

**Gesellschaft und Individuum um 1300
in volkssprachlicher franziskanischer Prosa**

Die Dissertation wurde
zur Erlangung des Grades eines Doktors
von der Philosophischen Fakultät
der Universität zu Köln
am 16.07.2003 angenommen.
Die Druckfassung ist weitestgehend unverändert.

vorgelegt
von
Dirk Müller

Köln, Sommersemester 2003

Inhalt:

1. Die ‚Prosa der Augsburger und Regensburger Franziskaner‘	6
1.1 Der Blick auf den Blick über die Schulter	6
1.2 Forschungsstand	10
1.3 Die Aufgabe der Authentizität	14
1.4 Normative Literatur als Gegenstand der Mentalitätengeschichte	21
1.5 Zum ordenspolitischen Interesse der oberdeutschen Franziskaner	26
1.6 Vorgehensweise	31
2. Frieden und Gerechtigkeit	34
2.1 Frieden	36
2.1.1 Friedensgedanke und Sendungsbewußtsein	36
2.1.2 Der innere Frieden	43
2.1.3 Friede und Gerichtsgewalt	54
2.2 Gerechtigkeit	62
2.3 Rechtsaspekte zwischen Rechtsbuch- und Lesepredigtdiskurs	68
3. Deutungsschemata und Sozialmetaphern – zur Ordnung der Kirche	78
3.1 Zur Rolle von Deutungsschemata und Sozialmetaphern	78
3.2 Die Ekklesiologie Innozenz‘ III. und die Deutungsschemata im Mendikantenstreit	85
3.3 Sozialmetaphern aus Paulusbriefen	96
3.3.1 Das paulinische Körperbild	96
3.3.2 Pugna spiritualis	100
3.3.2.1 Armatura Dei – res significantes	105
3.3.2.2 Streitmetapher und Tugendkampfallegorie	107
3.4 Sozialmetaphorik und Sozialhierarchie zwischen Kloster und Welt	117
3.4.1 Christus als Lehrer der Tugend Schule	117
3.4.2 Sozialhierarchien in der Klosterliteratur	123
3.5 Hierarchische Differenzierung bei Berthold	131
3.5.1 Zum Einfluß der Sermones ad status	132
3.5.2 Ständepredigten und Ständehierarchie	136
3.5.3 Arbeit und Amt	144
3.5.4 Topoi – die Figuren des Habgierigen und Hochmütigen	156
4. Selbsterkenntnis und Individualität	169
4.1 Universale Analogie und Erkenntnis	169
4.2 Korrelative Welt- und Selbsterkenntnis bei Berthold	174
4.2.1 Die Welt als Buch	174
4.2.2 Kosmische Symbolik, Physiognomik und Tugendkataloge	178
4.3 Korrelative Gottes- und Selbsterkenntnis (die Spiegel-Metapher)	186
4.4 Individuum, Person, freier Wille	199
4.4.1 Zum Individualitäts- und Persönlichkeitsverständnis im 13. Jahrhundert	199
4.4.2 Die Betonung des freien Willens in Bertholds deutschen Predigten der *X-Gruppe	205

5. Praktiken im Text – Text als Praxis	220
5.1 Geistliche Praktiken	221
5.1.1 Einübung der Tugend	221
5.1.2 Gebet und Gebetslehre in davidischen Texten	232
5.1.3 Die Klarissenregel kommentiert durch die Klosterpredigt	241
5.1.4 Zur Dichotomie von ‚innen‘ und ‚außen‘	246
5.1.5 Der Meßtraktat	252
5.1.5.1 Der Meßtraktat ‚Von den zeichen der messe‘ in Abhängigkeit zweier Sermones	253
5.1.5.2 Rememorative Allegorese	257
5.2 Katechetische Praktiken in Predigten	260
5.2.1 Die Lesepredigt ‚Von der messe‘ als Erklärung der Andachtsformen	260
5.2.2 Gebete, Gebote und Sakramente	269
5.2.3 Ehepredigten	275
5.2.3.1 Topoi der Sermones ad coniugatos in der Predigt ‚Von der ê‘	277
5.2.3.2 Zur didaktischen Umsetzung des kanonischen Eherechts	287
5.2.3.2.1 Selbstapostrophe, fiktiver Einwand und Dialog	290
5.2.3.2.2 Von Flügeln, Armen, Fingern – Mnemotechnik	298
5.3 Praktiken der Gerechtigkeit: Das Rechtsbuch als Tugendbuch im Zusammenhang mit den volkssprachlichen Berthold-Predigten	301
5.3.1 ‚Ihr Herren, denen Gericht und Gewalt verliehen ist‘	302
5.3.2 Das ‚Buch der Könige‘ in der Deutschenspiegelfassung	304
5.3.3 Die ‚Prosakaiserchronik‘ im Vergleich zur ‚Regensburger Kaiserchronik‘	311
5.3.4 Landrecht nach ‚Deutschenspiegel‘ / ‚Schwabenspiegel‘	325
6. Volkssprachliche Schriftkultur und religiöser Diskurs	329
6.1 Zusammenfassung der Ergebnisse	329
6.2 Introspektion und ethischer Praktizismus	340
6.3 Das Doppelgesicht normativer Literatur	349
Anhang A Überlieferungsgeschichtliche Aspekte des Textkorpus	358
A.i Die Handschriften aus dem sogenannten ‚Augsburger Franziskanerkreis‘	362
A.i.1 Davids von Augsburg deutsche Traktate, Berthold von Regensburg (*Z) und das ‚Baumgarten‘-Korpus	362
A.i.2 Die verdeutschten Ordensregeln	376
A.i.3 Weitere in Frage kommende Korpora und deren Bewertung	379
A.ii Die Rechtstexte und Bertholds Predigten der *X- und *Y-Gruppe	384
A.ii.1 Der ‚Schwabenspiegel‘ und seine chronikalischen Einleitungen	384
A.ii.2 Die deutschen Predigten Bertholds von Regensburg (*X und *Y)	397
A.ii.3 Die lateinischen Vorlagen (Berthold und David)	409
A.iii Zusammenfassung	413
Anhang B Bibliographie	415
B.1 Berthold von Regensburg, Textausgaben (i. d. Reihenfolge ihres Erscheinens)	415
B.2 Berthold von Regensburg – Lateinische Sermones, Darstellungen und Textabdrucke	416
B.3 Berthold von Regensburg – Sekundärliteratur allgemein	418
B.4 David von Augsburg, Ausgaben	426

B.5	David von Augsburg, Darstellungen	427
B.6	„Geistlicher Herzen Bavngart“ („Baumgarten geistlicher Herzen“)	431
B.7	Ordensregeln	431
B.8	Rechtswissenschaft, Kodifizierung des Rechts, Rudolf von Habsburg	432
B.9	Andere Quellen / Primärtexte	437
B.10	Allgemeine Darstellungen zum Franziskanerorden	439
B.11	Darstellungen zur Predigt- und Traktatliteratur etc.	445
B.12	Frieden	452
B.13	Ständelehre, Ständepredigten, Arbeit	453
B.14	Meßpredigten und -traktate	455
B.15	Ehe im Mittelalter	455
B.16	Stadtgeschichte: allgemein, Augsburg, Regensburg, Magdeburg	457
B.17	Individualität, Renaissance, Philosophie	460
B.18	Theorie / Methodik: Mentalitätsgeschichte, Kulturgeschichte	463
B.19	Geschichte des Christentums / Sozial- und Kulturgeschichte	468
B.20	Literaturgeschichtsschreibung	470
B.21	Sprachgeschichte / Handschriftenkunde	472
B.22	Abgekürzt zitierte Literatur und Abkürzungsverzeichnis	474
	Lebenslauf	477
	Danksagung	478



Abb.: Dominicus Custos, *Sancti Augustani: Die Augspurgischen Heiligen*, Augusta Vindelicorum 1601, p. 36, Tafel Nr. XXI (o. Seitenang.); Staats- und Stadtbibl. Augsburg, entnommen aus: F. M. Schwab, *David of Augsburg's 'Paternoster' and the Authenticity of his German Works*, München 1971, Frontispiz. Diese Chronik identifiziert David von Augsburg im begleitenden lateinischen Text fälschlicherweise mit einem unbekanntem David von Schwäbisch Gemünd, vgl. hierzu Bohl, *Geistlicher Raum*, 67 f. u. Anm. 63.

1. Die ‚Prosa der Augsburger und Regensburger Franziskaner‘

1.1 Der Blick auf den Blick über die Schulter

Die Tafel XXI aus einem Werk von 1601, *Die Augspurgischen Heiligen*, zeigt die Protagonisten der Literatur, deren Schriften diese Arbeit zum Thema hat. Im Vordergrund, im Inneren einer Klosterzelle, sitzt David von Augsburg und arbeitet an seiner *Formula novitiorum*. Ein unbekannter Mitbruder schaut ihm über die Schulter. Draußen, auf einer Kanzel vor der Kirche, predigt ein weiterer Franziskaner, vielleicht handelt es sich um Berthold von Regensburg, dessen sehr lebendig wirkende Predigten große Bekanntheit erlangt haben. Der Stich versinnbildlicht etwa dreihundert Jahre nach dem Tod der berühmten deutschen Minoriten die ‚Arbeitsteilung‘ von David und Berthold: Der eine Franziskaner sitzt schreibend in der Zelle, der andere predigt der Stadtbevölkerung – in der Zelle liegt links ein Band mit ‚Sermones‘, die zur Predigtvorbereitung dienen. Die Schwelle der Klosterzelle ist zugleich die Schwelle zwischen Volk und Klerus. Die vorliegende Arbeit wird die auf der Abbildung gezeigte Klosterschwelle nur sehr begrenzt überschreiten können, um Aussagen über die Lebensweisen jenseits von ihr treffen zu können. Wie in dem Stich ist der kleine Ausschnitt in der geöffneten Tür keine Sicht auf ‚die Wirklichkeit‘, sondern eine Sicht geprägt von gewissen Deutungsmustern und Konzepten.

Die hier schon anklingende wechselseitige Verschränkung von ‚innen‘ und ‚außen‘ ist ein problematischer Punkt, der in dieser Arbeit, welche *Gesellschaft und Individuum um 1300* zum Thema hat, häufig angesprochen wird. Der Fluchtpunkt des Bildes liegt außen, in der Welt, wo die Franziskaner in erster Linie wirken. Der innere Frieden, den der Bruder durch Gebet, Lektüre und Meditation erreicht, ist nach franziskanischer Auffassung die Voraussetzung für das Wirken in der äußeren Welt. Die Präparation lateinischer Sermones ist die Voraussetzung des Predigens. Die Bevölkerung schaut auf den Prediger, kein Blick ist der offenen Zellentür zugewandt. Und die Predigt wirkt auf das ‚Innere‘ des Menschen, prägt seine Deutungs- und Handlungsmuster.

Diese Arbeit versucht *nicht*, die Persönlichkeiten David von Augsburg und Berthold von Regensburg (beide † 1272) zu rekonstruieren.¹ Es geht auch nicht in erster Linie um die in dem Bild gezeigten lateinischen Schriften der beiden Autoren, obwohl sie vergleichend herangezogen werden. Vielmehr liegt der Fokus auf unbekanntem Mönchen wie jenem, der David über die Schulter schaut. Er soll hier als stellvertretend für mehrere anonyme Bearbeiter interpretiert werden, die, den Blick auf das lateinische Werk beider Franziskaner, das Ohr auf die deutschen Predigten Bertholds gerichtet, als Autoren der deutschen Schriften in Frage kommen. Es handelt sich um eine dezentrierte Perspektive auf das Gesamtbild der sogenannten ‚Prosa der Augsburger Franziskaner‘² des ausgehenden 13. Jahrhunderts, Literatur, die Predigten, Traktate und Rechtstexte umfaßt. Jene unbekanntem Bearbeiter haben nicht einfach das lateinische Werk der beiden Franziskaner ins Deutsche übertragen, sie haben Eigenes hinzugefügt und vieles, aus Gründen der Ordenspolitik, für den Laien weggelassen. So entstand eine Literatur mit anderen inhaltlichen Schwerpunkten, die in deutscher Sprache auf eine andere Weise literarisch ist.

Das hier zu verhandelnde Gebrauchsschrifttum gilt nicht als ‚Höhenkammliteratur‘ und wollte dies auch nie sein. Diese Traktat-, Predigt- und Rechtsliteratur ist nicht literarisch genug für Literaturwissenschaftler³, nicht philosophisch genug für Philosophen, nicht Quelle genug für Historiker. Sie wird in der Forschung kaum zur Erörterung des mittelalterlichen Denkens herangezogen, mit Ausnahme der volkssprachlichen Predigten Bertholds: Diese werden häufig benutzt, um Handlungen und Mentalitäten der mittelalterlichen Laienkultur zu illustrieren.

¹ Vgl. in bezug auf biographische Aspekte den Forschungsstand nach: *Die deutsche Literatur. Verfasserlexikon*, 2. völlig neu bearb. Aufl., (im folgenden zitiert als ²VL) Artt. ‚David von Augsburg‘ (K. Ruh) und ‚Berthold von Regensburg‘ (F. G. Banta). Darüber hinaus hat sich nur ein Aspekt in neuester Zeit erhellt: Für Berthold wurde immer wieder aufgrund von mutmaßlichen Bartholomäus-Anglicus-Zitaten in seinen lateinischen Predigten für wahrscheinlich gehalten, er habe bei diesem in Magdeburg studiert. Denise Adele Kaiser, *Sin and the Vices*, 119 u. 195, und Heinz Meyer wiesen diese These unabhängig voneinander als falsch nach. D. A. Kaiser, *Sin and the vices in the „Sermones de Dominicis“ by Berthold of Regensburg*, Ann Arbor, MI: Univ. Microfilms Internat. 1983. Zugl. Columbia Univ., Diss. [Im folgenden zitiert als: *Sin and the vices*]. H. Meyer, ‚Fragen und Beobachtungen zum Verhältnis Bertholds von Regensburg zu Bartholomäus Anglicus‘, *PBB* 117 (1995), 404–431. Ergänzend zur Vita Davids von Augsburg, außer dessen Sterbejahr nur die Visitation eines Regensburger Frauenklosters 1246 (zusammen mit Berthold) sicher bezeugt ist, vgl. den aktuellsten Überblick über die Biographie Davids von Cornelius Bohl, *Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk De compositione des David von Augsburg*, Weil 2000 (= Franziskanische Forschungen; 42), 55–80.

² Zur These des ‚Augsburger Franziskanerkreises‘ vgl. Anhang A, dort zeige ich, anhand der Ergebnisse der Handschriftenuntersuchung, daß es wahrscheinlicher ist, von zumindest zwei in Verbindung stehenden Zentren, Augsburg und Regensburg, auszugehen.

³ Kurt Ruh hat die Abgrenzung und Untersuchung des hier besprochenen Textkorpus maßgeblich geprägt und vorangetrieben. Auf seine grundlegenden Arbeiten gehe ich unten ausführlich ein.

Die vorliegende Arbeit macht sich die Haltung zu eigen, auch solche mittelalterlichen Texte literaturwissenschaftlich und philosophiehistorisch ernstzunehmen, die sich mit der Einübung von Tugenden beschäftigen. Dazu ist seit einigen Jahren eine zunehmende Bereitschaft auszumachen, seit Pierre Hadot und im Anschluß daran Michel Foucault⁴ die lebenspraktisch-philosophische Übung in den Tugenden als einen wichtigen Aspekt griechisch-antiken Philosophierens herausgearbeitet haben.⁵ Dieser Aspekt spielt auch in der klösterlichen Aszetik der Reform- und Bettelorden eine zentrale Rolle.⁶ Zudem hat in der Vergangenheit die Beschäftigung mit religiösen und philosophischen Praktiken außereuropäischer Kulturen den Blick für die ‚eigene‘ christliche Kultur schärfen können.⁷

Die hier zur Verhandlung stehenden Gebrauchstexte bieten eine Reihe introspektiver Praktiken zum ersten Mal in Volkssprache an. Bonaventura, als wirkungsmächtiger franziskanischer Generalminister der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, legte besonderen Wert auf die Übereinstimmung des inneren und äußeren Habitus seiner Brüder – und somit auf die Tradierung der aszetischen Praktiken des Ordensgründers.

Thema dieser Arbeit ist genau diese Verschränkung von ‚innen‘ und ‚außen‘, von gesellschaftlicher bzw. *kirchlicher* Ordnung und der Auffassung vom Individuum im Prisma⁸ franziskanischer Selbstbeschreibung. Um die Funktion und den Stellenwert

⁴ „Am 18. Februar 1983 hielt Pierre Hadot am Collège de France seine Antrittsvorlesung, dessen Studie ‚Exercices spirituels et philosophie antique‘, Paris 1981, für Foucault von eminenter Bedeutung war“; Hadot und Foucault waren sich 1980 erstmals begegnet. Vgl. W. Schmid, *Auf der Suche nach einer Philosophie der Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. 2000 (= stw; 1487), S. 65, Anm. 97.

⁵ Ich denke hier vor allem an M. Foucaults *Histoire de la sexualité. Vol. 2. L'usage des plaisirs*, Paris 1984 (dt., *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M. 1986). Und an P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique. Études Augustiniennes*, Paris 1981 (dt., *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991). Ders., *La citadelle intérieure* (dt., *Die innere Burg: Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*, Frankfurt/M. 1996). Ders., *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (dt., *Wege zur Weisheit – oder was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt/M. 1999).

⁶ Für die *Devotio moderna* hat in neuester Zeit Nikolaus Staubach diese Verbindung aufgezeigt: N. Staubach, „Text als Prozeß. Zur Pragmatik des Schreibens und Lesens in der *Devotio moderna*“, *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur* (Akten des Internationalen Kolloquiums 26.–29. Mai 1999), hrsg. v. Chr. Meier, V. Honemann, H. Keller u. R. Suntrup, München 2002, 251–276, insbes. S. 259 u. Anm. 26.

⁷ Man könnte hier die wichtige Vorarbeit von Claude Lévi-Strauss nennen, der in ‚primitiven‘ Kulturen ebenfalls geistige Tätigkeiten als Denken klassifizierte. Meines Erachtens ist es äußerst gewinnbringend, den durch Lévi-Strauss geschärften Blick auf die Literatur des Mittelalters zu richten. Cl. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt/M. 1973 (frz. Originalausg. 1962), z. B. S. 308). Ich bin darüber hinaus den faszinierenden Arbeiten von Mircea Eliade verpflichtet, die über die Beschreibung des ‚Fremden‘ zu einem neuen Verständnis der ‚eigenen‘ Kultur führen können.

⁸ N. Bériou spricht in ihrem zweibändigen Werk *Maîtres de la Parole* von einem *Prisma* mit Blick auf das ‚Bild‘, das die von ihr untersuchten Sermones von der Gesellschaft liefern. Die Spiegel-Metapher suggeriert ein eindeutiges, während ein Prisma ein gebrochenes, vielfältiges Bild evoziert.

von Schemata gesellschaftlicher Ordnung und einer Habitualisierung von Praktiken in normativer Literatur zu untersuchen, muß zugleich die Rolle der Übertragung, Bearbeitung und Neuschaffung von Prosaformen in Volkssprache betrachtet werden. Da sich volkssprachliche Literatur, im Gegensatz zu den lateinischen Vorlagen, an ein Laienpublikum richtet, sind hier inhaltliche und stilistische Abweichungen zu erwarten.

Die franziskanische Literatur im 13. Jahrhundert schafft verschiedenste (Re-) Naissancen: Sie etabliert institutionell eine volkssprachliche Prosa, thematisiert und propagiert Praktiken der Selbstreflexion und baut darüber hinaus die Rechtskodifizierung aus, zumindest für den oberdeutschen, alpinen Raum und sogar Teile des slawischsprachigen Gebiets. Diese Öffnung und Weitung geht einher mit Verfestigungstendenzen des unter Bonaventura umgestalteten franziskanischen Ordens und dessen Ordenspolitik. Zum Ende des ‚Interregnums‘ etabliert sich ein propäpstliches Ordnungssystem, das sich schon zu Beginn des 13. Jahrhunderts bei Innozenz III. ankündigte: Hier entsteht das Konzept eines selbstreflexiven Individuums, das bis dahin in der lateinischen Literatur für eine kleine Elite bereits verfügbar war.⁹

Die Öffnung von Individualitäts- und Introspektionskonzepten in der Volkssprache und die damit einhergehende Normierung und Verrechtlichung sind zwei Seiten ein- und derselben Medaille. Gerade das Spannungsfeld von sich ankündigender funktionaler Differenzierung, dem Entstehen verschiedener Gattungen wie Rechtstext–Predigt–Traktat in der Volkssprache, bei gleichzeitiger christlich-theologischer Zentrie-

⁹ Zwei Positionen, die dies nahelegen – aus der Fülle der Literatur zu diesem Thema – seien hier exemplarisch erwähnt: Georges Duby schreibt in einem Kapitel seiner *Geschichte des privaten Lebens* zum *Auftritt des Individuums*: „Die Verinnerlichung der Frömmigkeit war das Ergebnis eines Erziehungsprozesses, der hauptsächlich vom Klerus betrieben und im 13. Jahrhundert von Bettelmönchen unterstützt wurde, die vor mitunter riesigen Menschenmengen ihre Vorträge, Andachten und Strafpredigten hielten. Alle Menschen wurden ermahnt, in der Privatheit ihrer Seele Christus und den Heiligen nachzufolgen und ihren Willen und ihr Herz von innen heraus zu verwandeln.“ (Ph. Ariès, Ph. / G. Duby (Hg.), *Geschichte des privaten Lebens*. 2. Bd.: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance, hrsg. v. G. Duby, Frankfurt/M. 1990, 493). Duby gelangt zu der Schlußfolgerung: „Das Laterankonzil von 1215 wurde nicht überall sogleich in die Tat umgesetzt. Aber im Laufe eines Jahrhunderts hatten seine Folgen – verbunden mit denen der Erziehung durch Predigten und die Kasuistik der Liebe sowie mit einer ökonomischen Entwicklung, die durch Beschleunigung der Geldzirkulation das Individuum befreite – die Bedeutung des Wortes ‚privat‘ zu verändern begonnen.“ (Ariès/Duby, *Geschichte des Privaten Lebens* II, 495) – Eine Verinnerlichung des Glaubens begann auch nach Dinzelbacher im 13. Jahrhundert, als die Kirche aggressive Maßnahmen gegen die Ketzerbewegungen einleitete und eine neue Literaturproduktion in Volkssprache entstand: „Diese Verinnerlichung basierte auf einer Lösung des Individuums aus der ‚gebundenen Mentalität‘ des frühen Mittelalters. Beispiele für eine vordem unbekannte Betonung des Individuellen wären etwa das Entstehen einer umfangreichen religiösen Literatur, die eine tiefere Introspektion, ein ‚cognosce te ipsum‘ (erkenne dich selbst) als Voraussetzung geistig-geistlichen Aufstiegs reflektierte.“ P. Dinzelbacher, „Religiosität (Mittelalter)“, in ders. (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1999 (= Kröners Taschenausgabe; 469), 120–137, hier S. 131. Siehe auch die Literatur im Anhang dieser Arbeit.

zung der Medien und ihrer Semantik weist darauf hin, daß es sich bei den Prosatexten der oberdeutschen Franziskaner um einen hochinteressanten Wendepunkt in der Selbstbeschreibung innerhalb eines religiösen Systems handelt.

1.2 Forschungsstand

Die zwei Minoriten Berthold von Regensburg (ca. 1210–1272) und David von Augsburg (um 1205–1272) und ihre Mitbrüder gehören zur ersten Generation schriftstellerisch tätiger deutscher Franziskaner. Selbstverständlich schrieben David und Berthold ihre Werke in lateinischer Sprache. Darüber hinaus entstand aber seit den sechziger Jahren des 13. Jahrhunderts eine deutschsprachige Literaturproduktion, die in verschiedensten Gattungen ihre Ausprägung fand. Anonyme Bearbeiter aus dem Franziskanerkonvent bedienten sich hierzu der lateinischen Werke Davids und Bertholds. Kurt Ruh¹⁰ umriß das Textkorpus erstmals, welches die Grundlage der vorliegenden Arbeit darstellt.

Die Texte lassen sich in vier Prosagattungen einteilen: (1) Aszetisch-mystische Traktate (darunter die Traktate Davids von Augsburg¹¹, eine umfangreiche Sammlung kurzer Traktate, genannt ‚Geistlicher Herzen Bavngart‘¹², sowie Bertholds ‚Klosterpredigten‘¹³ [*Z]) und (2) Ordensregeln (‚Klarissen-‘¹⁴ und ‚Drittordensregel‘¹⁵), beide für den Klostergebrauch¹⁶ bestimmt, ferner (3) die Lesepredigten Bert-

¹⁰ K. Ruh, „David von Augsburg und die Entstehung eines franziskanischen Schrifttums in deutscher Sprache“, in: H. Rinn (Hg.), *Augusta 955–1955, Forschungen und Studien zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Augsburgs*, München 1955, 71–82; auch in: K. Ruh, *Kleine Schriften II*, Berlin–New York 1984, 46–67.

¹¹ Die deutschen Werke Davids von Augsburg liegen gedruckt vor in: F. Pfeiffer (Hg.), *Die deutschen Mystiker*, Leipzig 1845, 309–386. F. Pfeiffer, „Bruder David von Augsburg“, *ZfdA* 9 (1853), 8–55; F. M. Schwab, *David of Augsburg's „Paternoster“*, München 1971, 90–106; K. Ruh, *Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter*, 2 Bde., München 1965 u. 1985 (= MTU 11 u. 86), 141–154 u. 230–243.

¹² Eine Textausgabe des ‚Baumgartens geistlicher Herzen‘ liegt vor in: H. Unger, *Geistlicher Herzen Bavngart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts, Untersuchungen und Text*, München 1969 (= MTU 24).

¹³ D. Richter, *Deutsche Predigten (Überlieferungsgruppe *Z)*, München 1968. (= Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 5).

¹⁴ Die Klarissenregel liegt gedruckt vor in: A. E. Schönbach, „Mitteilungen aus altdeutschen Handschriften X“, *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse* (im folgenden kurz: WSB), 160, 6 (1908), 3–27. Ferner bei: D. Brett-Evans, „‚Diu regel der sanct Clara swestern orden.‘ Ein deutsches Prosadenkmal aus dem 13. Jahrhundert“, *Euphorion* 54 (1960), 135–169.

¹⁵ Textabdruck der Drittordensregel in: J. Schilcher, „Augsburger Handschrift in deutscher Sprache aus der Zeit von 1270–1292“, *Zs. d. hist. Ver. f. Schwaben* 54 (1941), 412 f.; Faksimile der Seiten 1 und 2. P. Th. Hartmann, „Augsburger Terziarenregel in mittelhochdeutscher Sprache“, *Bruder Franz*

holds von Regensburg¹⁷ in verschiedenen Redaktionen für ein z. T. auch Klöstern angehöriges adliges Publikum und schließlich (4) die Rechtstexte: ‚Augsburger Sachsenspiegel‘, ‚Deutschenspiegel‘¹⁸ und ‚Schwabenspiegel‘¹⁹ samt ihrer chronikalischen Einleitungen (‚Buch der Könige alter ê und niuwer ê‘, im folgenden genannt: ‚Buch der Könige‘ und ‚Prosakaiserchronik‘). Eine differenzierte Materialsammlung und Untersuchung zu den Handschriften, zu den Rezipienten, zur sprachlichen Zuordnung sowie zur Überlieferung befindet sich im Anhang. Aus dem Anhang A geht auch hervor, weshalb ich die Teilsammlungen X^{II}, Y^I und Y^{III} der Berthold-Predigten von der inhaltlichen Untersuchung ausgenommen habe.

Seit 1955, als Kurt Ruhs Aufsatz erstmals erschien, hat sich die Forschung in verschiedene Einzelstudien aufgegliedert, die zunächst die überlieferungsgeschichtliche Situation klären mußten. So entstanden Arbeiten zu Berthold von Regensburg²⁰ und zum ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘²¹. Die wissenschaftliche Untersuchung der Schriften Davids von Augsburg beschränkt sich im wesentlichen auf drei frühe Monographien.²² Kürzlich ist eine lesenswerte Monographie zu Davids lateinischem

5 (1952), 39 f.; A. Birlinger, o. T., *Germania* 18 (1873), 186–195; K. O. Müller, o. T., *Württ. Vjhefte f. Landesgeschichte. N.F.* 32 (1925/26), 105–115.

¹⁶ Der Begriff ‚Klosterliteratur‘ ist insofern unzureichend, als es sich bei den Rezipienten im wesentlichen um adlige *illitterati* handelt, welche nicht im Bereich des Klerus, sondern in der ‚Grauzone‘ zwischen Klarissen, Terziaren, Beginen und anderen Laien, ‚zwischen Kloster und Burg‘ bzw. im Patriziat anzusiedeln sind. Die Trennung von weltlichen und geistlichen Rezipienten ist selbst für die Adressaten der Rechtstexte und chronikalischen Einleitungen nicht sinnvoll, da hier gleichermaßen weltliche und kirchliche Gerichtsbarkeit angesprochen wird.

¹⁷ Die deutschen Predigten Bertholds liegen gedruckt vor in: *Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten*, Bd. I mit Anmerkungen von Franz Pfeiffer, mit einem Vorwort von Kurt Ruh, Bd. II mit Anmerkungen von Franz Pfeiffer und Joseph Strobl, mit einer Bibliographie und einem überlieferungsgesch. Beitr. von Kurt Ruh, Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters. Reprogr. Nachdr. der Ausg. Wien 1862 und 1880). Im weiteren sind diese zitiert als PS und PS II. Es gibt ferner eine hervorragende Edition der Teilsammlung Y^{III} von: F. G. Banta, *Predigten und Stücke aus dem Kreise Bertholds von Regensburg (Teilsammlung Y^{III})*, Göppingen 1995 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 621). Pfeiffer normalisierte die Sprache der Handschriften stark, dies gilt für die Edition der deutschen David-Traktate wie für die Ausgabe der deutschen Predigten Bertholds: ‚Pfeiffer unterwarf den Text der Hs. A einem normalisierten, einem ‚noblen‘ Mittelhochdeutsch, mit souveränen Eingriffen in die Überlieferung‘, K. Ruh, Vorwort zur Neuauflage von PS I, S. VI.

¹⁸ Es liegen zwei Editionen vor: K. A. Eckhardt, A. Hübner (Hgg.), *Deutschenspiegel und Augsburger Sachsenspiegel*, Hannover 1933 (= MGH, *Fontes iuris germanici antiqui*, N. S. III). Ferner: K. A. Eckhardt (Hg.), *Studia Iuris Teutonici. Deutschenspiegel*, Aalen 1971. (= *Bibliotheca rerum historicarum*, Studia 3: *Ius Teutonicum*). Aus der späteren Edition wird in dieser Arbeit zitiert.

¹⁹ K. A. Eckhardt (Hg.), *Urschwabenspiegel, Bibliotheca rerum historicarum, Land- und Lehnrechtsbücher 4. Studia Iuris Suevici 1*, Berlin 1975. Diese Ausgabe muß wohl als Konstrukt Eckhardts gelten, siehe Bemerkungen dazu im Anhang A.ii.1. H. F. Massmann (Hg.), *Buch der Könige alter und neuer Ee*, Berlin 1860 (= A. v. Daniels (Hg.), *Land- und Lehnrechtsbuch I, Rechtsdenkmäler des deutschen Mittelalters 3.1*).

²⁰ D. Richter, *Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters*, München 1968 (= MTU 21).

²¹ H. Unger, *Baumgarten*, wie Anm. 12.

²² F. Hecker, *Kritische Beiträge zu Davids von Augsburg Persönlichkeit und Schriften*, Diss. Göttingen 1905. B. Jellinegg, *David von Augsburg. Dessen deutsche Schriften auf ihre Echtheit untersucht*

Traktatwerk *De compositione* hinzugetreten.²³ Abgesehen von Stöckerls Arbeit ist die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem *deutschsprachigen* Werk dieses Autors kaum verfolgt worden; die Forschung beschäftigte sich hauptsächlich mit der Frage der Echtheit des deutschen Werks Davids von Augsburg bzw. seiner Abhängigkeit von den *Epistola ad Fratres de Monte Dei* und von Bernhard von Clairvaux.²⁴ Eine qualitative Analyse dieser Abhängigkeiten oder gar eine inhaltliche Auseinandersetzung mit ‚Davids‘ deutschen Traktaten sind auch hier bisher weitgehend unterblieben. Es fehlen insbesondere noch Forschungen, die ‚Davids‘ volkssprachliche Traktate und ihre Konzepte in die Werkstattzusammenhänge der Augsburger und Regensburger Franziskanerkreise stellen.

Dasselbe gilt für die sogenannte ‚Augsburger‘ (bzw. ‚Regensburger‘) Klarissenregel und die ‚Augsburger Drittordensregel‘, die ebenfalls bezüglich ihres Inhalts noch kaum zur Kenntnis genommen wurden.²⁵ ‚Deutschenspiegel‘ und ‚Schwabenspiegel‘

und auf Grund der Handschriften verbessert, XIX. und XX Jahresberichte des k. k. Stiftgymnasiums der Benediktiner in St. Paul für das Schuljahr 1903/4 und 04/5, St. Paul 1904 und 1905; P. D. Stöckerl, *Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden*, München 1914 (= Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, 4).

²³ C. Bohl, *Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk „De compositione“ des David von Augsburg*, Werl 2000 (= Franziskanische Forschungen; 42).

²⁴ Neben Jellinegg und Stöckerl, s. Anm. 22: P. J. Heerinckx, „Theologia mystica in scriptis fratris David ab Augusta“, *Antonianum* 8 (1933), 49–83 u. 161–192; Ders., „Influence de l’Épistola ad Fratres de Monte Dei sur la composition de l’homme extérieur et intérieur de David d’Augsbourg.“ *Études Franciscaines* 258, t. XLV (1933), 330–347; F. M. Schwab, *David of Augsburg’s ‚Paternoster‘ and the Authenticity of his German Works*, München 1971; B. Kosak, *Untersuchungen zu den lateinischen und deutschen Fassungen der ‚Sieben Staffeln des Gebetes‘ von David von Augsburg*, Kölner Staatsprüfungsarbeit 1974; G. Steer: „Virtus und Sapientia. Der Einfluß Bernhards von Clairvaux auf Davids von Augsburg deutsche Traktate ‚Die sieben Vorregeln der Tugend‘ und ‚Der Spiegel der Tugend‘, *Zisterziensische Spiritualität: theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter. 1. Himmelroder Kolloquium*. Bearb. v. C. Kasper und K. Schreiner. St. Ottilien 1994 (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige: Ergänzungsband; 34); C. Rüegg, *David von Augsburg, Historische, theologische und philosophische Schwierigkeiten zu Beginn des Franziskanerordens in Deutschland*, Bern–Frankfurt/M. u. a. 1989. Zugl. Univ. Bern, Diss. 1988 (= Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700; 4). Zu den ‚Epistola‘ vgl. V. Honemann, *Die ‚Epistola ad fratres de Monte Dei‘ des Wilhelm von Saint-Thierry. Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen*, München 1978 (= MTU 61).

²⁵ D. Brett-Evans, „*Diu regel der sanct Clara swestern orden*. Ein deutsches Prosadenkmal aus dem 13. Jahrhundert“. *Euphorion* 54 (1960), 135–169; D. E. Flood, „Die Regelerklärung des David von Augsburg.“ *Franziskanische Studien* 75:3–4 (1993), 201–242; H. Graser, „Zum Mittelhochdeutschen der Augsburger Tertiarenregel.“ *Sprachgeschichtliche Untersuchungen zur älteren und neueren Deutschen Literatur*: Festschrift für Hans Wellmann zum 60. Geburtstag. Hg. v. W. König, L. Ortner, Heidelberg 1996 (= Germ. Bibl., N. F. 3. Reihe; 23), 47–58; P. Th. Hartmann: „Augsburger Terziarenregel in mittelhochdeutscher Sprache“, *Bruder Franz* 5 (1952), 39 f. D. de Kok, „Kodices van Klarissen“, *Nederl. Archief v. Kerkgesch.*, N. S. 17 (1923), 200 ff.; K. O. Müller, o. T., *Württ. Vjhefte f. Landesgeschichte*, N. F. 32 (1925/26), 105–115. [Drittordensregel]; J. Schilcher, „Augsburger Handschrift in deutscher Sprache aus der Zeit von 1270–1292“, *Zs. d. hist. Ver. f. Schwaben* 54 (1941), 412 f. [Faksimile der Seiten 1 und 2 der Drittordensregel]. A. E. Schönbach, Mittheilungen aus altdeutschen Handschriften X. *WSB* 160,6 (1908), 3–27 [Abdruck der Regensburger Klarissenregel]; H. Stopp, „Die Augsburger Handschrift der deutschen Tertiarenregel“, *Studien zur deutschen Litera-*

sind im Vergleich dazu besser erforscht²⁶, hinsichtlich ihrer Rolle und Funktion im Verbund der Schriften der oberdeutschen Franziskaner gilt dies nicht. Daß es Überschneidungen etwa zwischen Davids Traktatwerk und dem ‚Baumgarten‘, Bertholds Predigten und den Rechtsschriften gibt, ist bekannt²⁷, jedoch nicht in allen Dimensionen erforscht. Ungeklärt ist erstens, ob die Predigten von den Rechtstexten abhängen oder umgekehrt, zweitens ist der Grund für diese Parallelen in zwei derart verschiedenen Gattungen unklar. Das Interesse der Franziskaner und verschiedener weltlicher und geistlicher Rezipientengruppen, das für Produktion und Redaktion der verschiedenen Schriften dieses Korpus und in den unterschiedlichen Medien²⁸ ihrer Verbreitung vorauszusetzen ist, war bislang nur ansatzweise Gegenstand der Forschung. Dem funktionalen Zusammenhang der verschiedenen Schriften wurde kaum nachgegangen.

Die Ursachen für die bisherige Vernachlässigung dieser Aspekte werden transparenter, wenn man die Forschungsgeschichte der Berthold von Regensburg zugeschriebenen deutschen Predigten, neben dem ‚Schwabenspiegel‘-Korpus das umfangreichste und ergiebigste Werk der Augsburger Minoriten, näher betrachtet:

Bereits Jacob Grimm²⁹ wies auf die Bedeutung der Predigten Bertholds von Regensburg hin. Die Germanistik war jedoch seit ihrem Beginn zu sehr auf personengebundenes, ideen- und geistesgeschichtliches Forschen hin orientiert. Berthold erschien in

tur des Mittelalters. In Verb. m. U. Fellmann hg. v. R. Schützeichel. Bonn 1979, 575–588 [genauer Textabdruck dieser Regel].

²⁶ K. A. Eckhardt, *Der Deutschenspiegel, seine Entstehungsgeschichte und sein Verhältnis zum Schwabenspiegel*, Weimar 1924. Ders., *Vorarbeiten zu einer Parallelausgabe des Deutschenspiegels und Urschwabenspiegels*, Berlin 1927 (= Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen [GWG], Phil.-hist. Kl., NF 20,2); L. v. Rockinger, *Deutschenspiegel, sog. Schwabenspiegel, Bertholds von Regensburg deutsche Predigten in ihrem Verhältnis zueinander*, München 1903–04 (= Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [BAW], Phil.-Hist Klasse, Suppl. Bd. 23,2), 211–300; ders., *dass.*, Abh. BAW, Bd. 32,2, 1905–06, 473–536; J. Ficker, *Über einen Spiegel deutscher Leute und dessen Stellung zum Sachsen- und Schwabenspiegel*, Wien 1857.

²⁷ A. E. Schönbach, *Studien zur Geschichte der Altdeutschen Predigt I–VIII*. Reprographischer Nachdruck der Ausgaben 1896–1907, Hildesheim 1968, hier VI, S. 80–91, für den Überblick über die verschiedenen Positionen; L. v. Rockinger, *Deutschenspiegel, sogenannter Schwabenspiegel*, wie Anm. 26, hier S. 249 f., sowie passim zahlreiche Belegstellen; A. Hübner, *Vorstudien zur Ausgabe des Buches der Könige*, Abh. GWG, Phil.-hist. Kl., Ser. III, Nr. 2; Berlin 1932. Daneben Unger, *Geistlicher Herzen Bavingart*, 221, zur Verwandtschaft Berthold–, Baumgarten‘; G. Kornrumpf, ‚Das Buch der Könige‘. Eine Exempelsammlung als Historienbibel“, *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, hg. v. J. Janota et al. Bd. 1, Tübingen 1992, 505–527.

²⁸ Auch ‚Medium‘ wird hier im weiteren Sinne verstanden, Literatur also in bezug auf seine Medialität in einem Sozialsystem hin untersucht. Vgl. J. Griem, Art. ‚Medien und Literatur‘, *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, hg. v. A. Nünning, Stuttgart–Weimar² 2001, 410 f.

²⁹ J. Grimm, „Rezension zur Ausgabe von Kling“, *Wiener Jahrbücher der Literatur* 23 (1825), 194–257; ebenfalls abgedruckt in: Ders., *Kleinere Schriften*. Vierter Band. Recensionen und Vermischte Aufsätze. Erster Theil. Berlin 1869, 296–360.

diesem Kontext als bodenständiger deutscher Sittenprediger zur Identitätsbildung eines noch nicht konstituierten Deutschlands. Dies machte bestimmte Erkenntnisse über Entstehung und Überlieferung der deutschen Predigten unmöglich.

Anton E. Schönbach hielt erstmals die Redaktion der deutschen Werke Bertholds und Davids sowie der volkssprachlichen Rechts- und Klosterliteratur durch eine anonyme Gruppe Augsburger Franziskaner für möglich und wahrscheinlich.³⁰ In detaillierter positivistischer Grundlagenarbeit hat Schönbach bis heute das meiste Material in bezug auf die lateinischen, weniger die deutschen Handschriften und ihre überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge aufgeboten.

Neben den bereits genannten Studien Kurt Ruhs hat vor allem Dieter Richter³¹ die Überlieferung der deutschen Predigten Bertholds, ihre Gliederung und Gruppierung in verschiedene Rezensionen erhellt. Für die Klärung des Verhältnisses der deutschen Predigten zu den lateinischen Sermones ist noch erhebliche Arbeit zu leisten. Eine inhaltliche Analyse, die die überlieferungsgeschichtlichen Voraussetzungen einbezieht, hat noch kaum begonnen. Ein Grund dafür ist die Frage nach der Authentizität, eine methodische Prämisse, auf die im folgenden eingegangen wird.

1.3 Die Aufgabe der Authentizität

Die inhaltliche Annäherung an die deutschen Predigten Bertholds wird vor allem durch die Auffassung behindert, daß zuvor die Authentizität dieser Texte geklärt werden müsse. Hierfür müsse, so heißt es, zunächst auf die Edition der lateinischen Sermones gewartet werden. Zugleich heißt es mit Kurt Ruh, die deutschen Predigten seien ‚quasi-authentisch‘.³² Kurt Ruhs Kompromißurteil über die Berthold zugeschriebenen deutschen Predigten ist m. E. kritisch zu betrachten: „Es ist so von den Inhalten wie von der Form her alles gut Bertholdisch – ohne daß nur eine kleine Satzfolge so und nicht anders von Berthold gesprochen worden ist! Ich nenne diese Art der Authentizität eine Quasiauthentizität.“³³

³⁰ A. E. Schönbach, *Studien zur Geschichte der Altdutschen Predigt I–VIII*, Hildesheim 1968, zur These „Augsburg als ein wahrscheinlicher Mittelpunkt süddeutschen Geisteslebens gegen Ausgang des 13. Jahrhunderts“ vgl. Schönbach, *Studien VI*, 101 f.

³¹ D. Richter, *Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters*, München 1968 (= MTU 21).

³² Vgl. K. Ruh, „Deutsche Predigtbücher des Mittelalters (1981)“, ders., *Kleine Schriften, Band II: Scholastik und Mystik im Mittelalter*, hg. v. V. Mertens, Berlin–New York 1984, 303 f.

³³ K. Ruh, „Deutsche Predigtbücher“, ders., *Kleine Schriften II*, Berlin–New York 1984, 303 f.

Das Zitat könnte dahingehend mißverstanden werden, daß hier implizit versucht wird, die Texte in einen Zusammenhang zu bringen mit den tatsächlich gehaltenen Predigten Bertholds sowie eine Autorschaft Bertholds für die deutschen Predigttexte unter Umständen möglich erscheinen zu lassen. Letztlich widerspräche dies Ruhs „erweiterter Konzeption einer Literaturgeschichte“ als einer Literaturgeschichte der „Eigenbewegung von Texten“.³⁴ Es wäre angemessener, auf den unglücklichen Begriff ‚Authentizität‘ ganz zu verzichten, da er hier nur in die Irre führt. Statt dessen genügt die Bezeichnung ‚bertholdisch‘ (kleingeschrieben und ohne ‚gut‘), welche offen läßt, in welchem Umfang Berthold, seine tatsächlich gehaltenen und seine lateinischen Predigten in die Verfertigung der deutschen Predigten involviert sind.

Selbst die Untersuchung der Abhängigkeitsverhältnisse der deutschen von den lateinischen Predigten wird keine hinreichenden Aussagen zur Authentizität der Texte liefern. Letztlich hilft auch Ruhs Modell der „abgestuften Authentizität“³⁵, zumindest für die hier zur Debatte stehenden Textkorpora, nicht weiter. Die deutschen bertholdischen Texte sind mit größter Wahrscheinlichkeit *alle* von fremder Hand erstellt und nicht unbedingt von Berthold, sondern allenfalls von den zuständigen Stellen beglaubigte Stücke.³⁶ Hier können nur verschiedene Redaktionen und Bearbeitungsstufen nachgewiesen, nicht aber Aussagen über die Nähe zu Berthold getroffen werden.

Die lateinischen Predigtsammlungen, *Rusticanus de Dominicis*³⁷, *de Sanctis* und *Commune Sanctorum Rusticani*, bei denen die Verfasserschaft Bertholds am gesi-

³⁴ K. Ruh, „Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Texte als methodischer Ansatz zu einer erweiterten Konzeption von Literaturgeschichte“, *Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung*, hrsg. v. K. Ruh, Tübingen 1985, 262–272, hier insbes. S. 262–265.

³⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Aufsatz von Heinz Meyer: „Fragen und Beobachtungen zum Verhältnis Bertholds von Regensburg zu Bartholomäus Anglicus“, *PBB* 117 (1995), 404–431, hier S. 407: „Eine Überprüfung der möglichen Quellen für Bertholds naturkundliche Kenntnisse wird auch dadurch erschwert, daß bei jeder Zuordnung sowohl der lateinischen als auch der deutschen Predigten Fragen der Authentizität eine außergewöhnliche Rolle spielen. Dabei handelt es sich nicht einfach um jeweils positiv oder negativ zu beantwortende Echtheitsfragen, sondern um ein kompliziertes und in seinen Konturen unscharfes Gefüge einer abgestuften Authentizität.“ In der Anmerkung verweist Meyer auf die vierstufige Einteilung bei K. Ruh, „Deutsche Predigtbücher“, *Beiträge zur Geschichte der Predigt*, hg. v. H. Reinitzer, Hamburg 1981, 11–30, hier S. 13–17.

³⁶ Gilson faßt zusammen: „Die Ordenskonstitutionen sehen für die philosophischen Erzeugnisse und den Unterricht eine Zensur vor; sie verlangen von den Franziskaner-Wissenschaftlern, daß sie friedfertig, Gelehrtenstreit abhold und frei von allem Angriffsgeist seien; sie untersagen die Verbreitung irgendeiner Schrift außerhalb des Ordens, wenn sie nicht vom General- oder Provinzialminister und von den Definitoren geprüft worden ist; sie verbieten das Lehren von Sondermeinungen, die dem Glauben und den Sitten oder auch nur der allgemeinen Lehre der Ordensmagistri widersprechen [Constitutiones Narbonenses, rubr. VI, t. VIII (Bonaventura, op. omn., Bd. 8) p. 339.].“ É. Gilson, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*. Übers. u. neu bearb. nach d. 3. franz. Aufl. v. P. A. Schluter, Darmstadt 1960, 72 u. Anm.

³⁷ In einzelnen Handschriften mit *Rusticani de Dominicis* findet sich eine einleitende lateinische Notiz in der ersten Person verfaßt. Hier weist Berthold darauf hin, daß im Zusammenhang mit seiner Pre-

chertsten erscheint, ließen sich bisher noch nicht in vollem Umfang in vergleichende Untersuchungen einbeziehen, da sie nur zu einem kleinen Teil gedruckt vorliegen.³⁸ Zumindest anhand der Ehepredigten³⁹ und der edierten Meßpredigten⁴⁰ läßt sich nachweisen, daß die von unbekanntem Bearbeitern verfaßten deutschen Lesepredigten Bertholds, nicht bezogen auf das Grundgerüst der Predigt (*dispositio, argumentum*), wohl aber erheblich in Rhetorik und inhaltlicher Ausgestaltung von den lateinischen Vorlagen abweichen und somit die Argumentation, alles sei ‚gut‘ bertholdisch und ‚quasi-authentisch‘, ihrer Grundlage entbehrt. Dies gilt, wie wir noch sehen werden, nicht für *alle* lateinischen und deutschen Predigten, da *alle* Sammlungen, auch die lateinischen, heterogen und in unterschiedlichem Umfang ausgearbeitet wurden.⁴¹

digttätigkeit von einfachen Geistlichen und Religiösen viel Falsches aufgeschrieben wurde. Das ‚Vorwort‘ sollte der Sammlung lateinischer Sonntagspredigten Autorität verleihen und Authentizität gewährleisten. Vgl. Schönbach, Studien V, 3–5.

³⁸ Einzelne Stücke sind verstreut und zum Teil in Auszügen von Hoetzel, Schönbach, Jakob, Kaiser u. a. ediert worden, s. Bibliographie im Anhang B. Mit der Edition der lateinischen Predigten war zunächst beschäftigt: L. Casutt, *Die Handschriften mit lateinischen Predigten Bertholds von Regensburg O. Min.* Fribourg/Schweiz 1961; s. auch: ders., „Die Beziehungen einer Freiburger Handschrift zum lateinischen Predigtwerk Bertholds von Regensburg“, *Zeitschrift für schweizer. Kirchengeschichte* 56 (1962), 73–112 u. 215–261. Zum gegenwärtigen Stand der Edition der lateinischen Predigten Bertholds siehe vor allem die zahlreichen akribischen Arbeiten Dagmar Neuendorffs (Oulu / Finnland). Ihre umfangreiche Habilitations-Schrift zur Verwandtschaft lateinischer und deutscher Predigten Bertholds (Helbelingpredigten) ist leider noch unveröffentlicht: D. Neuendorff, *Bruoder Berthold spricht?*, Habilitation unveröff., Freie Universität Berlin 1994; dies., „Bruder Berthold spricht – aber spricht er wirklich?“ *Neuphilologische Mitteilungen* 2:101 (2000), 301–312; dies., „Zur Edition von unfesten Texten. Deutsche Predigten Bertholds von Regensburg der Teilsammlungen *Y2/4 – *X1“, *Editionsberichte zur mittelalterlichen Literatur*, hg. von A. Schwob, Göttingen 1994; dies., „Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte Berthold von Regensburg zugeschriebener deutscher Predigten vor dem Hintergrund seiner lateinischen Sermones“, A. Schöne, Kl. Grubmüller, G. Hess (Hg.), *Kontroversen, alte und neue, VII: Bildungsexklusivität und volkssprachliche Literatur; Literatur vor Lessing – nur für Experten? Akten des VII. Internat. Ger.-Kongresses. Göttingen 1985, Tübingen 1986.* Dies., „Predigt als Gebrauchstext: Überlegungen zu einer deutschen Berthold von Regensburg zugeschriebener Predigt“, V. Mertens und H.-J. Schiewer (Hgg.), *Die deutsche Predigt im Mittelalter: Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Univ. Berlin vom 3.–6. Okt. 1989, Tübingen 1992*, 1–17.

³⁹ Vgl. etwa R. Schnell (Hg.), *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1997. S. ferner in dieser Arbeit das Kap. 5.2.3.

⁴⁰ Der Vergleich der deutschen und lateinischen Predigten wurde punktuell geleistet von Schönbachs Studien, vgl. daneben G. Jakob, *Die lateinischen Reden des seligen Bruder Berthold von Regensburg*, Mainz 1880. Am besten überschaubar sind die Meßpredigten: A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg 1902 (Neudruck: Darmstadt 1963). G. Buchwald, „Eine lateinische Meßpredigt Bertholds von Regensburg“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* N.F. II, 39 (1921), 77–83. Ferner sei hier noch einmal verwiesen auf die bereits zitierte Arbeit von A. D. Kaiser, *The Sin and the vices*, welche zahlreiche weitere Sermones ediert und auf ihre Quellen hin untersucht hat. S. in dieser Arbeit Kap. 5.1.5–5.2.1.

⁴¹ D. Neuendorff schlägt die Bezeichnung ‚Sermoneskondensat‘ für alle lateinischen Berthold-Texte vor, da es sich um *structura* und *materia* handelt und nicht um ausgearbeitete Sermones. Vgl. D. Neuendorff, *Bruoder Berthold spricht*, S. 301 u. Anm. 5. Tatsächlich ist der Befund sehr heterogen, es gibt knappe Skizzen (Kondensate), aber auch rhetorisch ausgefeiltere, längere Stücke. Vgl. Kaiser, *Sin and the Vices*, 282. Kaisers Untersuchung zufolge bestehen manche Predigten nur aus einer Aneinanderreihung von Zitaten, andere sind, z. B. in der Behandlung der Habgier (s. unten Kap. 3.5.4), stark

Die Frage nach der Authentizität wird diesen komplexen volkssprachlichen Texten nicht gerecht. Ruh schlägt in seinem Verfasserlexikon-Artikel⁴² zu David von Augsburg, vor dem Hintergrund der Diskussion um die Authentizität des deutschen Werks *Davids*, die Bezeichnung ‚davidisch‘ als Alternative vor – warum sollte nicht mit den deutschen Berthold-Texten ähnlich verfahren werden?

Im Falle der deutschen Berthold-Predigten muß darüber hinaus eine *kategoriale* Differenzierung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit vorgenommen werden. Die Vermutung, daß es sich bei den deutschen Predigten möglicherweise um Mitschriften (*reportata*) von Hörerinnen und Hörern handelt, geht an der charakteristischen Funktion dieser (und anderer geistlicher) Schriftlichkeit vorbei. Tatsächliche Mitschriften sind in der Überlieferung die Ausnahme und aufgrund von fehlenden Kürzungssystemen nur in lateinischer Sprache möglich gewesen.⁴³ Diese Möglichkeit muß für jede mittelalterliche Redaktion gesondert untersucht und – soweit derzeit abzusehen ist – in den meisten Fällen ausgeschlossen werden. Die herausgehobene Bedeutung volkssprachlicher Predigtliteratur liegt nicht so sehr in ihrer Abhängigkeit von Mündlichkeit und Predigern wie z. B. Berthold, sondern in der inhaltlichen und rhetorischen Neukomposition sowie ihrer neuen literarischen Funktion als Lesetexte für geistliche Gemeinschaften und adlige Laienkreise.

Rüdiger Schnell hat zudem zur Debatte gestellt, ob die *lateinischen* Predigten Bertholds aufgrund ihres Inhalts nicht näher an tatsächlich gehaltenen Predigten seien als

ausgearbeitet. Selbst hier, bei den lateinischen Predigten, liegt sowohl die Verfasserfrage im dunklen als auch die Frage nach der ‚Nähe zum gesprochenen Wort‘. Beide Fragestellungen müssen aufgrund der Zahl der lateinischen Sermones, ihrer Komplexität und Diversität in dieser Arbeit in den Hintergrund treten. In diesem Zusammenhang möchte ich nur erwähnen, daß vielbeschäftigte Männer wie Bonaventura einen Sekretär hatten. Marc de Montefeltro hat bspw. für Bonaventura Predigtkompilationen zusammengestellt und dabei auch andere Predigten mit denen des Franziskanergenerals vermengt, vgl. hierzu Bériou, *Maîtres de la Parole*, 93 u. 105.

⁴² K. Ruh, Art. ‚David von Augsburg‘, ²VL, Bd. 2, Sp. 54.

⁴³ Vgl. hierzu auch die Studien im französischsprachigen Raum z. B. von M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris 1976, und von Nicole Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*, Volume I, Paris 1998 (= Collection des Études Augustiennes. Série Moyen Âge et Temp Modernes; 31), 10–12 u. 77–92. Volkssprachliche Predigten geben auch hier nur ein sehr unscharfes Bild von der tatsächlichen Predigt an die Laien wieder. Man konnte zwar französisch gehaltene Predigten in lateinischer Kurzschrift mitschreiben, nicht jedoch lateinische oder französische Predigten in französisch. Bériou, *Maîtres de la Parole*, S. 229 (u. Anm. 46) sowie S. 231, nennt einen Fall Ende des 13. Jahrhunderts in Paris (Raoul de Châteauroux). Dieser hat volkssprachliche Predigten zu 90 % in lateinischer Sprache notiert und den Rest in Volkssprache. Johannes Capistrano (15. Jh.) hat fünf Sermones von Bernhard von Siena, die in Volkssprache gehalten wurden, auf lateinisch ‚mitgeschrieben‘, wovon ein Autograph erhalten ist (ebd.). Die Freiburger Sammlung lateinischer Predigten Bertholds weist – wie bei Raoul – volkssprachliche Wörter auf. Die Funktion dieser Wörter ist noch ungeklärt. Diese Sermones waren nicht Vorlage der deutschen Predigten. Daß sie auf Mitschriften zurückgehen, ist mit diesem Hintergrund möglich, dennoch ist es wahrscheinlicher, daß die Freiburger Predigten ebenfalls aus den lateinischen Rusticani-Sammlungen von einem unbekanntem Bearbeiter außerhalb des hier untersuchten Franziskanerkreises ausgearbeitet worden sind (s. Anhang A.ii.3).

die deutschen Texte, welche eine solche Nähe zu suggerieren versuchen, aber insofern eher ein Produkt der Schriftlichkeit seien.⁴⁴ Es muß immer wieder betont werden: Die mündliche Predigt, d. h. wie Berthold wirklich predigte, bleibt unzugänglich. Die deutschen (und natürlich auch die lateinischen) Predigten sind der Schriftkultur zuzurechnen und ihren spezifischen Gebrauchszusammenhängen. Letztere erklären viele Unterschiede zwischen volkssprachlichen und lateinischsprachigen Texten. Die Frage, wie und weshalb solche Texte entstehen, ist die eigentlich interessante Frage, und nicht Spekulationen über die Nähe zur Mündlichkeit.

Ich werde mich daher im folgenden ausschließlich auf die schriftliche Seite der Texte beziehen.

Bei den Texten Davids von Augsburg sind wir, da das lateinische Traktatwerk *De exterioris et interioris hominis compositione*⁴⁵ seit langem ediert vorliegt, in einer ungleich besseren Ausgangssituation als bei dem Verhältnis von lateinischem zu deutschem Berthold-Werk. Die deutschen Traktate, welche unter dem Namen Davids von Augsburg überliefert sind bzw. diesem zugeschrieben werden, lassen sich mit dem Kriterium ‚Authentizität‘ ebensowenig differenzieren. Traktate, die in stärkerem Maße von *De compositione* abhängen, wie etwa die ‚Sieben Vorregeln der Tugend‘ und der ‚Spiegel der Tugend‘, weisen als volkssprachliche Bearbeitungen durchaus eine eigenständige, unabhängige Motivik auf, die sich nicht auf das lateinische Traktatwerk zurückführen läßt.

Des weiteren sind sowohl die ‚unauthentischen‘ als auch die ‚authentischen‘ Stücke stilistisch wie inhaltlich durchaus homogen,⁴⁶ mit Ausnahme der Traktate ‚Vier Fittiche‘ und ‚Offenbarung und Erlösung‘.

Die Untersuchung der Authentizität hat implizit die Leitfrage: Haben David und Berthold deutsch geschrieben? Diese Frage steht in dieser Arbeit nicht im Vordergrund, auf deren Widersprüchlichkeit sollte in diesem Zusammenhang jedoch hin-

⁴⁴ Vgl. R. Schnell, „Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft. Eine Fallstudie zu mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ehepredigten“, ders. (Hg.), *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1997, 145–175, hier S. 164. Näheres dazu in Kapitel ‚Habitualisierung von Praktiken‘.

⁴⁵ Fr. David ab Augusta OFM, *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*. Castigati et denuo editi a PP. Colegii S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas (= Quaracchi) 1899. Im folgenden kurz: „De comp.“.

⁴⁶ So gibt es einen Verweis zwischen einem mutmaßlich authentischen und einem unauthentischen Stück. Zumindest zeigt dies, daß die Texte als homogene Gruppe aufgefaßt wurden. In ‚Von der Menschwerdung Kristi‘ heißt es: „als ich vor gesprochen hân“ (398,27), dies bezieht sich m. E. auf den VII. Traktat (‚Unergründliche Fülle‘ – gilt als unauthentisch), vgl. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker I*, 371; dieser Traktat befindet sich in der Münchener Handschrift cgm 176 auch vor der als authentisch geltenden ‚Menschwerdung‘.

gewiesen werden. Für Berthold von Regensburg ist mit größter Sicherheit auszusprechen, daß er deutsch geschrieben habe, für die David-Traktate ist der Sachverhalt komplizierter.⁴⁷ Francis M. Schwab ist sich sicher, nachgewiesen zu haben,⁴⁸ daß David deutsch geschrieben habe, zugleich räumt sie ein, daß auch Schüler seinen ‚Stil‘ imitiert haben könnten.⁴⁹ Wie anhand meiner Arbeit ersichtlich sein wird, treten bestimmte Metaphern in den deutschen Traktaten prononcierter auf als in den lateinischen Vorlagen. Hier kann argumentiert werden, daß volkssprachliche Schriftlichkeit andere stilistische und rhetorische Mittel erzeugt – auch bei ein und demselben Autor – und daß diese Stellen auch von Bearbeitern und Schülern stammen können.

Die stilistischen Kriterien Schwabs gehören sicher zu den genauesten, welche an Davids deutsches Werk angelegt werden können. Dennoch ist der Erkenntniswert gering, betrachtet man die Varianz des Befundes,⁵⁰ die durch den jeweiligen Inhalt der Stücke erklärbar ist.⁵¹

Neuere Forschungspositionen optieren in diesem Zusammenhang dafür, die Überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen unbedingt mit *inhaltlichen* zu verknüpfen.⁵² Der Verzicht auf eine personale und historisch anbindbare Autorkategorie sollte nicht mißverstanden werden als postmoderner Blick mit Barthes und Foucault⁵³ auf

⁴⁷ Eine Zusammenfassung des Forschungsstands bietet Bohl, Geistlicher Raum, 81–86.

⁴⁸ Vgl. Schwab, Paternoster, 167.

⁴⁹ Vgl. Schwab, Paternoster, 137.

⁵⁰ Vgl. Schwab, Paternoster, 147–151.

⁵¹ Allein die ‚Sieben Vorregeln der Tugend‘ und der ‚Spiegel der Tugend‘ zeichnen sich durch stilistische und inhaltliche Nähe zum lateinischen Werk aus. Ob die Anzahl von trennbaren Zusammensetzungen („split compounds“), spezifischen Genetivkonstruktionen, Figuren und Serien, die zur Untermauerung der Abhängigkeit von David durch Schwab herangezogen werden, nicht auch thematisch bedingt sind, müßte wohl einmal gefragt werden. So treten die spezifisch David-typischen Komposita in ‚Kristi Leben‘ jedes zwölfte Mal auf, in ‚Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechts‘, welcher ‚Kristi Leben‘ enthält, dagegen jedes 63. Mal. Vgl. Schwab, Paternoster, 159. Die ‚Vier Fittiche geistlicher Betrachtung‘, nur in einer Berliner Handschrift überliefert, kommentiert Schwab dagegen überhaupt nicht. Dieser Traktat gilt somit als authentisch, obwohl er eine für David völlig untypische, höchst komplexe Disposition aufweist – Ruh zählt diesen Traktat im ²VL zu den nicht-authentischen. Fragwürdig ist auch, weshalb nach Schwab ‚Staffeln B‘ authentisch ist, obwohl dieser Traktat von der Überlieferung der anderen David-Traktate getrennt ist. Die in der Münchener Handschrift cgm 176 enthaltene ‚Staffeln A‘-Version für authentisch und dagegen die lateinische Fassung, – hier ist die Frage, ob dies die Vorlage oder eine Rückübersetzung ist – für nicht authentisch zu halten, ist dagegen m. E. gewagt. Vgl. hierzu auch Ruh, Art. ‚David‘, ²VL, Bd. 2, 55.

⁵² Vgl. z. B. die Dissertation von Freimut Löser: *Meister Eckhart in Melk. Studien zum Redaktor Lienhart Peuger*. Mit einer Edition des Traktats „Von der sel wirdichait vnd aigenschafft“, Tübingen 1999 (= Texte und Textgeschichte; 48), Würzburg, Univ., Diss., 1999, überarb. Fassung. Hier gilt aber, daß Untersuchungsergebnisse zu Eckhart-Texten sich nicht auf Redaktionen anderer Autoren/Redaktoren übertragen lassen. So wird in der Eckhart-Forschung davon ausgegangen, daß dieser deutsche Predigten und Traktate selber verfaßt und die deutsche Sprache für andere Ausdrucksmöglichkeiten gegenüber dem Lateinischen präferierte. Für einen solchen Umgang mit der deutschen Sprache gibt es bei David weniger Anzeichen.

das Mittelalter und Verflüssigung überlieferungsgeschichtlicher Philologenarbeit. Für die Zeit vom 12. bis 15. Jahrhundert ist sowohl ein Interesse an der „Verknüpfung eines Textes mit einem Namen“ als auch an einer „Marginalisierung des Autors“ feststellbar.⁵⁴ In der Extremposition von Bernard Cerquiglini werden gar die Kategorien ‚Autor‘ und ‚Werk‘ für die Analyse mittelalterlicher Texte als ungeeignet abgelehnt.⁵⁵

Noch in der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen wird in einer Sentenz der Autorbegriff marginalisiert: „Frage nicht danach, wer etwas gesagt hat, sondern achte darauf, was gesagt wird.“ Nikolaus Staubach nimmt diesen Satz zum Anlaß, die in der Mediävistik seit längerem geführte Diskussion um Autorbegriff und ‚New Philology‘ kurz zu umreißen.⁵⁶ Mit Blick auf Sammel- und Miszellenhandschriften wirft er die Frage auf, ob die Problematisierung des Autor- und Werkbegriffs der ‚New Philology‘ und ein Fokus auf die „Varianz der Texte und die Kontingenz der Aufzeichnungs- und Gebrauchsakte [...] nicht doch zum Verständnis bestimmter Felder und Milieus mittelalterlicher Schriftlichkeit beizutragen vermag“⁵⁷. An die Stelle einer Autor/Werk-zentrierten Betrachtung müsse dann ein neues Leitinteresse stoßen, wie eine Geschichte der Produktionsbedingungen, Gebrauchsfunktionen, sozialer Wirkungsorte oder gar einer ‚textual community‘, wie sie sich im Zusammenhang mit der *Devotio moderna* anbietet.⁵⁸

Für das hier behandelte Textkorpus oberdeutscher Franziskaner soll daher statt auf konkreten Autoren und den ihnen zugeschriebenen Werken auf eine Überlieferungs- bzw. Produktionsgemeinschaft und das von ihnen verfaßte Korpus von Texten abgehoben werden. Im Gegensatz zu den modernen Devoten verfertigen die Franziskaner

⁵³ Z. B.: R. Barthes, *Die Lust am Text*, Frankfurt/M. 1974. M. Foucault, „Was ist ein Autor“, ders., *Schriften zur Literatur*, Frankfurt/M. 1988.

⁵⁴ Vgl. hierzu J.-D. Müller, „Aufführung – Autor – Werk. Zu einigen blinden Stellen gegenwärtiger Diskussion“, *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster*, hrsg. v. N. F. Palmer u. H.-J. Schiewer, Tübingen 1999, 149–166, insbes. 156–9. Wie Altmann und Ziegeler am Beispiel Seuse zeigen, sind Tendenzen etwa „an einem genuinen Interesse an der Vita eines Autors Seuse“ zumindest seit dem 15. Jahrhundert feststellbar, stehen jedoch in einem überlieferungsgeschichtlichen Prozeß. Sie stellen dar, wie es in der Geschichte der Überlieferung von Text und Bild bei ‚Seuse‘ zu einer allmählichen Identifikation von Buchnamen, literarischen Rollen und einer Autorfigur kommt. St. Altmann, H.-J. Ziegeler, „Vom ‚diener der ewigen Weisheit‘ zum Autor Heinrich Seuse. Autorschaft und Medienwandel in den illustrierten Handschriften und Drucken von Heinrich Seuses ‚Exemplar‘“, *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450*, hrsg. v. U. Peters, Stuttgart–Weimar 2001, 150–181

⁵⁵ B. Cerquiglini, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris 1989.

⁵⁶ Vgl. Staubach, *Text als Prozeß*, 251 f. u. Anm. 1.

⁵⁷ Staubach, *Text als Prozeß*, 253.

⁵⁸ Staubach, *Text als Prozeß*, 253 f.

die Bearbeitungen jedoch nicht für ihren eigenen Kreis als ‚textual community‘, sondern für betreute geistliche Gemeinschaften, Einzelpersonen aus dem Adel und Herren im Richteramt.

Im folgenden wird, weil neben *allen* David zugeschrieben Texten auch jene im ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘⁵⁹ untersucht werden, auf das ‚Authentizitätskriterium‘ verzichtet und der von Ruh vorgeschlagene Begriff ‚davidisch‘, analog dazu ‚bertholdisch‘, zur Charakterisierung der überlieferungsgeschichtlichen Herkunft dieser Prosatexte verwendet. An die Stelle von Authentizitätsnachweisen sollen in der Untersuchung inhaltliche Kriterien, nämlich die Denkbewegungen einer Produktionsgemeinschaft mit ihren Konzepten von Individualität und Gesellschaft treten.

1.4 Normative Literatur als Gegenstand der Mentalitätengeschichte

Kurt Ruh hebt hervor, daß durch die volkssprachliche geistliche Prosa der Augsburger Franziskaner der Laie „zum erstenmal entschieden und eindeutig angesprochen“ worden sei, er habe seine „ersten religiösen ‚Hausbücher‘“ erhalten und sei somit „zum ‚literarischen Faktor‘“ geworden.⁶⁰

Unter ‚Laien‘ muß man sich hierbei eine elitäre Gruppe adliger Frauen und Männer vorstellen, welche in einer ‚Grauzone‘ zwischen Kloster, Laiengemeinschaften und geistlicher Betreuung an Höfen zu verorten ist; ‚Hausbücher‘ eher repräsentativer Art waren nur zwei Handschriften der Berthold *X-Gruppe; auch von einem ‚literarischen Faktor‘ kann, angesichts der geringen Überlieferung – wenn man von den Rechtstexten absieht –, nur sehr vorsichtig gesprochen werden. Das Gebrauchsschrifttum der Augsburger Franziskaner spielte dennoch unzweifelhaft eine Rolle für den Ausgliederungsprozeß des Deutschen aus der lateinisch geprägten Schriftkultur,⁶¹ der an die Sozialgeschichte um 1300, insbesondere an eine Mentalitätengeschichte angebunden werden sollte.

Anhand normativer Literatur Schlüsse auf kollektive Einstellungen und Mentalitäten zu ziehen, ist nicht unproblematisch. Das ungewöhnlich ‚lebendige Bild‘ der Stadtbevölkerung, das wir anhand der Berthold-Predigten erhalten, lädt dazu ein, diese

⁵⁹ Der ‚Baumgarten‘ weist viele kleine Stücke auf, die wie die ‚Sieben Vorregeln‘ von Davids ‚De compositione‘ abhängen und stilistisch mit dem ‚authentischen‘ David-Stil konform sind.

⁶⁰ Vgl. K. Ruh, „David von Augsburg und die Entstehung eines franziskanischen Schrifttums in deutscher Sprache“, ders., *Kleine Schriften II*, Berlin–New York 1984, 58.

⁶¹ Zur Bedeutung der Sachliteratur in diesem Prozeß im allgemeinen: H. Kuhn, „Germanistik als Wissenschaft“, ders., *Dichtung und Welt im Mittelalter*, Stuttgart 1959, 70–90, hier: S. 71–73.

Texte an eine Geschichte der Mentalitäten anzubinden. In der Tat gab es hierzu in der Vergangenheit auch eine Reihe von interessanten Versuchen. So untersuchten von der Lühe und Röcke die Ständepredigt Bertholds,⁶² Weithase konzentrierte sich auf oralitätshistorische Aspekte.⁶³ Von mentalitätsgeschichtlicher Seite untersuchte Aaron J. Gurjewitsch das deutsche Werk Bertholds, um die ‚Stimme‘ des sonst selten dokumentierten einfachen Laien zu hören und die Modelle der mittelalterlichen Lebenswelt zu rekonstruieren.⁶⁴

Alle diese Ansätze lassen den Leser eher unbefriedigt zurück: Meinem Ermessen nach ‚hört‘ man nur eine einzige Stimme in der untersuchten Literatur – die Stimme von Franziskanern, gerichtet an einen ganz ausgewählten Laienkreis, den Adel, allenfalls noch an Angehörige des Patriziats. Keinesfalls sind die deutschen Predigten Quellen – wie noch zu zeigen sein wird – die direkt Aufschlüsse geben über ‚das Volk‘, ‚seine Praktiken‘ oder die ‚Stimme des Laien‘. Diese Konzepte sind zunächst einmal Konstrukte des Bearbeiters der Predigten, zweitens ein Produkt der gegenwärtigen Forschung.⁶⁵

Es bedürfte des Umwegs über die Überlieferungsgeschichte und der Rezeptionsgeschichte – wer schrieb für wen? – um dann im Fortgang die Abweichungen der deutschen von den lateinischen Texten zu untersuchen. Fragen zu Tradierung und Adressaten werden aus Gründen der Lesbarkeit im Anhang A behandelt, die Ergebnisse sind aber in die inhaltliche Untersuchung jeweils eingeflossen.

Die deutschen Predigten und Traktate richten sich an andere Adressaten und stehen in anderen Gebrauchszusammenhängen als ihre lateinischen Vorlagen. Wo sich die deutschen Predigten Bertholds von den lateinischen Vorlagen unterscheiden, etwa in den ‚Dialogen‘ des Predigers mit seinem ‚Publikum‘, ist nicht geklärt, ob die deutschen Texte in diesen Fällen als verlässliche mentalitätshistorische Quellen gelten

⁶² I. von der Lühe, W. Röcke, „Ständekritische Predigt des Spätmittelalters am Beispiel Bertholds von Regensburg“, *Literatur im Feudalismus*, hg. v. D. Richter, Stuttgart 1972, 41–82.

⁶³ Vgl. I. Weithase, *Zur Geschichte der gesprochenen deutschen Sprache*. 1. Bd., Tübingen 1961, 14–24.

⁶⁴ A. J. Gurjewitsch [Gurevic], A. Métraux, *Stimmen des Mittelalters, Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog*, Frankfurt/M. 1993. A. J. Gurjewitsch, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994. Ders., *Stimme Zeugen des Mittelalters: Weltbild und Kultur der einfachen Menschen*, Weimar–Köln–Wien 1997.

⁶⁵ Ein weiteres Beispiel: N. Bériou schreibt in ihrer Arbeit, „L’avènement des maîtres de la Parole“, zu den *Sermones ad status* und ihren *exempla*: „Avec les *exempla*, ces quelques séries de sermons modèles constituent à l’évidence, pour l’historien des sociétés, une mine inépuisable de scènes de la vie quotidienne – une source aussi précieuse, en son genre, que le sont, pour l’histoire de la démographie médiévale, les documents fiscaux.“ Das ist ein gewichtiger Satz innerhalb dieser hervorragenden Arbeit, der zum Widerspruch herausfordert: Ich würde hier nicht von Evidenz und Präzision sprechen. Diese Quellen verlangen – ebenso wie Urbare etc. – nach Interpretation und Kritik.

können. Es wurde oben bereits die Überlegung Schnells erwähnt, daß die lateinischen Sermones den tatsächlich gehaltenen Predigten Bertholds eventuell näherstehen könnten als die literarisch ausgestalteten deutschen Predigten.

Die Problematik stellt sich insbesondere bei normativer Literatur, wie Predigten, Traktaten und Rechtstexten: Natürlich ist es ein wichtiges Ziel, Genaueres über die Mentalität ‚des mittelalterlichen Menschen‘ erfahren zu wollen, insbesondere über die vom theologisch-philosophischen Diskurs in der Regel ausgeschlossenen ‚Laien‘. Eine mentalitätsgeschichtliche Betrachtungsweise, gerade in punkto Wandel des Individualitätskonzeptes im Mittelalter, wäre für eine Kritik moderner Auffassungen von Individualität⁶⁶ von größtem Interesse.

Leider ist die Predigt, wie selbstverständlich auch Rechts- und Klosterliteratur, als Quelle für mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen höchstens indirekt geeignet. Es handelt sich um normative Literatur, die eine ideale Welt aufscheinen läßt, die nicht unbedingt Korrelationen mit der tatsächlichen Wirklichkeit aufweisen muß. Inwiefern die Predigt Wandlungen in der Mentalität ‚widerspiegelt‘, wie weit und wie schnell sie sich den Bedürfnissen ihrer Gegenwart anpaßte, oder ob sie diesen gar vorausging, ist nur schwer zu ermitteln.⁶⁷ Das gilt nicht nur für das Thema Individualität, sondern auch für den Prozeß der Rechtskodifizierung. Konnte dieser in der Vergangenheit auch als ‚Verfallserscheinung‘⁶⁸ interpretiert werden, wird er heute

⁶⁶ Unter *Individualität* verstehe ich die Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit des jeweils einzelnen Subjektes (vgl. M. Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991, 9). Im Rahmen dieser Arbeit ist vor allem wichtig: insofern diese dargestellt und reflektiert werden, insofern der einzelne im Gegensatz zur Gesamtheit, der Gesellschaft, der Kirche gesehen wird. Es ist in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen worden, daß man den Menschen des europäischen Mittelalters nicht ohne weiteres Individualität oder das Bewußtsein von Individualität absprechen kann, da diese Sprachen benutzen, „die es nicht nur erlauben, sondern sogar erzwingen, ‚ich‘ zu sagen, zu denken und von dem zu unterscheiden, was nicht ‚Ich‘ ist“. Vgl. H.-G. Soeffner, „Typus und Individualität“ oder ‚Typen der Individualität‘? – Entdeckungsreisen in das Land, in dem man zuhause ist“, *Typus und Individualität im Mittelalter*, hrsg. v. H. Wenzel, München 1983, 11–44, hier S. 14. Es ist aber ebenso problematisch, dem mittelalterlichen Menschen Individualität zuzusprechen, da dieser im Rahmen der hier behandelten Texte nur Individuum sein kann in Beziehung zu Gott, der göttlichen Heils- und Gesellschaftsordnung. In dieser Bezogenheit ist Individualität greifbar und hebt sich paradoxerweise zugleich auf. Das mittelalterliche Individuum ist niemals ‚autonom‘ im Sinne des modernen Verständnisses. Vgl. für eine differenziertere Betrachtung insbesondere Kap. 4.4.

⁶⁷ Mit der Frage, auf welche Weise sich die Predigt der Mentalität ihrer Zuhörer anpaßte, beschäftigt sich D. L. D’Avray, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985, 259. D’Avray zitiert hierbei eine sehr frühe „quasi-mentalitätsgeschichtliche“ Arbeit, die das Problem schon vor 150 Jahren scharf beobachtete: M. Pattison, „Tendencies of Religious Thought in England 1688–1750“, ders., *Essays and Reviews*, London ²1860. Dort heißt es auf Seite 267: „The pulpit does not mould the forms into which religious thought in any age runs, it simply accommodates itself to those that exist. For this very reason, because they must follow and cannot lead, sermons are the surest index of the p[r]evailing religious feeling of their age.“ Es bleibe aber die Frage, so D’Avray, inwieweit sich einerseits die Mentalität der Adressaten den Predigten angepaßt habe und andererseits die Prediger den Mentalitäten ihrer Hörer. Vgl. D’Avray, *Preaching of the Friars*, 259.

⁶⁸ Vgl. zu letzterem K. v. Amira in: *WSB* 201,4–5 (1924), 5 f.; vgl. auch W. Trusen, „Die Rechtsspiegel und das Kaiserrecht“, *ZRG germ. Abt.* 102 (1985), 12.

im allgemeinen als Entstehung eines neuen Rechts-Bewußtseins gewertet. In viel stärkerem Maße kann ‚Individualität‘ als Möglichkeit/Bewußtwerdung und als Problem des 12.–14. Jahrhunderts aufgefaßt werden.

Die Frage, auf welcher Basis ‚Menschen des Mittelalters‘ ihre Handlungen begründeten, ist von großer Bedeutung, doch diese Ebene ist m. E. nicht zu klären, zumindest nicht für das 13. Jahrhundert, da die Quellenlage dies nicht zuläßt.⁶⁹

Wird Mentalität verstanden als „Bestand von Alltagswissen und die mehr oder minder bewußt eingeübten Handlungs- und Reaktionsschemata, die aus der Lebenspraxis *bestimmter sozialer Gruppen* erwachsen und mit deren Hilfe diese Praxis wahrgenommen, gedeutet, praktisch und emotional bewältigt wird“⁷⁰, dann gibt es für eine mentalitätengeschichtliche Arbeit ausreichend Material. Die hier ausgearbeiteten Konzepte, Deutungsschemata und Praktiken sind genau ein solcher „Bestand von Alltagswissen“, allerdings – einer *bestimmten sozialen Gruppe*, genauer: der oberdeutschen Franziskaner. Die Texte können somit als Dokumente gruppenspezifischer Mentalitäten aufgefaßt werden.

Damit normative Literatur an vortheoretischem Alltagswissen von *Rezipienten* teilhaben, es gar prägen kann, müßte bei den angesprochenen Individuen zumindest eine Möglichkeit und Bereitschaft vorliegen, das normative Angebot zu internalisieren. Für die hier behandelten Texte, die nur unzureichend in ‚Klosterliteratur‘ (für Franziskaner, Klarissen, Terziaren, Beginen) und in die in stärkerem Maße ‚weltliche‘ Kreise erfassende Rechts- und Predigtliteratur unterteilbar sind, ist diese Möglichkeit und Bereitschaft zur Internalisierung in unterschiedlichen Graden vorhanden:

Die ‚Klostertexte‘ dienten der Gemeinschaftslektüre, waren zum Teil aber auch private Lektüre für Ordensfrauen und -männer. Hier kann davon ausgegangen werden, daß eine starke Beziehung (Konformität) zwischen den normativen Texten und ihren Rezipienten vorlag. Diese Konformität wurde im Gebrauch der Texte über die Beachtung klösterlicher Tugenden erzeugt.

⁶⁹ Während das literarische Leben in Augsburg des 15. Jahrhunderts gut untersucht ist, sind das 13. und 14. Jahrhundert noch Desiderat – dies liegt jedoch an der außerordentlich dürftigen Quellenlage. J. Janota, W. Williams-Krapp (Hgg.), *Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts*, Tübingen 1995 (= *Studia Augustana*, 7). R. Kießling, *Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt*, Augsburg 1971 (= *Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg*, Schriftenreihe des Stadtarchivs Augsburg, 19).

⁷⁰ Definition von J.-D. Müller, „Aporien und Perspektiven einer Sozialgeschichte mittelalterlicher Literatur. Zu einigen neueren Forschungsansätzen“, *Kontroversen, alte und neue*, Bd. 11, hrsg. v. W. Vosskamp u. E. Lämmert, Tübingen 1986, 56–66, hier S. 62. Hervorhebung von mir, D. M.

Es bestand zwar offensichtlich ein großer Bedarf an volkssprachlicher Erbauungsliteratur um 1300, die Qualität der zu diesem Zweck bereitgestellten Texte unterlag jedoch weitgehend den Entscheidungen der Produzenten dieser Literatur und vor allem der Observanz. Im Falle der hier behandelten franziskanischen Literatur aus dem oberdeutschen Raum wird man diese Inhalte zwar als ‚erbaulich‘ ansprechen dürfen, doch war diese ‚Erbauung‘ nur in sehr begrenztem Maße spekulativ-mystisch-theologischer Natur.

Daß volkssprachliche ‚Erbauungsliteratur‘ ungefähr im selben Zeitraum auch ganz andere Qualität aufweisen konnte – und die Gefährdungen, denen diese Schriften ausgesetzt waren – zeigt deutlich die Produktion und Rezeption der volkssprachlichen Texte Meister Eckharts⁷¹ in Deutschland und der ihnen vorausgehenden Schriften von Marguerite Porete⁷² in Frankreich.

Bei Meister Eckhart kann, auch wenn dies nicht unumstritten ist, angenommen werden, daß er deutsch geschrieben hat, weil in der deutschen Sprache andere Ausdrucksmöglichkeiten ‚mystischen‘ Sprechens gegeben waren als in der lateinischen Fachsprache.⁷³ Für David oder gar Berthold gibt es – soweit ich sehe – in dieser Hinsicht keinerlei Anzeichen. Für die hier behandelten ‚Klostertexte‘ scheint im Vordergrund gestanden zu haben – auch dieser Punkt ist in letzter Zeit für andere Korpora zurecht bestritten worden⁷⁴ –, normative Texte in Volkssprache zu verbreiten, die die *cura monialium / animarum* (Klosterbetreuung und Seelsorge) unterstützten.

Im Rahmen der Rezeption der Rechts- und Predigtliteratur wissen wir noch nicht einmal, ob, und wenn, in welchem Umfang und wie diese Handschriften tatsächlich rezipiert wurden. Dies gilt insbesondere für die Rechtstexte, bei denen ich mich vor allem auf die chronikalischen Einleitungen und den Prolog zum Landrecht beziehe. Hier scheint die spärliche Überlieferung darauf hinzudeuten, daß zwar ein Interesse bestand, diese zu verfassen und zu verbreiten, aber seitens der Auftraggeber nur wenig Interesse angenommen werden kann, die *Einleitungen* auch in ihren Kodizes

⁷¹ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1963 ff. Vgl. auch: Meister Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. u. übers. v. J. Quint, München 1963.

⁷² Marguerite Porete, *Le mirouer des simples ames – Margaretae Porete, Speculum simplicium animarum*, éd. par R. Guarnieri / P. Verdeyen, Turnholti 1986 (= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis; 69). Margareta Porete, *Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik*. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von L. Gnädinger, Zürich–München 1987.

⁷³ Vgl. hierzu S. Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen–Basel 1993 (Bibliotheca Germanica; 30), 13 u. ö.

⁷⁴ Vgl. S. Bürkle, *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, Tübingen–Basel 1999 (= Bibliotheca Germanica; 38), Zugl. Aachen, RWTH phil., Diss. 1996.

sehen oder gar lesen zu wollen.⁷⁵ Während der Land- und Lehenrechtteil des ‚Schwabenspiegels‘ sicher das bei weitem erfolgreichste hier untersuchte Textkorpus ist, gilt dies nicht in gleichem Maße für die hier behandelten chronikalischen Einleitungen, insbesondere nicht für die ‚Prosakaiserchronik‘.

In dieser Arbeit steht die Rezeption lateinischer Texte – im Falle der Rechtstexte auch die Rezeption volkssprachlicher Vorlagen wie des ‚Sachsenspiegels‘ und der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ – durch die geistlichen Bearbeiter im Vordergrund. Auch wenn von Habitualisierung und Internalisierung die Rede ist, fragt diese Arbeit nach den Intentionen der Produzenten. Bei der Bestimmung des Einflusses normativer Literatur auf das Alltagswissen können im Rahmen dieser Untersuchungen Aussagen nur über den Klosterraum im weitesten Sinne getroffen werden.

Dies setzt meine Untersuchungen somit von Gurjewitsch ab: Im folgenden wird nicht das Alltagswissen des mittelalterlichen Menschen, sondern das *vor-theoretische Wissen einer klösterlichen, institutionalisierten Elite* behandelt werden.⁷⁶

1.5 Zum ordenspolitischen Interesse der oberdeutschen Franziskaner

Im Verlauf der Lektüre dieses Textkorpus sowie vor dem Hintergrund seiner Überlieferungsgeschichtlichen Eigenart wurde die Relevanz dieser franziskanischen deutschen Prosa für das literaturwissenschaftliche Konzept einer ‚literarischen Interessenbildung‘⁷⁷ bald deutlich. Joachim Heinzle, auf den dieser Begriff zurückgeht, widmete sich dabei auch der franziskanischen Prosa aus Augsburg.⁷⁸ Zwar kann man die hier verhandelten franziskanischen Gebrauchstexte nur im weiteren Sinne als literarisch betrachten, dennoch drängt sich auch im Rahmen der volkssprachlichen Produktion der Franziskaner die Frage nach dem ‚außerliterarischen Interesse‘ auf, nach dem *Movens* für Textproduktion, -rezeption und -förderung.

⁷⁵ Näheres dazu im Anhang.

⁷⁶ Gurjewitschs Frage nach dem Individuum im Mittelalter hat diese Arbeit jedoch maßgeblich motiviert und beeinflusst.

⁷⁷ Zur ‚literarischen Interessenbildung‘ von Joachim Heinzle vgl. seine Einführung und die Diskussionsberichte in: *Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposium 1991*, hg. v. J. Heinzle. Stuttgart–Weimar 1993. (= Germanistische Symposien-Berichtsbände; 14). Kontrovers vor allem der Beitrag von J.-D. Müller in diesem Band. Siehe auch die Diskussion des Begriffes ‚literarische Interessenbildung‘ in der Arbeit von Bürkle, *Literatur im Kloster*, 11–15.

⁷⁸ J. Heinzle (Hg.), *Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Band 2/2. Wandlungen und Neuansätze im 13. Jahrhundert (1220/30–1280/90), Königsstein/Ts. 1984, 89–103; ders., „Der gerechte Richter. Zur historischen Analyse mittelalterlicher Literatur“, ders. (Hg.), *Modernes Mittelalter: Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt/M. 1994, 266–294.

Liegt das Interesse im Falle der hier untersuchten normativen Literatur weitestgehend auf Seiten der Produzenten, also einer schreibenden Elite und einer angenommenen Verbreitungspolitik, liegt es auf Seiten einer dem Orden externen Institution oder Person (z. B. Fürsten, König, Papst), liegt dieses Interesse auf Seiten der Rezipienten und ihrer Verbreitungsmöglichkeiten? – Sind eventuell alle diese Fragen falsch gestellt, und muß man die auf Autoren, Personen und Institutionen zentrierte Betrachtung vielmehr aufgeben, zugunsten von Diskursen, die ‚sich entfalten‘ und wieder ‚vergehen‘?

Das Modell der literarischen Interessenbildung, das einen Mäzen als Quasi-Mitautor vorsieht, welcher ein Werk in Auftrag gibt und somit inhaltlich und formal mitbestimmt, ist vor allem in bezug auf Epik (Jan-Dirk Müller) und Vitenliteratur (Susanne Bürkle) als vereinfachende Betrachtung in Verdacht geraten.⁷⁹ Viele Brüche und Friktionen etwa in der Versepiik lassen divergierende (heteronome) Interessen erkennen.

In der franziskanischen Prosa kann für Teilbereiche des Textkorpus‘ angenommen werden, daß die Interessenbildung durch Förderer auf ein Minimum reduziert werden muß: In bezug auf die Rechtsbücher ist anzunehmen, daß möglicherweise weltliche und geistliche Richter, Schöffen und Städte eine Handschrift in Auftrag gaben und dabei bestimmten, ob und welche chronikalischen Einleitungen und welchen Artikelumfang der Kodex aufweisen sollte. Die Tendenz des Rechtsbuches, erkennbar z. B. an der unten (Kap. 2.3) geschilderten Zwei-Schwerter-Lehre, blieb von diesen Vorentscheidungen offenbar unberührt. Es spricht vieles dafür, daß die Berthold-Handschriften der *X-Gruppe zu Repräsentations- und Erinnerungszwecken angefertigt und an Adelskreise abgegeben worden sind. Entstehung und Auswahl der Texte lassen sich aus dieser Funktion nicht ableiten, es sind zugleich erbauliche Texte für den Laien sowie den Klosterraum.

Alle hier in Frage kommenden Handschriften sind, mit wenigen Ausnahmen bei den Rechtsbüchern, nicht illuminiert. Die David-Handschriften sind sehr kleinformatig und waren daher preiswerter in der Produktion. Für diese Privatlektüre und die großformatigeren ‚Baumgarten‘-Handschriften, die für Gemeinschaftslektüre (Tischlesungen) geeignet sind, ist am wahrscheinlichsten, daß mit der *cura monialium* Beauftragte für (Dritt-)Ordensfrauen und -männer, Beginen aus Kreisen des Adels oder Patriziats die erbaulichen Handsschriften abschreiben oder zusammenstellen ließen

⁷⁹ Vgl. Anm. 74.

oder diesen Kreisen immerhin Materialien zur Abschrift und Auswahl zur Verfügung stellten.

Für das gesamte Korpus bis auf die Ordensregeln gilt, daß Sammlungen / Konvolute voraussetzen sind, die für die jeweiligen Zwecke individuell als Vorlage zusammengestellt wurden. Mithin entziehen sich der Produktionsaspekt, die Motivation und Entstehung dieser volkssprachlichen Prosa inhaltlich weitgehend dem im engeren Sinne verstandenen Konzept literarischer Interessenbildung durch adlige Literaturförderer.

In jüngster Zeit wies Joachim Heinzle mehrfach auf die gattungsübergreifende Problematik dieses Textkorpus hin und gab der Forschung methodisch einen bedeutenden Anstoß.⁸⁰ Im Zuge seines Projekts einer Literaturgeschichte kam er zu der Erkenntnis: „Der historischen Analyse ist die Verabsolutierung des Gattungsaspekts allerdings nicht günstig“. Weiter schreibt Heinzle: „es müßten Strategien der Literaturgeschichtsschreibung entwickelt werden [... die] zeigen könnten, wie die Geschichtlichkeit von Literatur im wechselseitigen Bezug von spezifischen Eigentümlichkeiten der Lebenspraxis und spezifischen Eigentümlichkeiten des Mediums sich entfaltet.“⁸¹

Joachim Heinzle verfährt in einem Aufsatz so, daß er exemplarisch das Motiv des gerechten Richters gattungsübergreifend aufzeigt und auf die Bewegungen zwischen den Predigten Bertholds, den chronikalischen Einleitungen des ‚Deutschen-‘ und ‚Schwabenspiegels‘ und der Reimpaarpublizistik des Strickers⁸² hinweist. Er ordnet die Funktion der ähnlich lautenden Textstellen in den zentralen franziskanischen Gedanken des Friedens in der Gesellschaft ein.⁸³

Heinzle stellt die Texte darüber hinaus in den Kontext des gesellschaftlichen Wandels im 13. Jahrhundert, insbesondere der technischen Innovationsschübe, Ertragssteigerungen und Bevölkerungszunahmen. Ich werde unten zu zeigen versuchen, daß

⁸⁰ Vgl. die Literaturangaben in Anm. 78.

⁸¹ Heinzle, *Der gerechte Richter*, 268 und ders., „Wie schreibt man eine Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter“, *Deutschunterricht* 41/1 (1989), 27–40, hier S. 38.

⁸² Im ‚Schwabenspiegel‘ wurden neben den chronikalischen Einleitungen zwei Stricker-Bispiel in die ältesten Fassungen inkorporiert. Zur mendikantischen Predigt lassen sich ebenfalls Bezüge nachweisen. Strickertexte finden sich auch in anderen Rechtstextüberlieferungen (z. B. ‚Löwenberger Rechtsbuch‘). Vgl. hierzu den Verfasserlexikon-Artikel ‚Schwabenspiegel‘ von P. Johanek, ²VL, Bd. 8, Sp. 903.

⁸³ Vgl. Verfasserlexikon-Artikel ‚Schwabenspiegel‘ von P. Johanek, ²VL, Bd. 8, Sp. 903, sowie das Kapitel ‚Rechtsschrifttum‘ von Johanek in: *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, begr. von H. de Boor und R. Newald, Bd. 3, *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter: 1250–1370, Teil 2, Reimpaargedichte, Drama, Prosa*, hg. v. I. Glier, München 1987, 396–431, hier S. 413 f.

das Entstehen neuer Konzepte vom Individuum in der Gesellschaft (Kirche), anders als Heinzles Sicht, von diesen Prozessen unabhängig ist. Viele Aspekte lassen sich durch Rezeption lateinischer Texte erklären. Gerade hier zeigt sich deutlich, daß eine allzu rasche Anbindung von Literatur an ‚Wirklichkeit‘ nicht unbedingt die Motivation der Textentstehung und -verbreitung zu erklären vermag.

Nach Joachim Heinzle kann man die Publikationen der Franziskaner im 13. und 14. Jahrhundert als Versuch ansehen, ihrem Friedensgedanken, der sich großen Herausforderungen gegenüber sah, und ihrer Vision einer Integration der gesellschaftlichen Kräfte eine „Öffentlichkeit“ zu verschaffen, wodurch ein „institutionalisiertes Informationssystem“ notwendig wurde.⁸⁴

Besonders deutlich tritt dieser Sachverhalt bei den Rechtstexten hervor, welche von den Augsburger Franziskanern verfaßt und bearbeitet wurden. Eine Schlüsselfunktion bei der Umarbeitung und Verbreitung dieses Rechtsschrifttums soll, nach Heinzle und nach Johaneck⁸⁵, König Rudolf I. innegehabt haben, der den Bürgern von Augsburg gestattete, ein städtisches Statutenbuch anzulegen, und der die Friedenspolitik der Bettelorden unterstützte.⁸⁶ Durch ihre ‚Informations- und Öffentlichkeitsarbeit‘ wußten nach Heinzle die Augsburger Mendikanten unter Zuhilfenahme ihrer Predigten, Rechtsliteratur und Klosterliteratur, also sehr unterschiedlicher Gattungen, ihre Ordenspolitik zu verbreiten.

Die Gruppe, die ein eigenes Interesse daran hatte, volkssprachliche Prosatexte für den oberdeutschen Raum anzubieten, und die zugleich am kompetentesten für ein solches Projekt erscheint, waren zu diesem Zeitpunkt die Augsburger Franziskaner, zumal sie auf zwei bereits bestehende lateinische Prosakorpora zurückgreifen konnten: die Schriften Davids von Augsburg und Bertholds von Regensburg. Ferner hatten sie Verbindungen nach Magdeburg, dem wichtigsten franziskanischen Studienzentrum im deutschsprachigen Raum, insbesondere einem Studienzentrum für Rechtsliteratur. Die Franziskaner vereinten wegen ihrer Kontakte zum städtischen Bürgertum und zu rechtserfahrenen Personen Interesse und Kompetenz bezüglich der Kodifizierung des Kaiserrechts.

⁸⁴ Heinzle, *Der gerechte Richter*, 285.

⁸⁵ Vgl. Anm. 83.

⁸⁶ J. F. Böhmer, *Regesta Imperii VI, Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII, 1273–1313, 1. Abt.: Rudolf von Habsburg 1273–1291*, Neubearb. v. O. Redlich, Anhang C. Brühl, Hildesheim 1969 (= Verb. Ndr. der Ausg. Innsbruck 1898), Nr. 530.

Ein solches Ineinandergreifen von Ordenspolitik und Literaturproduktion in diesem franziskanischen Diskurs zu untersuchen, wäre ein wichtiger Beitrag zu einer kulturhistorischen Erforschung des 13. und 14. Jahrhunderts. Die methodischen Problemlösungen im Rahmen der Untersuchung und Darstellung dieser historischen Phänomene sind ein ebenso gewichtiges Desiderat. Sowohl die Forschung zum franziskanischen Friedensgedanken als auch zur Rolle des Franziskanerordens und ihres Generals Bonaventura im Verbund mit päpstlichen Intentionen und den Intentionen Rudolfs ist bisher weitestgehend rudimentär geblieben.

Es fehlen Vorarbeiten, die explizit ausführen, worin denn die spezifische Eigenart des franziskanischen Friedensgedankens überhaupt besteht. Weiter fehlen Quellen, die den Konnex zwischen diesen franziskanischen Vorstellungen und den politischen Vorstellungen (etwa Rudolfs) aufzeigen könnten. Allzuleicht ist man verleitet, die entsprechenden Texte in Kontexte zu stellen, die eigentlich mit Funktion und Inhalt des theologischen Diskurses nicht viel gemeinsam haben. Die von Heinzle konstatierten Beziehungen zwischen Lebenspraxis und Medium sowie dem Friedensgedanken lassen sich nicht unbedingt im *weltlichen* Bereich verorten. Dies gilt sowohl für den Friedensgedanken als auch für die Darstellung von Gesellschaft und insbesondere für die Praktiken, vor allem die hier herausgearbeiteten Tugendübungen.

Heinzle versucht den Mediencharakter dieser Literatur an die ‚tatsächlichen‘ gesellschaftlichen Verhältnisse rückzubinden, also an die oben genannten ‚Kontexte‘ wie wirtschaftliche Innovationsschübe oder Rudolfs Friedenspolitik. Ihn interessiert dabei, mit Verweis auf den ‚Zivilisationsprozeß‘ von Norbert Elias, das Verhältnis zwischen Soziogenese und Psychogenese. Das Problem mündet in der schon oft aufgeworfenen methodischen Frage, wie Korrelationen zwischen Text, ‚gesellschaftlicher Wirklichkeit‘ und einer gesuchten Mentalität, einem Habitus oder vorbewußten Dispositionen nachzuweisen sind. Heinzle schreibt hierzu: „Ich halte es für denkbar, daß sich der soziogenetische Prozeß, den wir als Ausbildung einer ‚Neuen Staatlichkeit‘ über die Analyse bestimmter Textsorten des 13. Jahrhunderts in den Blick bekommen haben, entsprechend an einen psychogenetischen Prozeß binden läßt.“⁸⁷ Joachim Heinzle zufolge internalisieren die Adressaten der franziskanischen Medien den Friedensgedanken, und qua Appell an das Gewissen, über Selbstzwänge, beginnt das moderne Individuum sich zu entfalten.

⁸⁷ Heinzle, *Der gerechte Richter*, 290.

Dies erscheint als Arbeitshypothese, um Zusammenhänge etwa zwischen neuer Frömmigkeit und Individualitätserfahrung zu untersuchen, zunächst plausibel. Der methodische Schluß von der Textebene zu Psycho- und Soziogenese bzw. auf einen Kontext im allgemeinen⁸⁸ ist jedoch problematisch, insbesondere wenn man von volkssprachlichen Predigten und Traktaten ausgeht.

Das letzte Kapitel dieser Arbeit wird kurz auf die Möglichkeit einer Entsprechung von mentalen und sozialen Strukturen, unter Bezugnahme auf Bourdieus Arbeiten, zurückkommen. Hier sollen Individualität und gesellschaftliche Ausdifferenzierung im Zusammenhang betrachtet werden mit dem Versuch einer religiös-normativen Zentrierung des hier untersuchten Korpus von Prosatexten.

Wenn Literatur der Auslegung bedarf, dann ist im Falle der Augsburger und Regensburger Literaturproduktion eine derartige interpretative Arbeit noch lange nicht an ihr Ende gekommen. Ein personengebundenes Forschen, die Frage nach Authentizität der Überlieferung und der Stimme des einfachen Volkes sowie mangelhaft reflektierte Schlüsse von Texten auf Kontexte und umgekehrt führten bislang in epistemologische Sackgassen.

1.6 Vorgehensweise

Aufgrund des skizzierten Forschungsstands und einer kritischen Auseinandersetzung mit den Vorarbeiten hat sich für die methodischen Zielsetzungen meiner Arbeit folgendes ergeben: Die Authentizitätsfrage der Texte soll für die Untersuchung in den Hintergrund treten. Statt zu untersuchen, ob einzelne Predigten und Traktate etwa Berthold von Regensburg oder David von Augsburg zugeschrieben werden können, soll das gesamte hier umrissene Textkorpus als Produkt einer Gruppe unbekannter Augsburger und Regensburger Franziskaner aufgefaßt werden.⁸⁹ Weiter soll kategorial zwischen Mündlichkeit, z. B. tatsächlich gehaltenen Predigten, und Schriftlich-

⁸⁸ In der Diskussion der (Literatur-)Geschichte der vergangenen Jahre hat sich als die wesentliche Aporie das Text-Kontext-Problem herausgestellt. Überblicke der vorangegangenen Diskussion in der Geschichtswissenschaft bieten: G. Scholz Williams, „Geschichte und die literarische Dimension. Narrativik und Historiographie in der anglo-amerikanischen Forschung der letzten Jahrzehnte. Ein Bericht“, *DVjs* 63 (1989), 315–392; P. Jelavich, „Poststrukturalismus und Sozialgeschichte – aus amerikanischer Perspektive“, *Geschichte und Gesellschaft* 21 (1995), 259–289; D. LaCapra und S. L. Kaplan (Hgg.), *Geschichte denken. Neubestimmung und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte*, Frankfurt/M. 1988 (= fw 7403); Chr. Conrad und M. Kessel (Hgg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart 1994 (= RUB 9318).

⁸⁹ Ausgenommen von der inhaltlichen Untersuchung sind, wie im Anhang A.ii.2 begründet, die Berthold-Teilsammlungen X^{II}, Y^I, Y^{III} (mit Ausnahme des Meßtraktats).

keit getrennt und nur letzteres hier untersucht werden. Rückschlüsse auf ‚Mentalitäten des Mittelalters‘ können allein für die Gruppe von Bearbeitern hergestellt werden. Umgekehrt muß der Nexus zwischen Literaturproduktion und Einflüssen außerliterarischer, sozialhistorischer ‚Wirklichkeiten‘ relativiert werden zugunsten einer differenzierteren Betrachtung des kirchlichen Diskurses als des eigentlich bedeutsamen Kontextes für die hier untersuchten Texte.

Als inhaltliche Zielsetzung sollen anhand dieser volkssprachlichen Literaturproduktion Sinnformationen herausgearbeitet werden, die das Denken strukturieren, das Handeln generieren bzw. Praktiken habitualisieren wollen. Dabei ist vor allem im Blick zu behalten, wie dies im Vergleich zu den lateinischsprachigen Vorlagen durchgeführt wird. Die Ergebnisse dieser Arbeit sollen einen Aspekt einer Mediengeschichte der Individualität beleuchten.

Diese Untersuchung wird sich von verschiedenen Seiten dem umrissenen Themenkomplex von gesellschaftlicher Ordnung und Konzepten der Individualität zwischen Latein und Volkssprache nähern. Zunächst wird der zentrale franziskanische Friedensgedanke näher untersucht werden. Die Thematisierung dieses Konzepts geschieht allerdings in den seltensten Fällen explizit über den Begriff ‚fride‘. Die weiteren Teile dieser Arbeit behandeln genau genommen die zwei großen Aspekte des Friedensbegriffs: gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen sowie Habitualisierung bestimmter Praktiken mit Hilfe von Texten. Im dritten Kapitel, ‚Ordnung der Gesellschaft‘, werden verschiedenste Deutungsschemata untersucht – Sozialmetaphern und Sozialhierarchien volkssprachlicher Texte im Vergleich mit ihren lateinischen Vorlagen. Das fünfte Kapitel, das das Verhältnis von Text und Praxis zum Thema hat, beschäftigt sich mit der gattungsmäßig sich differenzierenden Habitualisierung von Praktiken in Tugendübung, Katechese und Recht. Das vierte Kapitel – Gottes- und Welterkenntnis in Korrelation zu Selbsterkenntnis, Individualität und freiem Willen – bildet mit seinen Erkenntnisbegriffen die Schnittstelle der zuvor genannten beiden Sphären der Deutungsschemata und Praktiken. Ein letztes Kapitel versucht die gewonnenen Ergebnisse theoretisch zu fassen: Hier wird zum einen Introspektion im Kontext von ethischem Praktizismus in der Geschichte der Philosophie behandelt. Hier läßt sich eine Kontinuität von der Antike bis hin zur *Devotio moderna* feststellen, die ein anderes Licht auf die franziskanische Literaturproduktion wirft. Zum anderen wird gesellschaftliche Ausdifferenzierung und Individualität im Zusammenhang betrachtet mit Mediendifferenzierung bzw. -zentrierung im normativen religiösen Diskurs. Hier geht es abschließend um das ‚Doppelgesicht‘ normativer Literatur

als Ausdruck einer erneuernden religiösen Bewegung sowie in bezug auf ihre machtpolitischen Implikationen.

Ein Anhang zu überlieferungsgeschichtlichen Aspekten der Textkorpora und eine Bibliographie zum Thema dieser Arbeit bilden den Abschluß.

2. Frieden und Gerechtigkeit

Die Verknüpfung von Anrufung Gottes und Betonung des Friedens als eines obersten Wertes hat in Rechtsbüchern eine langwährende Tradition, die sich noch in der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland wiederfindet. Im ‚Schwabenspiegel‘, einem der ersten deutschen Rechtsbücher in der Volkssprache nach dem ‚Sachsenspiegel‘, wird diese Verbindung besonders betont. Die Stellen sind aus einem Traktat Davids von Augsburg und Predigten Bertholds von Regensburg entlehnt – und dieser Gemeinsamkeit soll im ersten Kapitel dieser Arbeit nachgegangen werden.

Auf die These, daß die Entstehung der oberdeutschen franziskanischen Prosatexte einerseits der Verbreitung von Ordenspolitik dienten und andererseits möglicherweise im Zusammenhang mit den Friedensintentionen Rudolfs von Habsburgs standen, ist oben bereits eingegangen worden. Daß bezüglich der Verbreitung der Rechtstexte ein Zusammenhang bestehen muß, zeigt schon allein die Anzahl der Rechtshandschriften im oberdeutschen, alpinen und böhmischen Raum.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, Ereignisgeschichte und Mentalitätsgeschichte anzubinden: Rudolf von Habsburg hatte engen Kontakt zu den Bettelorden. Rudolfs engster Berater, Heinrich von Isny, war Franziskaner.⁹⁰ Auch der Einfluß von bekannten Franziskanern, wie Berthold von Regensburg, und weniger bekannten an den Fürstenhöfen ist nicht zu unterschätzen.⁹¹ Nicht zuletzt hatte sich zur Entstehungszeit der volkssprachlichen franziskanischen Literatur einiges in bezug auf Rechtsprechung und Schriftlichkeit geändert, wie Hödl konstatiert:

⁹⁰ Vgl. hierzu Fr. A. Groeteken, *Die Franziskaner an Fürstenhöfen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Münster, Univ., Diss. 1915.

⁹¹ Von Berthold von Regensburg ist in den Annalen Hermanns von Niederaltaich überliefert, er habe sich 1253 mit Herzog Otto II. von Bayern in Burg Trausnitz getroffen. Dieser war exkommuniziert worden wegen seiner Heiratspolitik mit dem bereits exkommunizierten Friedrich II. Ottos Tochter Elisabeth wurde mit Friedrichs Sohn Conrad IV. vermählt, und dies stärkte die Verbindung der Wittelsbacher und Hohenstaufen. Bei dem Treffen zwischen Berthold und dem Herzog ging es sicher um den Zwiespalt, daß Otto einerseits den Regensburger Minoritenkonvent (zumindest die Gründung) finanziell unterstützte und gleichzeitig dem exkommunizierten Hohenstauffer nahestand. Ferner führte dies zu einer Spaltung zwischen Rat und Gemeinde von Regensburg und dem Klerus. Ausführlich geht diesem Punkt die Dissertation von Kaiser, *Sin and the Vices*, 9–12 nach. Obwohl Berthold grundsätzlich propäpstlichen Bestrebungen zuzurechnen ist, hielt dies die Chronistik des 16. Jahrhunderts (Hector Mülich zu Ulrich Fugger) nicht davon ab, Berthold als Gegner päpstlicher Entscheidungen und der Ablasspolitik hinzustellen. Vgl. Kaiser, *Sin and the Vices*, 44–46.

Allein die Tatsache, daß etwa um die Zeit der habsburgischen Machtübernahme in Österreich und unmittelbar danach durch die starke Einbindung gelehrter Juristen in das öffentliche Leben die das europäische Spätmittelalter bestimmende Durchdringung aller Lebensbereiche mit Recht und Schrift auch in Österreich Fuß faßte und sich die neue Dynastie sofort dieser Berufsjuristen bediente, vermag zu verdeutlichen, wie sehr diese Übergangsepoche die Weichen für auch in unserem Sinne moderne Entwicklungen stellte. Das landesfürstliche Regiment der habsburgischen Fürsten hat auch die ihm aus seinem alemannischen Herrschaftsbereich geläufigen Formen des Rechtlebens in einer von der Bevölkerung zunächst noch als fremdartig empfundenen Weise etabliert und für eine straffere Organisation des öffentlichen Lebens gesorgt, als man bis dahin gewohnt war.⁹²

Diese Juristen wurden sicher – sofern sie nicht aus Bologna kamen – an den Ordens-Rechtsschulen, wie etwa bei den Franziskanern in Magdeburg ausgebildet.

Insbesondere aus dem „habsburgischen Besitz in Schwaben, Elsaß und in den oberen Landen“ mußte ein „geschlossenes Territorium“ geschaffen werden⁹³, wozu ein einheitliches Rechtsbuch sicher beitragen konnte.

Als zweites Problem hatte sich die Schicht aus Ministerialen, Grafen und Hochfreien in Österreich erwiesen, die ihre Macht zur Zeit des Interregnums deutlich ausgebaut hatten. Ottokar hatte zur Festigung seiner Macht diese Entwicklung sanktioniert, dies wurde später in einem 1254 verfaßten Landfrieden befestigt. Die sogenannten *ministeriales Austriae* waren nun institutionalisiert, waren „obere Landesrichter“, *consiliiari per Austriam*. Später ging König Ottokar von dieser Regelung ab, was Rudolf wiederum zu nutzen wußte. Dafür mußte dieser den Landherren im Landfrieden von 1276 ihre Stellung wieder bestätigen. Diese Gruppe fiel bezüglich ihrer Stellung in der weltlichen Hierarchie aus dem Rahmen, da ihr Einfluß sich fast ausschließlich durch Verfügungsgewalt über Land und Leute auszeichnete.⁹⁴ Hödl faßt zusammen:

Das *regnum Ottocarianum* und die habsburgische Machtübernahme haben [...] die Weiterentwicklung der Landesverfassung und den Ausbau des Dualismus zwischen Landesfürsten und Ständen, das sind im 13. Jahrhundert die erwähnten *ministeriales Austriae* gewesen, sehr gefördert und zur „Verstaatung“ der österreichischen Länder im Spätmittelalter wesentlich beigetragen. Fürderhin war ohne die *consiliiarii per Austriam* landesfürstliche Innen- und Außenpolitik auf Dauer nicht mehr erfolgreich zu betreiben. [...] auch bei familiären, aber politisch sehr

⁹² G. Hödl, *Habsburg und Österreich 1273–1493. Gestalten und Gestalt des österreichischen Spätmittelalters*, Wien–Köln–Graz 1988, 16.

⁹³ Hödl, *Habsburg und Österreich*, 28.

⁹⁴ Vgl zu den *ministeriales Austriae*: Hödl, *Habsburg und Österreich*, 30 f.

wirksamen Regelungen der Dynastie wie etwa bei Eheverträgen kam sie zum Tragen.⁹⁵

Diese Situation in Oberdeutschland, vor allem aber in Österreich kann die Verbreitung des Kaiserrechts, des ‚Schwabenspiegels‘, in diesen Regionen erklären ebenso wie die Notwendigkeit, in den chronikalischen Einleitungen und im Landrechtsteil des ‚Schwabenspiegels‘ vorbildliches Herrscherverhalten zu zeigen und zu fordern. Auch die vielen Appelle an die Herren in den nicht so erfolgreichen deutschen Predigten Bertholds können sich so erklären.

Inhaltlich lassen die Rechtsbücher nicht auf direkte Zusammenhänge zwischen weltlichen und theologisch-geistlichen Intentionen schließen. Im Gegenteil, deutlich läßt sich ein Nebeneinander zweier Diskurse unterscheiden: Zum einen das des (Gewohnheits-)Rechts und zum anderen ein theologisches System in den Einleitungen und Prologen. Das theologische hat introspektiveren Charakter und einen stärkeren Appellcharakter an das Individuum. Das hier zunächst als Verdacht bei der ersten Lektüre aufgefallene soll nun in Folge genauer untersucht werden. Dabei soll zunächst Klarheit bezüglich der verschiedenen Friedensbegriffe geschaffen werden, um dann zu dem verwandten Begriff der Gerechtigkeit sowie anderen Rechtsaspekten überzugehen.

Letztlich kann das zunächst als zentral angenommene franziskanische Friedenskonzept nur ein Baustein sein, eine als ideal vorgestellte Gesellschaft und die Problematik des Individuums in ihr oder ihr gegenüber zu thematisieren. Die Kapitel 3 bis 5 zur gesellschaftlichen Ordnung, zu Deutungsschemata und Hierarchiemodellen sowie zu den Praktiken knüpfen unmittelbar an das hier zum Frieden gesagte an.

2.1 Frieden

2.1.1 Friedensgedanke und Sendungsbewußtsein

Das *franziskanische* Friedensmotiv zu untersuchen, insbesondere die Verwendung des Begriffes in volkssprachlicher Literatur des 13. Jahrhunderts, ist eine komplexe Aufgabe. Neuere Studien erleichtern zwar den Zugang zum mittelalterlichen Friedensbegriff erheblich,⁹⁶ bisher mangelt es jedoch an Darstellungen zum franziskani-

⁹⁵ Hödl, Habsburg und Österreich, 32.

⁹⁶ Vgl. A. Hagenlocher, *Der guote vride*, Berlin–New York 1992 (= Historische Wortforschung; 27), zugl. Berlin, TU, Habil.-Schr. 1987, sowie St. Hohmann, *Friedenskonzepte. Die Thematik des Frie-*

schen Friedensgedanken.⁹⁷ Die vorliegende Studie kann zumindest das Konzept einer regional und zeitlich begrenzten Gruppe erschließen.

Die Friedensbegriffe im deutschen Mittelalter haben sich aus zwei Strängen gebildet: der germanischen Tradition⁹⁸ und der für das Mittelalter bedeutenden lateinischen Entwicklung der *pax*-Begriffe, in Anknüpfung an antik-weltliche sowie geistliche Konzepte – *pax temporalis* und *pax spiritualis*. Diese Stränge werden in der Forschungsliteratur gerne zusammengeführt, doch möchte ich auf ihrer Diversität für das 13. Jahrhundert beharren,⁹⁹ die mit der funktionalen Ausdifferenzierung¹⁰⁰ von *sacerdotium* und *regnum* offensichtlich wird: Während die germanische Tradition Frieden (*fride*) als zeitweiligen Zustand des Aussetzens von Gewalttätigkeit und als Schonung versteht, – häufig in Kombination mit Sühne (*suone*) als endgültiger Wiederherstellung der gebrochenen Rechtsordnung¹⁰¹ – bedeutet *pax* in der lateinisch-christlichen Tradition mehr: Sie ist *kosmologisches Ordnungsprinzip*, konnte bereits bei Ambrosius (339?–397) den „zeitenthobenen Frieden der menschlichen Seele in Gott“ (*pax aeterna*) bedeuten.¹⁰²

dens in der deutschsprachigen politischen Lyrik des Mittelalters, Köln–Weimar–Wien 1992 (= Ordo; 3), zugl. Wuppertal, Univ., Diss. 1991.

⁹⁷ D. Berg, „Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum, insbesondere des Franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert“, *Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom „finsternen“ Mittelalter*. Festschrift für L. Hödl zum 60. Geburtstag, hg. v. M. Gerwing u. G. Ruppert, Münster 1985. Die Arbeit reflektiert den Forschungsstand und geht erheblich darüber hinaus. Eine Monographie zu diesem Themenkomplex ist von einem Franziskaner geschrieben, H. von der Bey OFM, *„Der Herr gebe dir den Frieden!“ Impulse für eine frühfranziskanische Friedenstheologie und deren Aktualisierung*, Werl 1990 (= Bücher franziskanischer Geistigkeit; 33).

⁹⁸ Seit dem 11./12. Jahrhundert geht dieser eine Verbindung ein mit der aus Südfrankreich stammenden Gottesfriedenbewegung. Diese ist ursprünglich religiös motiviert, bleibt jedoch in erster Linie Sache der königlichen Gewalt. K. Kroeschell, *Deutsche Rechtsgeschichte 1 (bis 1250)*, Opladen ¹⁰1992, 184 f.

⁹⁹ An dieser Stelle muß auf die Übersetzungsproblematik hingewiesen werden. Die Unterscheidung zwischen der *Pax temporalis* und der *Pax spiritualis* verschwimmt, sofern in der volkssprachlichen Literatur beides mit *vride* übersetzt wird, einem Wort, das stark durch die germanische Tradition besetzt war: Somit kann *vride* dreierlei bedeuten. Dennoch versuche ich zu zeigen, daß es sich nicht um einen „Annäherungsprozeß“ von *pax* und *vride* handelt, sondern daß der Friedensbegriff in der hier verhandelten religiösen Literatur einen anderen, weiteren Gebrauchs- und Bedeutungshorizont aufweist als in der Chronistik und höfischen Literatur. Dies möchte ich Janssens „strenge[r] Entsprechung von ‚fride‘ und ‚pax‘“ im Spätmittelalter (Janssen, Friede, 544) mit Albrecht Hagenlocher entgegenhalten. Hagenlocher spricht demgegenüber von einem „langen Annäherungsprozeß“ (S. 67). Er weist zurecht darauf hin, daß auf „spezifische Zusammenhänge“ zu achten sei und auch der lateinische *pax*-Begriff immer wieder starken Veränderungen ausgesetzt und sehr vielschichtig ist. Aus seiner Arbeit geht hervor, daß sich in der höfischen Literatur und der Stadtchronistik (Gottfried Hagen) andere Friedensbegriffe herausbilden als in der religiösen Literatur – er verfolgt den *idealen* Friedensbegriff – und daß diese von einem ‚Annäherungsprozeß‘ somit nicht der komplexen Wirklichkeit des volkssprachlichen Schrifttums entspricht. A. Hagenlocher, *Der guote vride. Idealer Friede in deutscher Literatur bis ins frühe 14. Jahrhundert*, Berlin–New York 1992 (= Historische Wortforschung; 2).

¹⁰⁰ Dazu mehr im Schlußkapitel 6.3.

¹⁰¹ Vgl. W. Janssen, Art. ‚Friede‘, *GG* 2, 546.

¹⁰² Vgl. Janssen, Friede, 543–45. Schon Cicero verwendet den Begriff *pax* im Zusammenhang mit dem Ideal der inneren Harmonie des Menschen. Vgl. Hagenlocher, *Der guote vride*, 76 und Anm. 42.

Auf die Bedeutung der Begriffe von Gerechtigkeit–Friede–Christlichkeit für das weltliche Mittelalter muß nicht erst explizit hingewiesen werden. Wohl jedoch auf die beiden Bereiche des christlich-theologischen Verständnisses im Unterschied zur weltlich-germanischen Tradition. Friede als Rechtssicherheit war im Mittelalter zu gewährleisten durch die Rechtsgemeinschaften vom Hausverband über Dorf- und Stadtgemeinschaften hin zum Land- und Königsfrieden. Selbst der Gottesfriede (*Treuga Dei*) als ursprünglich religiös begründete Waffenruhe, vor allem für Sonn- und christliche Feiertage, ist in diesem Kontext nicht zu verwechseln mit dem theologisch-kosmologischen bzw. seelischen Ordnungsprinzip.¹⁰³ Erstere Aspekte der ‚germanischen‘ Rechtstradition sind selbstverständlich Gegenstand von ‚Sachsen-‘ und ‚Schwabenspiegel‘ und der Stadtrechte. Der/die ‚Schwabenspiegler‘ haben darüber hinaus das kosmologische Friedensverständnis der christlichen Theologie (sowie ein Schöpfungslob aus den Berthold-Predigten) in die Vorworte des Landrechts und des ‚Buches der Könige‘ einfließen lassen.

Dieses theologische Friedensverständnis ist *nicht* in Haus-, Sippen-, Zunft-, Dorf- und Lehensverband gegliedert, sondern strenger *hierarchisch* geordnet. Augustinus ist der maßgebliche Gestalter dieses Konzepts. Er trennt zunächst die *civitas Dei* von der *civitas terrena seu diaboli* und setzt seinen Friedensbegriff gegen die vergängliche, weltliche *pax Romana* ab. Auch bei Augustinus sind *pax* und *iustitia* eng verbunden. *Pax* ist die *tranquillitas ordinis*; *ordo* bedeutet, daß jedes Ding an seinem Platz in der hierarchisierten Weltordnung steht, und dafür sorgt wiederum *iustitia* als Vermögen und Willen. Nur diese kann den echten, wahren Frieden gewährleisten. Hierbei ist der irdische Friede (bzw. Gerechtigkeit) immer unvollkommenes Abbild der *pax aeterna*.¹⁰⁴

Schon Augustinus Friedensbegriff ist mehrdimensional angelegt. Seine *pax*-Tafel¹⁰⁵ ist nach dem aristotelisch-stoischen Schema der Gesellschaftsstufen aufgebaut:

Augustinus’ *pax*-Tafel umfaßt den Frieden des Körpers, der irrationalen und der rationalen Seele sowie zwischen Seele und Körper, den Frieden zwischen dem sterblichen Menschen und Gott, den Frieden zwischen den Menschen, im Haus und in der *civitas*, schließlich den Frieden der himmlischen *civitas*, den wahren und vollkommenen und himmlischen Frieden.¹⁰⁶

¹⁰³ Der Gottesfriede (*Treuga Dei*) heißt zum Beispiel in der Überschrift zum § 248 des zweiten Landrechtsteils des Schwabenspiegels, Langform Z: „Der kaiserlich vride“.

¹⁰⁴ A. Augustinus, *De civitate*, XIX, insbes. c. 13 u. 12. Vgl. Janssen, *Friede*, 548 f., vgl. auch L. Hödl, Art. ‚Friede II. Theologisch‘, *Lexikon des Mittelalters* IV, 920.

¹⁰⁵ A. Augustinus, *De civitate Dei* XIX, 13.

¹⁰⁶ W. Huber, Art. *Frieden* V, *TRE*, 621.

Augustinus' Ausführungen zeitigten dezidierte ‚politische‘¹⁰⁷ Implikationen, nicht zuletzt bei den Bettelorden, insbesondere bei Franziskanern. In Kapitel 3 zeige ich, daß diese franziskanische Prosa, wie schon Augustinus, Elemente aus den Paulusbriefen aufgreift, wo *die* Gemeinschaftsmetapher des Christentums, die Metapher vom Körper und seinen Gliedern, verwendet wird. Darüber hinaus lassen sich bei den Franziskanern Argumente des ‚politischen Augustinismus‘ finden, welche die universale Machtstellung des Papstes propagieren. In Kombination mit dem nahenden Weltwandel und den Forderungen nach einer tiefgreifenden Reform der Kirche werden augustinische Argumente in franziskanischen Kreisen über Joachim von Fiore und die Joachimiten¹⁰⁸ aktualisiert.¹⁰⁹

Die Franziskaner verstanden sich – neben ihrem päpstlichen Auftrag – auch als Träger eines eschatologischen Auftrages, „als Modell der zukünftigen Geistkirche“¹¹⁰ im nahenden Zeitalter des Heiligen Geistes, in welchem die Mönche regieren. Dies gilt vor allem für die Spiritualen unter den Franziskanern, welche – *regulam spiritualiter observare* (*Regula bullata*, c. 10) – die Ordensregel präzise im Sinne Franziskus' beachten wollten. Franziskus, *alter Christus* durch seine Stigmata, galt insbesondere unter den Franziskaner-Spiritualen als die von Joachim prognostizierte Persönlichkeit, welche den ‚ersten Antichrist‘ besiegt.¹¹¹

Bonaventura erweiterte die augustinischen und frühfranziskanischen Friedensvorstellungen um den Aufstieg der Seele.¹¹² Dieser Frieden bleibt eng verknüpft mit ekstatischen Vorstellungen (*ecstatica pax*¹¹³), wie Gilson präzisiert.¹¹⁴ So verschieden

¹⁰⁷ Die Kategorie des ‚Politischen‘ ist für die Analyse eines religiösen Systems – wie sich im folgenden weiter herausstellen wird – im Grunde nicht angemessen, daher steht der Begriff in Anführungszeichen.

¹⁰⁸ Joachimitische Vorstellungen lassen sich auch in den lateinischen Predigten Bertholds nachweisen. Vgl. Schönbach, Studien IV, 4 f., und die im Anschluß daran abgedruckten zwei lateinischen Antichristpredigten Bertholds, RdD, Serm. 6 u. 9, aus dem Linzer Codex, ebenda bis S. 31.

¹⁰⁹ Vgl. W. Huber, Art. Frieden V, *TRE*, 621–25.

¹¹⁰ K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993, 463.

¹¹¹ Vgl. E. Pásztor, Art. ‚Joachim von Fiore‘, *Lexikon des Mittelalters* V, 486. L. Hödl, Art. ‚Friede II. Theologisch‘, *Lexikon des Mittelalters* IV, 921: „Das 3. Zeitalter des Geistes, dessen Anbruch er [Joachim] prophetisch verkündete, ist der Äon des universalen Friedens. In kritischer Relecture dieser Geschichtstheologie stellte Bonaventura OM in der *Legenda maior* Franziskus als den ‚Engel des wahren Friedens‘ vor, der auf dem Weg der Armut und Umkehr den Frieden stiftete.“

¹¹² Vgl. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986 (= RUB 8342), 350.

¹¹³ So Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Prol. 1. Siehe Hagenlocher, *Der guote vride*, 127 und Anm. 209. Diese extreme Auffassung trifft für Berthold, wie Hagenlocher bemerkt, nicht zu. Dies mag daran liegen, daß solche Positionen im allgemeinen nicht in volkssprachlichen Texten für Adressaten aus dem adligen Laienkreis vermittelt wurden. Bei David steht eine Extase – wenn überhaupt – erst ganz am Ende geistlicher Übungen. Vgl. Kap. 5 dieser Arbeit.

der Ordensgründer Franziskus und der spätere Ordensgeneral Bonaventura in bezug auf die Organisation des Ordens und die Wissenschafts- und Armutsauffassung dachten, so sehr ist die Friedenstheologie eine Gemeinsamkeit dieser beiden Protagonisten. „Der Herr hat mir geoffenbart, daß wir als Gruß sagen sollen: ‚Der Herr gebe dir den Frieden!‘“¹¹⁵ – so Franziskus’ Friedensgruß, zu Beginn und zum Ende seiner Predigten. Seine Suche nach einem ekstatischen Frieden und seine Trias franziskanischer Ideale, *Totus esse imitator Christi in omni perfectione virtutum; totus adhaerere Deo per assiduae eius contemplationis gustum; multas lucrari Deo et salvare animas*¹¹⁶, sind im Prozeß der Verfestigung des Ordens erhalten geblieben. Die Nachfolge Christi bedeutet Vervollkommnung der Tugenden und Gottesschau, aber auch die Rettung von Seelen, Predigt und Mission.¹¹⁷ Im Vordergrund steht der geistliche Zusammenhalt (*cohaerentia pacis*)¹¹⁸ und die Schau Gottes.

Die *cohaerentia pacis*, Augustinus verwendet den Begriff *concordia*, ist nicht biblischen Ursprungs, doch erinnert der ausgedrückte Sachverhalt an Eph 4,2 f.: *cum omni humilitate et mansuetudine / cum patientia / subportantes invicem in caritate / solliciti servare unitatem spiritus in vinculo*¹¹⁹ *pacis* – „Seid demütig, friedfertig und geduldig, ertragt einander in Liebe, und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält“. Diese Stelle wurde durch Franziskus in der ‚Regula non bullata‘ (17,15) und im zweiten Brief an die Gläubigen (56) aufgegriffen.¹²⁰

Die Tugendübungen, welche in Kapitel 5 anhand von David von Augsburg differenzierter dargestellt werden, bewirken in diesem Zusammenhang eine *Reinigung* der

¹¹⁴ Vgl. É. Gilson, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*. Übers. u. neu bearb. nach d. 3. franz. Aufl. von P. A. Schluter, Darmstadt 1960, 91 [Franz. Originalausg.: *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924].

¹¹⁵ L. Hardicke / E. Grau (Hgg.), *Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi*, Werl/Westfalen 1982 (= Franziskanische Quellschriften; 1), Testament, 23. Von der Bey weist darauf hin, daß es sich hierbei nicht um ein Schriftzitat handelt, vielmehr sei der Friedensgruß der „Grundtenor des Neuen Testaments“, von der Bey, Frieden, 17. Kajetan Esser zieht Thomas von Spalato als Zeugen heran, daß bereits 1222 in Bologna der Friede eine herausragende Rolle in der Predigtstätigkeit Franz’ von Assisi gespielt habe. K. Esser, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leiden 1966, 239.

¹¹⁶ Zitiert nach: Gilson, Bonaventura, 83. „Ganz Nachfolger Christi sein in der ganzen Vervollkommnung der Tugenden; ganz Gott anhängen, indem man ihn unablässig kontemplant; viele Seelen zu [bzw. für] Gott bekehren und retten.“ (eigene Übers., D. M.)

¹¹⁷ Vgl. Gilson, Bonaventura, 83.

¹¹⁸ Vgl. Gilson, Bonaventura, 50.

¹¹⁹ Dies ist im folgenden von Gilson etwas frei übersetzt, *vinculum* ist das Band. Vgl. übrigens hierzu den als unauthentisch geltenden David-Traktat ‚Von der unergründlichen Fülle Gottes‘: „Daz [i. e. ‚minne‘ als ‚lieber wille‘] ist *vinculum personis*, daz ist daz bant, daz dich von des vater herzen in unser vrouwen lîp twanc. Ez twanc dich in die krippe und an die siule unde an daz kriuze. Daz ist daz bant, dâ von alliu mîn twancsal in dich, gotlîchiu vrîheit, verwandelt wirt [...]“ (372,20–23)

¹²⁰ Vgl. von der Bey, Frieden, 29.

Seele, welche als *notwendige Vorbedingung* die dauerhafte Betrachtung Gottes ermöglicht; erst auf solche Weise gefestigt, kann der Franziskaner andere Seelen retten.¹²¹ Frieden ist ferner ein gestilltes Verlangen, welches sich erst nach Erfüllung der anderen Bedürfnisse eines jeden Menschen, Erkenntnis und Glück, einstellt und diese beiden Bedürfnisse vollendet.¹²²

Soviel zu der inneren, ekstatischen Verwurzelung des franziskanischen Friedensbegriffes. Wie sieht es aber nun mit der ‚staatlichen‘ Dimension aus? Weltlicher (innerstaatlicher) und durch Christus gestifteter Frieden sind nach Franziskus aufeinander bezogen:

Der Gottesstaat teilt zwar diese Bemühungen des Staates, transzendiert sie aber. Der Gottesstaat erschöpft sich nicht in rein innergeschichtlichen und innergesellschaftlichen Vorstellungen. „Der ‚wahre Friede‘ nimmt zwar in der irdischen Wirklichkeit seinen Anfang, wird jedoch erst jenseits der Todesgrenze und im Reich Gottes zur Vollendung kommen, dann nämlich, wenn der Mensch sein letztes und tiefstes Bedürfnis, das Bedürfnis nach Gott gestillt hat.“¹²³

Ein diesseitiges Moment des inneren Friedens wird allerdings im Rahmen der hier behandelten franziskanischen Prosa stärker hervorgehoben, als es das Zitat von der Beys an dieser Stelle deutlich macht: Bei jedem Engagement für einen Frieden in der Welt trägt der Franziskaner den von Gott geschenkten Frieden in sich, dieser ist somit individuell verankert, der Franziskaner muß ihn aber gleichwohl nach außen weitergeben: „Wie ihr den Frieden mit dem Munde verkündet, so und noch mehr sollt ihr ihn in eurem Herzen tragen.“¹²⁴ Die Verkündigung ist eine ‚Schnittstelle‘, durch die der persönlich geschenkte und individuell angenommene Frieden Gottes nach außen in die Welt treten kann.

Bernhard von Clairvaux hatte den Anspruch formuliert, mittels der *caritas* aktiv den Frieden zu wahren: *et omnia membra erunt in pace*.¹²⁵ Franziskus und im Anschluß an ihn die Franziskaner tragen diesen idealen Friedensbegriff aus dem Kloster in die ‚Welt‘ hinaus, unter anderem mittels des hier behandelten Schrifttums.

¹²¹ Vgl. vor allem Davids von Augsburg Erläuterungen zur tugendhaften Festigung als Voraussetzung fürs Predigen. De comp., I, XIII, 2, p. 17. Vgl. ferner Gilson, Bonaventura, 91.

¹²² Vgl. Gilson, Bonaventura, 107.

¹²³ Dies geht aus Eph 2, 14–17, wie von der Bey dies z. B. konstatiert, *nicht* eindeutig hervor. Von der Bey, Frieden, 24 f. Er stützt sich hierbei auf: A. Rotzetter, Impulse für eine Friedensstrategie bei Franz von Assisi. Theologische Einordnung und Aktualisierung: Missionszentrale der Franziskaner e.V. (Hg.), Berichte – Dokumente – Kommentare Nr. 17, Bonn 1983, 4.

¹²⁴ Hardicke/Grau, 3 Gef., 58.

¹²⁵ Vgl. Hagenlocher, Der guote vride, 78, dort auch das Bernhard-Zitat (‚sermones de diversis‘, XIX, 6).

Die beiden Seiten des Friedens, innerer Frieden und die Verkündigung des Friedens nach außen, repräsentiert diese Schriftlichkeit erstmals ausführlich in deutscher Sprache. Davids von Augsburgs deutsches Traktatwerk sowie der ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ scheinen eher von der inneren Seite zu sprechen, während die deutschen Predigten Bertholds von Regensburg und die Rechtsbücher eher die äußere Dimension thematisieren. Trennen läßt sich dies indes nie, da innerer Friede in der Klostersgemeinschaft durchaus gesellschaftliche Aspekte, nicht allein im Sinne einer Mikrogemeinschaft, sondern auch in bezug auf die Kirche als ganze aufweist, während in Predigt und Rechtsbuch gerade die zahlreichen Appelle an das Individuum zeigen, daß die Praktizierung gesellschaftlicher Ordnung über die jeweilige innere Einstellung des Individuums erfolgen muß.

Letztlich ergibt sich als Schlußfolgerung, daß der ‚weltliche Friede‘ nur eine relativ kleine Teilmenge des franziskanischen Friedensbegriffes abdeckt. Wie unten in Kapitel 3 noch deutlich werden wird, kann es den Franziskanern um die weltliche Ordnung nur insofern gehen, als es sich hierbei um eine *Teilmenge* der streitenden / triumphierenden Kirche handelt. – Ich möchte mitnichten in Frage stellen oder relativieren, daß die Franziskaner sich in verschiedenen Städten in ‚politische‘ Belange eingemischt haben; der Befund in den lateinischen Quellen läßt jedoch ein erheblich weitreichenderes Konzept erkennbar werden.

Von Schlichtungen wissen wir vor allem aus der einsetzenden Chronistik, für Augsburg etwa ab dem 14. Jahrhundert, in italienischen Communen bereits im 13. Jahrhundert. Auch viele mitteldeutsche Quellen, die Gudrun Wittek¹²⁶ untersucht hat, legen dies nahe. Nicht zuletzt gibt es auch Quellen zu Bertholds von Regensburgs Schlichtungsengagement, die Schönbach gesammelt hat. Dieser vergleicht Berthold in dieser Funktion gar mit Albertus Magnus, Bonaventura sowie Adam von Marsh (England).¹²⁷ Die herausgefundenen Parallelen zwischen weltlichem Frieden und franziskanischem Friedensengagement müssen jedoch relativiert werden. Nicht nur die franziskanischen *Friedensvorstellungen* erklären die Einmischung in politische Händel. Tatsächlich erleichtern gewisse *strukturelle* Voraussetzungen dieses Engagement jenseits ihres Predigtauftrags: Die Franziskaner *konnten* sich grundsätzlich einmischen, da sie nicht die *stabilitas loci* zu beachten hatten, die Klöster lagen mit-

¹²⁶ G. Wittek, „Franziskanische Friedensvorstellungen und Stadtfrieden. Möglichkeiten und Grenzen franziskanischen Friedewirkens in mitteldeutschen Städten im Spätmittelalter“, *Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit*, D. Berg (Hg.), Werl 1992 (= Saxonica Franciscana, Bd. 1), 153–178.

¹²⁷ Siehe Schönbach, Studien VII, 19 f.

ten in der Stadt und die Mönche konnten diese verlassen.¹²⁸ Sie standen dem Weltklerus schon deswegen entgegen, weil sie direkt dem Papst untergeordnet waren. Sie waren darüber hinaus nicht auf der Seite des vermögenden Klerus, wie auch Wittek¹²⁹ betont, weil die Franziskaner versuchten, Eigentums- und Besitzlosigkeit zu leben. In der hier behandelten franziskanischen Literatur ist aus gattungsspezifischen Gründen nicht von dieser explizit ‚politischen‘ Einmischung die Rede. Die Franziskaner wollten eher – auch mit den Rechtstexten – eine Reihe von Tugendbüchern („Spiegel“) schaffen, die Individuen dazu anleiten sollten, ihre Tugendhaftigkeit zu stärken und im christlich-kosmologischen Verständnis einen dauerhaften Frieden *der Kirche* zu gewährleisten.¹³⁰ Dies wird im folgenden genauer darzustellen sein.

2.1.2 Der innere Frieden

Die Stellen, welche explizit von Frieden handeln, sind im lateinischen Traktatwerk Davids von Augsburg, *De exterioris et interioris hominis compositione*¹³¹, häufiger als im deutschen, was in erster Linie am größeren Umfang des lateinischen Werkes liegt. Zu Beginn geht es um den Frieden, welchen man mit den Prälaten (Vorgesetzten) zu halten habe.¹³² Dieses Kapitel folgt nach einer Passage über den Gehorsam und gehört zu grundlegenden praktischen Anweisungen für Novizen.

In einem späteren Kapitel von *De exterioris hominis compositione* geht es um das Bewahren der inneren Ruhe im Streit, aber zugleich darum, daß der Seelenfrieden Voraussetzung dafür ist, andere zu bessern. Die ganze Passage bezieht sich auf das Verhalten des Franziskaners außerhalb der Klostermauern, in der Welt:

Per terram autem vadens, esto pacificus; cum socio nunquam contendas de aliquo, etiamsi tu melius vel plus sentis quam ipse vel iustius noveris; sed cito cede et tace in tranquillitate animae, quia in contentionibus raro aliquis emendatur. Cogita, quod, si tu in te pacificus non es, vix vel nunquam poteris alium pacificare sive placare. Incipe prius a te ipso, et tunc facilius alium corriges [...] Virtus enim vitio non docetur [...] (De comp., I, Cap. XXII, 3, p. 30.)

¹²⁸ Dies alles galt nicht für die Klarissen.

¹²⁹ Vgl. Wittek, Franziskanische Friedensvorstellungen, 163.

¹³⁰ Auch Dieter Berg hat in seinem Aufsatz „Franziskanischer Friedensgedanke“, 182, angemerkt: „Nur selten taucht in diesem Zusammenhang [in den *Opuscula* des Franz von Assisi] der Begriff pax auf, zumeist ohne direkten Bezug zur zeitgenössischen gesellschaftlichen Situation.“

¹³¹ Fr. David ab Augusta OFM, *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*. Castigati et denuo editi a PP. Colegii S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas (= Quaracchi) 1899. Im folgenden kurz: „De comp.“

¹³² De comp. I, Cap. III, ‚De pace cum praelatis habenda‘.

Gehst du über Feld, so bewahre den Frieden und streite nicht mit deinem Begleiter, auch wenn du viel mehr weißt, als er. Gib nach und sei mit der größten Seelenruhe still. Selten wird ja im Streite jemand eines bessern belehrt. Vergiss nicht, dass du kaum oder nie einen besänftigen kannst, wenn du nicht einmal in dir selbst die Ruhe herzustellen vermagst. Beginne zuerst mit dir, dann wirst du leichter einen andern bessern [...] Tugend lässt sich nicht durch Fehler [besser: Laster, D. M.] lehren [...]. (Villanova¹³³, 37)

Auch in dem Stück ‚Tertium est pacis cordis studere‘¹³⁴ geht es darum, Geduld im Umgang mit den Mitbrüdern zu üben. Diese Geduld wird in diesem Zusammenhang als Schild (*clypeus*) interpretiert, gegen die verbalen Wurfgeschosse (*iacula*) potentieller Feinde.¹³⁵ Der vorletzte Satz dieses Kapitel wird jedoch explizit:

Semper ergo muniti incedamus contra iacula verborum et ictus factorum adversorum, ut pacem, quam exterius non possumus in hac vita sperare durabilem, saltem intus per patientiam conservemus; [Es folgt noch Lc 21,19]

(Wir treten also (hoffentlich) immer gewappnet auf gegen die Wurfgeschosse der Worte und die Hiebe der feindlichen Taten, auf daß wir den Frieden, den wir äußerlich in diesem Leben nicht als dauerhaften erhoffen können, wenigstens inwendig durch die Geduld bewahren.) [eigene Übersetzung]

Hier treffen wir auf die oben schon thematisierte Differenzierung von äußerem und innerem Frieden. Der äußere soll angestrebt werden, ist jedoch wie bei Augustinus und Bonaventura niemals dauerhaft, ein innerer Frieden hingegen ist diesseitig erreichbar.

Diese Differenzierung von äußerem und innerem Frieden spiegelt sich in dem Aufbau des lateinischen Traktatwerkes *De exterioris et interioris hominis compositione*, hier wird der *homo exterior* vom *homo interior* unterschieden.¹³⁶ Der erste Teil dieses Traktatwerks, dem äußeren Verhalten des Menschen gewidmet, ist vor allem an Novizen gerichtet, während fortgeschrittene Ordensleute sich auch explizit inneren Übungen unterziehen dürfen.

Der höchste Frieden wäre nur unter Ausschluß jeglicher Störungen möglich, allerdings in dieser Welt, so David und Berthold¹³⁷ einstimmig, nicht einmal im Kloster.

¹³³ P. Th. Villanova O. M. Cap. (a. d. lat. übers. u. erg.), *Wegweiser zur christlichen Vollkommenheit. Von Bruder David aus Augsburg aus dem Orden der minderen Brüder* († 1272), Brixen 1902. Villanova übersetzte das Traktatwerk Davids anhand der kurz zuvor erschienenen Quaracchi-Ausgabe und ergänzte es durch eigene Texte und Bonaventura-Zitate, die er aber im Text kenntlich machte. Im folgenden kurz: „Villanova“. Nicht gekennzeichnete Übersetzungen sind von mir, D. M.

¹³⁴ De comp. III; De septem processibus, proc.V, Cap. XXII, p. 207 f.

¹³⁵ Die Stelle erinnert an: L. Annai Senecae ad Gallionem de vita beata (Vom glückseligen Leben), II. 3.

¹³⁶ Vgl. Hagenlocher, *Der guote vride*, 79.

¹³⁷ Vgl. den ‚Berthold‘ der Klosterpredigten weiter unten.

Es gilt also, sich hier in Geduld zu üben und den höchsten Frieden im Jenseits zu erreichen:

Ex caritate et humilitate nascitur virtus *patientiae*; haec ordinat nos ad fruitionem summae pacis. Nihil enim pati molestiae est pacem habere, quod fit duobus modis, scilicet aut nullam molestiam sentiendo, quod erit tantum in patria, aut molestias non moleste ferendo, [...] (De comp. III, proc. VI, Cap. XXXIX, 1. p. 251)

Aus der Liebe und Demuth entspringt die Tugend der Geduld, die uns zum Genusse des höchsten Friedens verhilft. Nichts Widriges leiden, heißt ja den Frieden haben. Dieses aber wird auf zweifache Weise erreicht, indem man entweder gar nichts Widriges erfährt, was nur im himmlischen Vaterlande der Fall sein wird, oder aber, indem man alles Widrige nicht mit Ungeduld erträgt. (Villanova, 303)

Durch die Tugendübung, im folgenden als Beispiel die Vermeidung von Neid, beginnt der geistliche Mensch den ewigen Frieden bereits im Diesseits:

Futuri enim domestici in domo Patris caelestis hic debent aeternae pacis foedus inchoare, quia, quanto hic ferventior dilectio, tanto illic iucundior fruitio aeternae pacis. (De comp. II, Cap. XXXVIII, 2., p. 127)

Wer einst im Haus des himmlischen Vaters Hausgenosse sein will, muß hier das Bündnis des ewigen Friedens anfangen. Weil, je glühender die Liebe hier war, um so angenehmer wird dort der Genuß des ewigen Friedens sein.

Welche Aspekte werden nun im deutschen Werk hervorgehoben? Dem David-Traktat VI, ‚Von der Erkenntnis der Wahrheit‘, zufolge ist Gott „âne alle wandelunge“ (365,26) und kann gleichsam als Friede bezeichnet werden: „Dar umbe heizestû der vride, wan voller vride ist niwan in dir selben. Dich ane sehen ist voller vride, haben dich ist volliu genuhtsam alles guotes, wan dû bist der volle brunne des übermæzigen guotes, dâ von elliu dinc guot sint.“ (365, 29–33).

Neben der *minne* fließen *vride* und *ruowe* aus Gott wie aus einem Brunnen. Der Friede Gottes kann darüber hinaus die Metaphorik von ‚Schutz und Schirm‘ annehmen. Der Friede sorgt (bei reinen Herzen) neben der *minne* für die Aufwärtsbewegung im Aufstieg hin zu Gott, wie der als unauthentisch geltende Traktat V, ‚Von der Anschauung Gottes‘, weiterführt:

dû bist umbe sie mit dem aller vridelîchistem schirme vor aller trüebesal unde vor aller unruowe (362,23–25); bî den reinen und aller getriuwesten herzen, under den niht arcwânes ist noch trüebesal noch deheinerlei unvride niwan vride unde minne unde vröude unde reinekeit und allerlei wünne. (363,8–11); bringe uns schiere mit dînem vride in dîn heimôte zuo dir selben und zuo dînem lieben vater und zuo dem himelischen gesinde. Âmen. (Schluß, 363,32–34).

Hier ist also die Reinheit, wie oben beschrieben, die Vorbedingung für den inneren Frieden. Die Schlußformel, im übrigen sehr ähnlich dem Schlußsatz der ‚vier Fittiche‘, welcher hier das Verb ‚ruowen‘ verwendet, bedeutet eine Bitte um Aufnahme in die friedliche Heimat Gottes. Diese ‚Rückkehr in die Heimat‘ kann sowohl in der *diessseitigen* Versenkung als auch nach dem Tode angestrebt sein.

In den ‚Sieben Vorregeln‘ und im ‚Spiegel der Tugend‘ wird der Friedensbegriff auf die klösterliche Gemeinschaft bezogen. Der vierten ‚Vorregel‘ zufolge soll man danach streben, „vridesam“ für sich selbst und gegenüber anderen zu sein (315,27 f.)¹³⁸; auch hier stoßen wir auf die Differenz von innen und außen: „die tievel müent uns innen, diu werlt ûzen. Innen müent uns bekorunge; ... Uzen müent uns widerwärtigi wort unde werc von den menschen“ (315, 31 f.).¹³⁹

In einer Stelle zur vierten der sieben ‚Vorregeln‘ wird hervorgehoben, daß Gott nur in eine friedlich geordnete, liebende Seele einzieht:

War zuo bite wir unsern hêrren, daz er kome zuo unserm herzen, sô wir im daz hûs vor verrûnen mit unvrîde unde mit unminne?¹⁴⁰ Er ist diu minne, und swer unminne haltet in dem herzen, der haltet gotes vînde; zuo den wil er niht geladen sîn in eine herberge. Sîn ruowestat ist in dem vrîde; swer denne mit unvrîde lebet, in des herzen mac er niht ruowe haben. *In pace factus est locus eius. Super quem requiescet spiritus meus, nisi super humilem et quietum etc.* Die wîle wir vrîde mit uns selben ha-

¹³⁸ Stöckerl, Br. David von Augsburg, 264, hat hier Parallelen zwischen dem ‚Baumgarten‘-Kapitel Cij und Davids ‚Vorregeln‘ (S. 315–7) festgestellt, die allerdings auch Unger für unzureichend hält (Unger, Baumgarten, 294, Anm 1). Das ‚Baumgarten‘-Kapitel Cij ist eine selbständige Gewissensintrospektion: „Du solt auch vnder wîlen dines herzen vrîde brechen durch dines ebenchristes vrîde. Innern trost vnd andaht solt dv under wîlen sumen durch vzzern vrîde, als sant Bernhart sprichet: Div swig ist gar gût [...]“ (10–12) [...] „Gein dir selben soltu ordenlichen leben vzwendich mit einem senften leben vnd mit vridesamen herzen. vridesam!“ (20 f.). Hier die Differenzierung zwischen äußerem Leben und dem Herzen. [Vgl. auch Kap. Cxviiij h, 14: „vnfridsam“.]

¹³⁹ Dazu die entsprechenden lateinischen Passagen bei David: „Diabolus suggerit animae interius prava consilia, mundus exterius ingerit materiam concupiscibilem ...“ (De comp., p.186,1); „interius pulasari vel exterius occupari“ (p. 205,27). Vgl. Einhorn, Innerlichkeit, 351.

¹⁴⁰ Hier treffen wir also zum zweiten Mal auf die Kombination von Friede und Minne, letztere (mit dem ihr übergeordneten Willenskonzept) gilt bei Meister Eckhart, in der dritten Pariser *Quaestio* und im ‚Paradisus animae‘, als die wesentliche Differenz der Franziskaner gegenüber den in erster Instanz nach Erkenntnis (*intellectus*) strebenden Dominikanern. Da jedoch von dem Redaktor der ‚Paradisus‘-Sammlung bei Eckhart (!) alle Stellen zur Minne emendiert wurden und der Minne-Begriff letztlich auf Bernhard aufbaut, aus dem Dominikaner wie Franziskaner und auch fast alle sonstigen schreibenden Frauen und Männer des 13./14. Jahrhunderts ziehen, halte ich die Minne (im Gegensatz zur Willenskonzeption) hier nicht für das leitende Konzept franziskanischer Prosa. Gleiches gilt übrigens auch für die durch Ps.-Dionysius angeregte, ordensübergreifend auftretende Brunnen- und Guß-Metaphorik. Vgl. zum ‚Paradisus anime intelligentis‘, den ²VL-Artikel, Bd. 7, Sp. 301. Vgl. zur Metaphorik: ‚brunnen‘ z. B. bei Mechthild von Magdeburg, Heinrich Seuse und Johannes Tauler – G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, Darmstadt 1966, 140–143; ‚giezen‘ z. B. bei Margaretha Ebner, Meister Eckhart – Lüers, *Sprache der deutschen Mystik*, 192. Vgl. auch die Stellen, die Egerding gesammelt hat in M. Egerding, *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*, 2 Bde., 1. Systematische Untersuchung, 2. Bildspender – Bildempfänger – Kontexte, Paderborn u. a. 1997, hier Bd. II, S. 137–147 und 254–269. ‚brunne‘ und ‚giessen‘ finden sich bei allen dort behandelten Autoren oft, insbes. bei Eckhart, Tauler, Seuse.

ben, sô mac uns ouch dehein ûzer unvrîde niht vil geschaden. Wir suln ouch den andern vridelich sîn, als wir des uns selben gern. (317,24–33)¹⁴¹

Im ‚Spiegel der Tugend‘ tauchen dieselben Begriffe wie in den ‚Vorregeln‘ auf. ‚Vrîde‘ (327,16) bezieht sich vor allem auf das klösterliche Gemeinschaftsleben: Konzentration auf die Dinge, die einen angehen (327,18), Verzicht auf Urteile über andere (327,22), Affektkontrolle in der Rede (327,31) und in Gebärden (330,16), Lachen und *ungebærde* (336,11 f.).¹⁴² Der Friedensgedanke wird hier aber mit einem Verweis auf das paulinische Körperbild¹⁴³ angereichert. Durch die soziale Verbundenheit im Körperschema hat der Unfriede Auswirkungen auf die *concordia* („einunge“):

[Sich des Übels enthalten ...] als des vrides gelider. *Kristus enim est pax nostra*. Swer den vride stœret, der sliuzet sich von der einunge, die diu lider mit dem houbete habent in des heiligen geistes vride. Jêsus Kristus ist unser houbet unde wir kristen sîniu lider. Swaz man dem vuoze tuot, daz ist dem houbete getân; swaz man dem kinde leides tuot, dâ betrüebet man die muoter mite. (339, 35–40) [...] Sô dem vuoze wê ist, sô söchent älliu lider mit im unde bleichent. Sô der munt izzet, sô werdent älliu lider kreftic [...] (340,3–5) [...] Ein gesundez lit übertreit daz sieche mit im unde lîdet ez gerner, denne ez iz verwurfe. Ich lîde gerner ein lamez bein, denne ichz lâze abe houwen. Sleht etewenne von geschicht ein hant die andern, si richet sich niht mit widerslahen, si sî denne töbic. Alsô suln sich mit einander halten diu gotes gelider hie mit den tugenden [...] (340,34–39)

Eine ähnliche, wenngleich kürzere Stelle – beide stehen im Gegensatz zu Mt 18,8 f. („Wenn dich deine Hand ärgert ...“) – finden wir in Bertholds 8. Klosterpredigt (Z 8)¹⁴⁴:

Daz ander, wir fulen auch leben mit vnferm gelichen vil minnechlich, vil fridlichen, reht alf sich habent div lider an dem libe gegen ein ander: Sni-det ein hant die andern, fî snidet hin wider niht, ftozet sich der fûz, daz auge ftozet *er* niht darumb vz.“ (36–41)¹⁴⁵.

¹⁴¹ Diesen Gedankengang (abgesehen von den zwei letzten Sätzen) und übrigens auch den lateinischen Satz kann man nicht auf den entsprechenden Abschnitt, der als Vorlage gilt (De comp., III, Cap. XXII, p. 207 f., ‚Tertium est pacis cordis studere‘), zurückführen.

¹⁴² Diese Aspekte sind in den Klosterpredigten Bertholds und der Klarissenregel ebenfalls zu finden, siehe weiter unten Kap. 5.1.3.

¹⁴³ I Cor 12,12, vgl. das Kap. 3.3.1 weiter unten.

¹⁴⁴ Ein Grund mehr zu vermuten, daß der deutsche David und die Klosterpredigten Bertholds ihren gemeinsamen Ursprung (möglicherweise in Regensburg) haben.

¹⁴⁵ Richter ist keine lateinische Vorlage bekannt, ferner konstatiert er: „Die Gliederung [von Z 8] entspricht teilweise Davids ‚Vorregeln‘ (Übereinstimmung der Punkte 2 – vgl. De comp. III, Cap. XXI – 3,4 und 5). Das weist mindestens darauf hin, daß dem Verfasser des einen Stückes das andere bekannt gewesen sein muß.“ D. Richter, *Deutsche Predigten (Überlieferungsgruppe *Z)*, München 1968. (= Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters; 5), 86 verzeichnet auch die Parallele Z 8, 39 f. mit David, ‚Spiegel der Tugend‘ (340,36 f.) und verzeichnet weiter eine Parallele Z 8, 46 f. („gotlichem ernft“) mit David, ‚Vorregeln‘, 318,1 f. („güetlichem ernste“).

In Bertholds Klosterpredigt Z 3 wird der Streit zwischen Schwestern im Kloster dialogisch behandelt. Eine Nonne leidet unter den Attacken ihrer Mitschwester und beschuldigt eine von ihnen: „Si hat mir einen stæin an min herze geworfen.“ Es handelt sich hier um eine dialogische Ausgestaltung der oben aus dem lateinischen David zitierten Stelle, die den Umgang mit den Wort-Wurfgeschossen der Mitmenschen beschreibt. Der Prediger fordert die Nonne listig auf, ihm den Stein zu zeigen, und weist sie darauf hin, daß Worte nicht Steine seien, und die Nonne Wortattacken friedlich ertragen solle: „[...] ich wolt dich wol lernen, daz dv mit in allen frid haft [...]“ (3,73 f.), ermahnt er sie.

Der ‚Baumgarten‘ präferiert dagegen den Begriff der Gerechtigkeit, auf den weiter unten ausführlicher eingegangen wird, dennoch umreißt der Friedensbegriff im Kapitel Cxlv sowohl die Innen-außen-Thematik als auch die Streit-Metapher¹⁴⁶:

Als der mût beginnet minnen div geistlichen vnd div himelischen dinch zehant, als er sich vlizzet, daz er sich von vzzern sachen innewendich zesamen habe, daz er niezen muge die suzen gesiht des innern vrides [...] (2–4) [...] Do daz gotes volch von Egipten lande wolte varn, do twanch si der chunich vil harter denne da vor. Da von ist durft daz der sel, div mit ganzem vliz nach dem ewigen frid werben wil, daz div gewarnet werde, daz si sich ze grozzem strit bereiten sol. Wan darumb, daz si ze den vrævden des ewigen vrides chomen muge, so muz si hie an allen zwivel mæingen strit der truricheit leiden. (11–16)

Im Kapitel Xxvij (‚Von der gerechtheit‘) geht es um die Einübung von Tugenden: Wer die Natur nicht mit Fleiß überwindet, solle es mit Schweigen und Sanftmut und Friede versuchen (49–51).

Letztlich läßt sich im Rahmen der davidischen Passagen, die explizit den Frieden thematisieren, festhalten, daß sie allein die innere Seite der Seelenruhe oder allenfalls, wie in der bertholdischen Klosterpredigt, die Bewahrung des individuellen inneren Friedens in der Kleingesellschaft Kloster thematisieren. Implikationen in bezug auf die Voraussetzung des inneren Friedens für die Mission oder Belehrung anderer, wie sie im *lateinischen* Traktatwerk Davids immerhin anklingen, lassen sich in den volkssprachlichen Texten nicht finden. Die Rezipienten verlassen die religiöse Gemeinschaft nicht (Klarissen) oder versuchen ein klösterliches Leben in der Welt zu imitieren (Tertiaren), und natürlich sind Klarissen wie Tertiaren und die meisten männlichen Franziskaner nicht mit Predigt oder Mission betraut – selbst letztere benötigen dafür einen expliziten päpstlichen und/oder bischöflichen Predigtauftrag.

¹⁴⁶ Die Streit-Metapher wird ausführlich behandelt in Kap. 3.3.2.

Albrecht Hagenlocher hat darauf hingewiesen, daß der Begriff des ‚inneren Friedens‘ vor Berthold in der volkssprachlichen Predigt – also im ‚Speculum ecclesiae‘, bei ‚Priester Konrad‘ und im ‚St. Georgener Prediger‘ – nicht auftaucht. Ferner konstatiert er, daß bei Berthold von Regensburg andere Akzente zu erwarten seien als bei David von Augsburg.¹⁴⁷ Auffällig sind jedoch – bei allen rhetorischen Unterschieden – die vielen Ähnlichkeiten.

Die Berthold-Predigt PS17 (‚Von dem fride‘)¹⁴⁸ ist vielleicht das thematisch ergiebigste Stück aus dem Textkorpus. Sie beginnt damit, daß nicht Reichtum und große Reiche angestrebt werden sollen, sondern das Königreich Gottes. Alle Menschen, und sogar die Tiere, sehnen sich nach Frieden. Stefan Hohmann sieht in dieser Stelle eine Anknüpfung Bertholds an Augustinus’ Friedenskonzept: „Die Anlehnung an die Deduktion des Friedenstriebes aller Lebewesen in der augustinischen Tradition ist offensichtlich [...]“¹⁴⁹ Ich habe oben bereits erwähnt, daß die Franziskaner häufig ‚politisch‘-philosophisch an Augustinus anknüpfen.

Der Prediger zählt zunächst allgemeine ‚Friedenstriebe‘ wie das Stillen von Hunger, Durst, Armut, Wärme-, Erfrischungs- und Schlafbedürfnis (236,24–237,3) auf. Dann wird auf die umfassenderen eschatologischen Funktionen verwiesen, die Christus eingenommen hat: Jesus sei seit seiner Geburt Friedensstifter, schon an seiner Krippe

¹⁴⁷ Vgl. Hagenlocher, *Der guote vride*, 80 f.

¹⁴⁸ Vgl. RdS 81, ‚De triplici pace‘, München clm 7961, 51vb. Der Sermon unterscheidet zunächst schlechte Menschen, die einen zeitlichen Frieden, und gute, die einen Frieden für die Ewigkeit anstreben. Als dreierlei verbotene Frieden werden unterschieden (*cum carne, homine et demone*). Im weiteren geht es um spirituelle Friedensbegriffe, auch um Frieden mit Prälaten etc., die alle an entsprechende Stellen bei David erinnern. Die Einteilung der deutschen Predigt ist in diesem lateinischen Sermon jedenfalls nicht zu finden. Als zweite Vorlage kommt in Frage: Leipzig Ms 497, fol. 231va–232vb, RdC 37, ‚De pace falsa et vera‘. Dieser Sermon erwähnt zunächst drei falsche Frieden (falsche Münzen), auch hier wird unterschieden: *cum carne, homine, diabolo*. Die ersten beiden Aspekte füllen nur eine Spalte, letzterer alleine mehr als zwei Spalten. Der Friede mit dem Teufel behandelt ausführlich die *avaritia*. Danach werden drei gute Frieden erwähnt. *Cum deo*, Zl. 13, nennt wie die deutsche Predigt den gefallenen Engel, aber nicht Adam. Der zweite Punkt, *cum carne*, wird nicht ausgeführt (2 Zl.); kurz wird der Friede mit dem Nächsten erwähnt, um auf den Nutzen des Friedens einzugehen. Textspruch und Exemplum der deutschen Predigt, zu schweigen von der ausführlichen Behandlung Salomons, sind in der lateinischen Vorlage nicht wiederzufinden, ebenso sind dialogische Stellen nicht nachweisbar. Der Sermon beginnt mit den Freuden des Himmels, jedoch läßt sich die umfangreiche Ausarbeitung der deutschen Predigt nicht aus der Vorlage erklären. Die deutsche Predigt handelt die zu haltenden und die ‚schlechten‘ Frieden zusammen ab, während die lateinische Vorlage zuerst gute, dann schlechte Frieden nennt. Die Disposition der Predigten unterscheidet sich somit. Predigt PS 49 (PS II, 127, 8) dagegen hat die Falschgeld-Metaphorik von der lateinischen Vorlage (RdC 37, 231va), verurteilt wie diese die Habgier und Frauen und erwähnt sehr kurz drei gute Frieden. Diese Predigt (PS 49) ist daher enger an Disposition und Inhalt der lateinischen Vorlage angelehnt. Zugleich haben beide deutsche Friedenspredigten die Gemeinsamkeit, daß sie das Gloria der Engel an der Krippe nennen (PS 17, 237, 10–19, PS 49, II, 126, 18–30; auch in ‚Schwabenspiegel‘-Vorwort b. Vgl. zur Y^{II}-Redaktion, der die Predigt PS 49 angehört, auch den Anhang A.ii.2.

¹⁴⁹ St. Hohmann, *Friedenskonzepte*, 59. Vgl auch A. Hagenlocher, *Der guote vride*, 82 und Anm. 67. Hagenlocher zitiert hier den augustinischen Satz: „nemo est qui pacem habere nolit.“ Augustinus, *Civ. Dei* XIX, 12, 3.

sangen die Engel bereits vom Frieden, und den Friedensgruß entbot er seinen Jüngern und allen Menschen. Eine Brücke zu Franziskus' Empfehlungen für die Predigt- und Missionstätigkeit wird bei Berthold allerdings nicht geschlagen:

Wan daz der almechtige got ûf ertrîche kam, daz tet er anders niht danne durch den fride: daz er einen fride gemachete under uns und under dem vater von himelrîche unde daz er úns einen fride gemachete. Dô sunge die engel ob der kripfen: ‚*gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus bonæ voluntatis*: dîn êre in der hœhe und allen den die dâ guotes willen sîn guot fride ûf erden.‘ Unde dô unser herre hie ûf erden gienc mit sînen jûngern, dô sprach er ze allen zîten zuo sînen jûngern und ouch zuo andern liuten: ‚*pax vobis*.‘ Daz sprichet: ‚der fride sî mit iu.‘ Unde dô er in erschein an dem ôstertage, dô sprach er aber zuo sînen jûngern: ‚der fride sî mit iu.‘ Wan eht alliu diu werlt niht anders begert danne frides, sô gebôt der almechtige got mit uns, daz wir den fride behielten, sît er sô senfte unde sô guot ist, daz unser desten mêr zuo dem himelrîche kômen. (237,7–22)¹⁵⁰

Diese naheliegende Verknüpfung des Friedens mit der Weihnachtsgeschichte findet sich sowohl in der *Y-Friedenspredigt PS 49, 120, 18–30, im ‚Schwabenspiegel‘-Vorwort b als auch in dem davidischen Traktat ‚Offenbarung und Erlösung‘ (Pf., ZfdA, 45,6–18). Diese Passage kann somit als zentral für das gesamte Textkorpus franziskanischer Prosa angesehen werden.

Im folgenden nennt Berthold „drîer hande fride“ (237, 22 f.). Die Teufel (vgl. *civitas [terrena seu] diabolo* bei Augustinus) wollen verhindern, daß das Himmelreich Gottes zu viele Einwohner bekommt, und die Christen daher von der Beachtung dieser drei Frieden abhalten.

Der erste ist der „fride mit gote“ (238,6). Hier wird der „ungehørsame engel“ angeführt, der „überhuop sich von sîn selbes willen unde brach den fride mit der hœhvert. Und alle die mit grôzer hœhvert umbe gênt, die sint sâ zehant fridebrecher [...]“ (238, 24–27). Ebenso ist der Sündenfall Adams ein Beispiel, wie der Friede Gottes verloren wurde. Jesus Christus kam, um mit Adams Geschlecht einen Frieden zu machen (238,20–22).

Die hier angeführten Stellen beziehen sich auf den Frieden im Himmelreich und im Paradies, welcher durch Ungehorsam und Überheblichkeit gestört wurde. Diese Beispiele sind also aus den theologischen Tugend/Laster-Katalogen entnommen.

Der zweite Friede ist der „fride mit dir selber“ (238,33), dies bedeutet genauer, „[...] daz der lîp sol mit der sêle vereinet sîn, daz der lîp niht begern sol swaz der sêle

¹⁵⁰ Schon die Tatsache, daß die entsprechenden Passagen aus der Vulgata für adliges Leserpublikum ins deutsche übersetzt werden, ist von großer Bedeutung. Im Praxis-Kapitel werde ich z. B. anhand der Meßpredigten und der Helbelingpredigten weitere Beispiele dafür aufzeigen.

schade sî.“ (240,25 f.). Dieser Aspekt, Einheit von Seele und Körper, wird im ‚Buch der Könige‘ sehr stark hervorgehoben.¹⁵¹ Darüber hinaus wird die Seele hier als Ursache für das Sündigen des Leibes aufgefaßt (240,35 ff.). Sünde geschieht aus Liebe der Seele zum Leib (241,7 f.), während „diu edele sêle: diu strîtet vaste wider“ (241,26).¹⁵² Hohmann konstatiert hierzu:

[...] ebenfalls augustinisch motiviert ist die Dichotomie zwischen Leib und Seele, die sich – positiv verstanden – im Friedensverhältnis des Menschen mit sich selbst äußert. [...] die ins Jenseits verweisende Ausrichtung der augustinischen *pax vera* ist nahezu vollständig in eine diesseitige Pflicht zur Verwirklichung des Friedens umgestaltet.¹⁵³

Diese ‚Dichotomie‘ von Leib und Seele soll überwunden und richtig als Einheit aufgefaßt werden. Eine Vorstellung vom Individuum als leibseelischer Einheit hatte sich im 13. Jahrhundert offenbar durchgesetzt.¹⁵⁴ Andererseits wird hier ganz deutlich, worin die Weiterentwicklung des augustinischen im franziskanischen Friedenskonzept besteht: Letzteres ist stark auf das Diesseits ausgerichtet, meint aber hier den Seelenfrieden im oben geschilderten Sinn, der im Diesseits begonnen, im Jenseits eingelöst wird. In die Welt getragen wird der innere Frieden durch die tatsächlich gehaltenen Predigten und das Medium Buch, bzw. das hier behandelte Korpus von

¹⁵¹ Das Leib-Seele-Schema taucht im ‚Buch der Könige‘ leitmotivisch auf. Joseph, den die Frau des Königs (eigentlich Potiphars, des Kämmerers Frau, Gn 39,2 u. 7 ff.) verführen will, entwindet sich dieser mit dem Satz: „mir ist besser das der lib uerlorn si den lib vnd sel mit ain ander.“ Ebenso prophezeit Helyas Achap, der sich Naboths Weingarten angeeignet hat, jenem sein Ende und konstatiert, daß dessen Leib und Seele verloren sind (Eckhardt [Hg.], Urschwabenspiegel, 194). Auch Susanna, von den lüsternen Richtern bedrängt, antwortet gegen deren Drohung vorbildlich wie zuvor Joseph: ‚Besser ich verliere den Leib, als Leib und Seele vor Gott‘ (Urschwabenspiegel, 202). Ferner erwähnt Art. 77, § 3, Deutschenspiegel (Urschwabenspiegel, 86a [73], S. 398): „so sol der leib also stæte sein. *daz dem pösem müte widerste. wan dev tugent für alle tugent get.* (kursiv: Freidanks Bescheidenheit, 54,4; vgl. Eckhardt/Hübner, Deutschenspiegel, Hannover 1933, S. 149) swer pösem wider ist. ein richter sol also stæt sein daz er seinen leib vnd sein gût sol wagen daz er daz rechte scherm.“ Das richtig erkannte Leib-Seele-Verhältnis gilt als der Antike überlegene christliche Erkenntnis. Die Platoniker kannten nicht den vollkommenen Frieden, welcher allein durch die Wiedervereinigung von Leib und Seele erreicht werden kann; sie kannten, wie Augustinus schreibt, den Glauben nicht, ohne den die Tugenden kraftlos sind (vgl. Gilson, Bonaventura, 120–122). Bernhard von Clairvaux war in seinem ersten großen Werk, ‚De gradibus humilitatis‘ (PL 182, 941 ff.) kommentierend an das siebte Kapitel der Benediktregel herangetreten. Die ‚zwölf Sprossen der Demut‘, die Bernhard mit Benedikt den Leser aufzusteigen auffordert, sind eine Leiter mit zwei Seitenstangen, Leib und Seele, die zur Liebe Gottes hinaufführt (vgl. Gilson, Bernhard, 112 u. Anm. 91). Während die Franziskaner die Ersetzung der Furcht durch Liebe weniger interessiert, ist die Einbeziehung des ganzen Menschen mit Leib und Seele bei der Demutübung ein Baustein, der von ihnen gerne übernommen wird.

¹⁵² Auch hier erscheint wieder der Streit-Gedanke, wie im ‚Baumgarten‘, vgl. dazu insbesondere Kap. 3.3.2. Vgl. auch Predigt 14, PS I, 199,5: „fridesamer strî“. PS 28 erläutert, daß der Friede Gottes kommt, sofern man seine Seele gut bestellt: „Dû solt getriuweliche mit grôzen zühten got an ruofen umbe daz dir dâ wirret an dîner sêle. Wan swenne dû mit rehtem riuwen dîne sêle besorgest, sô ist gotes fride an dir.“ 449, 6–8.

¹⁵³ Hohmann, Friedenskonzepte, 59.

¹⁵⁴ Vgl. C. W. Bynum, *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt/M. 1996, 149.

Tugendbüchern. Der innere Friede ist hier folglich nicht mehr allein als Konzept für Menschen im Kloster gedacht.

Der dritte Friede ist der „fride mit dīnem nēhsten“ (238,34 f.). Der Prediger lehnt hier einen falsch aufgefaßten Armutsbegriff ab und verweist auf die franziskanische Unterscheidung von Besitz und Gebrauch: Wer zwei Röcke hat, muß nicht einen abgeben (239,18–25). Ebenso wird die falsch aufgefaßte fleischliche Liebe, *amor carnalis*, „fride mit dem fleische“ – 239,4 und 248,14, von der wahren Minne unterschieden. Der richtig aufgefaßte Frieden mit dem Nächsten soll keine Aufforderung zur Unkeuschheit sein (239,30–240,4).¹⁵⁵

Der Prediger resümiert: „Daz ist der fride, dâ mite der unedel līp der edeln sēle volgen sol, unde sol ir gehōrsam und undertænic sīn. Daz ist der gotes fride. Sô ist daz des tiuvels fride, sô der unedel līp der sēle mit der sūnde an gesiget.“ (242,1–4). Es gibt neben dem göttlichen Frieden – gemeint ist nicht die *Treuga Dei* – auch den falschen, teuflischen Frieden. Diesen schließen die Ketzer (242,10 ff.), jene, die gegen den Heiligen Geist sündigen (243,16) und die Tag und Nacht sündigenden Habgierigen (243,26–244,36). Auch der dritte Frieden betont die Vermeidung von Lastern, übersteigerten Armutsvorstellungen, Unkeuschheit, Ungehorsam, Unglaube und Habgier.

Von der Friedenskonzeption her betrachtet unterscheiden sich die genannten Stellen nicht wesentlich von den oben geschilderten deutschen Traktaten ‚Davids‘ und des ‚Baumgartens‘. Die Unterscheidung ‚Friede mit Gott, mit sich selber, mit dem Nächsten‘ weist die lateinische Vorlage der Berthold-Predigten auf¹⁵⁶ und läßt sich bei David von Augsburg in *De comp.* (VII proc.) für die Tugenden Gottesliebe und Demut nachweisen.¹⁵⁷ Also geht diese Disposition weder ausschließlich auf mündliche Redesituationen noch auf ein Schema der lateinischen Sermones zurück, sondern ist auch im Rahmen von (lateinischen) Traktaten benutzt worden.

Hier verflüchtigt sich mit Blick auf die franziskanische Literatur die These von den ‚politischen‘ Implikationen des Friedensbegriffs. Nach Hohmann hat Bertholds Frie-

¹⁵⁵ Vgl. zu sozialen Aspekten des *amor carnalis* bei Bernhard von Clairvaux: Gilson, Bernhard, 118.

¹⁵⁶ Vgl. Anm. 148.

¹⁵⁷ Hugo von St. Viktor zugeschrieben ist die folgende vierteilige Differenzierung des Friedensbegriffes (Pax), welche stark an die zitierten Stellen von David und Berthold erinnert. Zwar übernehmen die beiden Autoren nicht die stufenweise Steigerung, jedoch die Einteilungen in inneren und äußeren Frieden, Frieden mit anderen, mit sich und mit Gott: „Quatuor autem sunt differentiae pacis multum necessariae religiosis. Est enim pax extra, pax inter, pax supra. Pax extra, ad saeculum; pax inter, pax inter fratres; pax intra ad seipsum; pax supra, ad Deum. Prima bona, secunda melior, tertia optima, quarta excellentissima.“ Migne, *PL*, 177 und 767A, der Anhang zu Hugo mit dem Titel, *De quadruplici pace claustrali*. Vgl. Hagenlocher, *Der guote vride*, 73.

deniskonzept keine politische Implikation, allenfalls „schimmert“, so Hohmann, „der Konflikt der Antagonismen *civitas Dei* und *civitas diaboli* durch“.¹⁵⁸ Von diesem Antagonismus ist, wie ich gezeigt habe, bei Berthold ganz deutlich die Rede.

Hagenlocher weist ergänzend darauf hin, daß Bertholds Friedenspredigten ‚psychologisierende‘ Elemente aufwiesen und einen sozialetischen Impetus, welcher gegenüber den kontemplativen Momenten nicht abgewertet, sondern ‚in aller Selbstverständlichkeit als die irdische Friedensform‘ akzeptiert und vertreten werde.¹⁵⁹ Hagenlocher kommt resümierend zu dem Ergebnis, daß eine Psychologisierung in der Literatur des 13. Jahrhunderts – seine überzeugendsten Stellen stammen von David und Berthold – unverkennbar sei.

Das heißt, daß die Markierung des *vride*-Begriffs nach den Gesichtspunkten von Macht und Recht, wie sie für die Verwendung z. B. in der höfischen Epik maßgebend ist, zurückgedrängt wird zugunsten ethischer und emotionaler Merkmale. Friede ist keine Sache der Machbarkeit oder der politischen Notwendigkeit, sondern der Gesinnung; und sie richtet sich nicht auf notfalls gewaltsames Durchsetzen eines Ordnungsprinzips, sondern auf Verwirklichung christlicher *caritas*. Friede als Folge dieser Gesinnung ist nicht ein Zustand der äußeren Stabilität, sondern des äußeren und inneren Wohlergehens [...].¹⁶⁰

Hier möchte ich mich uneingeschränkt Hagenlocher anschließen. Die Ebene ‚der Machbarkeit oder der politischen Notwendigkeit‘ mag die verbindende Gemeinsamkeit in den Friedensbemühungen Rudolfs von Habsburg und der oberdeutschen Franziskaner, die den ‚Schwabenspiegel‘ verfaßten und redigierten, gebildet haben. Dennoch ist diese Schnittmenge sehr klein. Hinter der Verwendung des *vride*-Begriffs in den franziskanischen Gebrauchstexten steht ein größeres Konzept, das auf einen inneren Habitus (Hagenlocher: ‚Gesinnung‘) abzielt und diese mit dem Handeln in der Welt bzw. der Kirche als gesellschaftliche Gesamtheit in Übereinstimmung bringen möchte. Es ist nicht die Befriedung konkreter Länder, die hier fokussiert wird, sondern es geht um den Kampf zwischen *civitas Dei* und *civitas diaboli*, für den konkrete Individuen gewonnen werden sollen: Die engere Beziehung des einzelnen zu Gott und die Stellung des einzelnen in der Ordnung der Kirche wird in Volkssprache, für einen Kreis adliger Damen und Herren thematisiert.

¹⁵⁸ Hohmann, Friedenskonzepte, 59.

¹⁵⁹ Vgl. Hagenlocher, *Der guote vride*, 81–83, Zitat S. 83.

¹⁶⁰ Hagenlocher, *Der guote vride*, 94.

2.1.3 Friede und Gerichtsgewalt

Ein stärker weltlich orientierter, aber zugleich theologisch geprägter Friedensbegriff tritt zutage, wenn man die Berthold-Predigten mit einbezieht, die nicht den Frieden bereits im Titel tragen oder explizit „fride“ behandeln. Ferner sollte der enge Verbund dieser deutschen Predigten mit dem ‚Schwabenspiegel‘, insbesondere dem ‚Buch der Könige‘, berücksichtigt werden. Genaugenommen sind die in fast allen *X-Predigten wiederkehrenden Appelle an die Habgierigen, Unkeuschen, Betrüger, Kuppler, Herren und Richter ein Anzeichen dafür, daß der gesellschaftliche Zusammenhalt (*cohaerentia pacis*) durch eigensinnige, sündhafte Handlungen gestört werden kann.

Eine ähnliche Dreiteilung wie in der Friedenspredigt findet sich in der Planetenpredigt Bertholds, PS 4, 55,32–57,28, unter dem vierten, Merkur gewidmeten Aspekt: Mercurius bedeute Mittler, daher sollen die Menschen „fride machen“. Auch hier werden drei Arten aufgezählt: zwischen den Menschen, zwischen Engel und Mensch, zwischen Gott und Menschen.¹⁶¹ Im zwischenmenschlichen Bereich werden die Richter und Herren ermahnt, wie dies auch im ‚Königebuch‘ und im ‚Schwabenspiegel‘ geschieht:

[...] und ir herren und alle die, den der almehtige got geriht unde gewalt geben unde verlihen hât ûf ertrîche, daz ir verrihtet und versüenet allez daz, dâ von vîntschaft unde krieg kûmet, und urluige unde brant und ungenâde von kômen mac: daz sult ir allez slihten und ouch süenen als verre als ir müget und als verre als ez iuch an gêt. Wande der almehtige got von himelrîche, dô er her abe quam umbe den rechten fride, sô was daz sîn gruoze ze sînen jûngern unde ze andern liuten: ‚der fride sî mit iu!‘ Unde dar umb ir herren, sult ir fride machen, oder ir müezet gote an dem jungesten tage antwurten für allen den schaden, der von unfride geschiht, den ir ze rehte süenen unde verrihten soltet. (PS 4, 56,13–24)

Auch hier wird der Friedensgruß erwähnt, darüber hinaus auch die entsprechende Seligpreisung „,sælic sint alle die, die friede machent“ (56,6), also die Aufforderung, aktiv diesen Frieden, hier in Kombination mit den außertheologischen Kon-

¹⁶¹ Die nach Schönbach, Studien VI, 65, als Vorlage in Frage kommende lateinische Predigt RdS 14, *S. Martini. De septem diebus sive de septem planetis spiritualibus*, behandelt den Frieden nicht. Schönbach nennt noch die Freiburger Predigt Nr. 148, z. T. abgedruckt in Schönbach, Studien II, 13 f. Diese legt den Mittwoch folgendermaßen aus: „[...] et significat lucidum Dominum nostrum Jhesum Christum, qui fuit mediator Dei et hominum nos in cruce reconciliando [...]“. Der Mittwoch wird in der lat. Predigt deutsch, *Mittechen*, genannt. Die deutschen Wochentage werden, in ihre Wortbestandteile zerlegt, einer Deutung unterzogen – und ihnen nicht wie in der deutschen Predigt Planeten zugeordnet (vgl. Kommentar Schönbachs, ebd.).

zepten der Gerichtsbarkeit und der Sühne, weiterzutragen.¹⁶² Nach den Herren werden ferner die „armen liute“ (56,24–28) dazu aufgerufen, untereinander Frieden zu halten. Die „trüllerin“ (Kupplerin) (56,28) wird als Beispiel für einen Menschen angeführt, der Frieden mit dem Teufel hält.

Der Friede mit den Engeln (56,31–57,11) setzt voraus, daß man sich vor Todsünden hütet, weil man sich sonst die Engel zu Feinden mache, denn diese könnten den Menschen sogar töten (57,7).

Mit Gott soll man einen „stæten fride“ (57,14 f.) machen, mit Reue, Beichte und Buße. Gottes Friede begleitet den Menschen durch das Leid, dies wird mit dem schon in Predigt 17 übersetzten Gloria an der Krippe (57,19 f.) begründet. Zur Versöhnung mit Gott kam der Heiland auf die Erde (57,26–28).

PS 8, ‚Von der ûzsetzikeit‘, stellt zu Anfang den Augsburger Bischof Ulrich vor, der in bezug auf Besteuerung und Gerichtsbarkeit vorbildlich gewesen sei: „Er schuof guoten fride in sînem bistuome“ (110,17). Die (text)internen ‚Adressaten‘ dieser Predigt scheinen junge Priester zu sein, die in diesem Stück häufiger angesprochen werden,¹⁶³ es erfolgt jedoch auch eine Apostrophe an den „bâbest“ und „geistliche rihter“ (111,10).

Die Predigt PS 9 schließlich¹⁶⁴ verurteilt schlechte Prälaten und Richter. Auch hier wird der Friede mit einem Appell an weltliche wie geistliche Gerichtsbarkeit verbunden. Zuvor wird allgemeiner ‚Sittenverfall‘ konstatiert:

Bischöve und ir andern prêlâten, iu hât der almehtige got geben schœne leben unde grôze êre dar umbe verlihen, daz ir dem almehtigen gote sîne liute unde sîne kristenheit behüeten sult unde beschirmen mit rehter meisterschaft. Und ir werltlichen rihter, ir sult iuwer schâfzabel [Schachbrett] sîn lâzen und iuvern tagalt [Zeitvertreib] und iuwer vederspil [Falknerei] unde sult anders niht schaffen, wan daz ir guote meister sît unde die kristenheit in iuvern schirme haben soltet, in iuwer huote und in iuwer pflege, daz ieman dem andern dehein leit getæte an lîbe und an guote und an friunden. Daz ist an zwein enden guot. Ez ist den guot, an den man den fride behalten sol, an ir lîbe und an ir guote und an ir friunden; und ist den fridebrechern guot an der sêle, daz sie die sêle niht verwirkent an einem andern ebenkristen. (131,32–132,6)

¹⁶² Diese siebte Seligpreisung aus der Bergpredigt (Mt 5, 9) ist die maßgebliche Stelle, welche die Patristik und die scholastische Exegese vom idealen Frieden, aber auch Franz von Assisi geprägt hat. Vgl. hierzu Hagenlocher, *Der guote vride*, 75–78.

¹⁶³ „ir jungen priester“ – 115, 32 f.; 116; 2,29,36 f.; 117, 26; 119, 4; weitere Stellen passim.

¹⁶⁴ Weitere, nicht so ergiebige Belegstellen für „fride“ in den Berthold-*X-Predigten sind 81,32 und 195,20. Ferner taucht auch häufig das Paar „fride und suone“ auf: II,7,22; 238,16 und 56,4; 56,28; „fride noch suone [...] noch triuwe“ (189,31).

Also ist auch an dieser Stelle der Friedensbegriff mit einem Appell an die höherstehenden Inhaber von Gerichts- und Herrschaftsgewalt verbunden. Das Ende dieser Stelle hebt aber hervor, daß es auch hier um die Seele des einzelnen geht.

Da die Berthold-Lesepredigten der *X-Gruppe mit ihren wenigen Handschriften keine große Wirkung erzielten, fällt umso mehr ins Gewicht, daß ähnliche Passagen im Prolog und zu Beginn des ‚Schwabenspiegels‘ wiederzufinden sind. Zunächst führe ich nur die Stellen¹⁶⁵ an, die explizit vom Frieden sprechen; eine vollständige Diskussion erfolgt weiter unten.

[,Buch der Könige‘¹⁶⁶] Vorrede Wir sônd diß bûch beginnen mit got vnd sol sich enden mit got. wir sônd diß bûch bewaren mit der alten e. das tûn wir dar vmb das *es die falschen lût vnd die vngetrûwen dester minder gefalschen vnd uerkeren mûgen. wan¹⁶⁷ diß bûch erdacht ist durch den frid vnd durch den rainen fride vnd durch die sâldehaften fride vnd durch gût gericht vnd durch recht. so sônd wir ouch die herren nemmen den der almâhtig got gericht vnd gewalt enpholhen hat uff ertrich in der alten e.*¹⁶⁸

Diese Eingangspassage aus dem ‚Buch der Könige‘ verknüpft den theologischen, franziskanischen Friedensgedanken mit dem Appell an die Herren, die über die Gerichtsgewalt verfügen. Die oben kursiv gedruckten Elemente sind in der Vorrede zum ‚Buch der Könige‘ nach der ‚Deutschenspiegel‘-Fassung noch nicht enthalten.

[Schwabenspiegel, Landrecht, Vorwort b]. syd vns got so groß wirdikait geschaffen hât so wil er och das wir wirdenglichen leben das wir ein ander werde vnd er bieten trû vnd warhait nit haß vnd nid gen ain ander tragen. wir sullen mit frid vnd mit sûn vnder ain ander leben. fridlichs leben hat vnser herr vnmeßglich lieb. wann er selb vmb anders nit von himelrich kam wann durch den rechten frid das er vns ainen frid schûf vor den tuffeln vnd vor der ôwigen marter ob wir selb wellen. vnd da von sunen

¹⁶⁵ Die folgenden Stellen sind nach der zurecht umstrittenen ‚Urschwabenspiegel‘-Edition K. A. Eckhardts zitiert (Vgl. Anhang A.ii.1). Dem Text dieser Passagen liegt wohl die Ausgabe von Lahr (1766!) zugrunde, welche wiederum die Augsburger Ausgabe von 1480 benutzt. Eckhardt kennzeichnet die Passage in der Edition durch Kursivdruck, welcher eigentlich der Freiburger Handschrift, Oppitz Nr. 516, vorbehalten ist – diese enthält den Prolog jedoch nicht – und fügt die Lahr-Zählung in den Fußnoten an. Es stellt sich hierbei die Frage, welche Handschriften des ‚Schwabenspiegels‘ welche Prologe enthalten. Dies wird auch bei Oppitz nicht deutlich. Vgl. hierzu Anhang A.ii.1.

¹⁶⁶ Eckhardt, Urschwabenspiegel, 114.

¹⁶⁷ Fassung M des ‚Schwabenspiegels‘ (möglicherweise aus franziskanischen Kreisen in Franken/Nürnberg; vgl. Anhang A.ii.1): „wan ditz puch durch triwe vnde durch warheit vnd durch den seldhaften (segensreichen) vride vnd durch den seldn vride vnd durch recht gericht erdacht ist. [...]“.

¹⁶⁸ Dieses Vorwort des ‚Königebuchs‘ weist gewisse, m. E. nicht besonders aussagekräftige Parallelen zu deutschen Predigten Bertholds auf: PS II,127,4: „Wan dô unser herre den vride gebôt, dô gebôt er den reinen vride, den rehten und den guoten.“ PS I,237,34: „[...] ûf den edeln vride und ûf den rehten vride und ûf den genædigen vride“. Das Motiv „die herren [...] den der almâhtig got gericht vnd gewalt enpholhen hat“ findet sich sehr häufig als Appell in den deutschen Berthold-Predigten. Nach Hübner können die eingefügten dreifachen Frieden Hinweise zur Datierung der Predigten geben. Vgl. A. Hübner, *Vorstudien zur Ausgabe des Buches der Könige*, 1932, 106. Siehe auch in Anhang A.ii.2 unter ‚Bertholds Predigten der *X-Gruppe‘.

die engel ob der kripp do vnser herr geborn ward. gloria in excelsis deo. got herre din ere in dem himel vnd güt frid vff der erd allen den die in gottes willen sind. vnd da got hie uff erd was da was das sin wort. pax uobis. diß sprichet. der frid sy mit ùch. vnd also sprach got all zit zù sinen iungern vnd zuo andern lüten. da by soellen wir merken wie lieb der almachtig got den frid hat. wann do er von erdtrich czù himel für do sprach er aber. der frid sy mit ùch. vnd enpfalch dem güten sant petern das er ain pfleger wer über den rechten vnd gab im den gewalt das er den himel uff schlüß allen den die rechten frid hielten. vnd welich den frid brechen das er den himel vorschlüß. das ist also gesprochen. alle die die gebot gocz zerbrechent dù der almehtig got gebotten hât die habent och den rechten frid gebrochen. das ist von got billich vnd recht. wer dù gebot vnser herren zerbrichet das man dem den himel vorschließ syd er vns nù das geholffen hât da wir mit fridlichen leben ze himel kumen mügen. wann das was nit vor gocz geburt. wie güt da der mensch in aller der welt was vnd wie wol er tet so mocht er doch nit vor gocz geburt zù dem himelrich kommen.

Nach Heinzle erscheinen „in der Vorrede zum *Schwabenspiegel* geistlicher und gesellschaftlicher Friede als identisch“.¹⁶⁹ Dies stimmt mit der Einschränkung, daß es sich hierbei nicht um eine einfache Synthese des weltlichen und geistlichen Verständnis von Frieden handelt. Explizit politische Sachverhalte fehlen, und nur ein theologisch geprägter Friedensbegriff wird ausgebreitet, der allein Relevanz für das Leben der Menschen auf Erden und im Jenseits aufweist. Friede ist, abhängig vom jeweiligen eigenen Willen, dort, wo Teufel und Martern abwesend sind. Der Friedensgruß der Engel an der Krippe wird durch Jesus Christus weitergegeben an seine Jünger, insbesondere an seinen Stellvertreter Petrus. Der rechte Friede wird mit dem Halten der von Gott befohlenen Gebote – und nicht etwa mit der Beachtung der Artikel des Landrechts – verbunden. Wer die Gebote hält, dem steht auch der durch Petrus verwaltete Himmel offen. Friede und Sühne, letzterer ist der einzige explizit weltliche Begriff, tauchen als Paar wie in den Berthold-Predigten¹⁷⁰ auf. Diese Betonung geistlicher Aspekte zeigt sich insbesondere im Verständnis der kurz darauf folgenden Zwei-Schwerter-Lehre:

Vorwort d. syd nù gottes frid fürst haisset so ließ er zway schwert hie uff ertrich do er ze himel für ze schirm der cristenhait. dù befalch got baide ains von weltlichem gericht das ander von gaistlichem gericht. das weltlich schwert des gerichtes des lihet der babst dem kaiser. das gaistlich ist dem babst gesezt das er da mit richte.

Von fridlichen tagen.

1b. Sid das nù vnser herre got in so hoher wirdikait den menschen geschaffen hât als hie vor geschriben ist so haut er och den menschen die

¹⁶⁹ Heinzle, *Der gerechte Richter*, 291.

¹⁷⁰ Vgl. Anm. 164.

sach gelert da mit er zû dem himelrich kommen mag zû der ôwigen wîr-
dikait da er den menschen zuo erwelt hât. das erzûget man an manigem
in der hailigen geschrift. [...]

Die hier angeführten Stellen zum Frieden entsprechen allesamt einem übergeordneten theologisch-kosmologischen Friedensbegriff. Das weltliche Schwert (weltliche Gerichtsbarkeit) wird von dem Papst an den Kaiser verliehen. Der nächste Absatz verweist gleich wieder auf die Erlangung des Himmelsreiches durch die Würde der freien Willenswahl, mit der Gott den Menschen ausgestattet habe. Der reine, rechte, edle, gute Frieden ist nicht der weltliche Frieden (wenn dieser auch gleichfalls auf Gott gegründet ist). Sondern, obgleich die Prologe und Artikelzusätze ein Rechtsbuch begleiten, soll dem Adressaten unmißverständlich klarwerden, daß entscheidend für den Frieden das Einhalten der Gebote ist sowie die Wahl des jeweiligen Menschen, gut oder böse zu handeln.

Es bietet sich an, auf die Stellen zum Friedensbegriff in der ‚Prosakaiserchronik‘, der zweiten Einleitung zum ‚Schwabenspiegel‘, einzugehen, um entsprechende Bearbeiter-Intentionen herauszuarbeiten. Zunächst fällt auf, daß der Bearbeiter der Prosafassung gegenüber der in Versen verfaßten ‚Regensburger Kaiserchronik‘¹⁷¹, die als wichtigste Vorlage diente, das Streitgespräch über den Frieden zwischen Petrus und Simon Magus weggelassen hat.¹⁷² Die komplette aus den *Recognitiones (Pseudo-)Clementis* übernommene Faustianusgeschichte – 52 von 313 Seiten in der ‚Kaiserchronik‘-Edition von Schröder, Vv. 1219–4082, mit Mechthild, Faustus und Faustianus, Petrus, Simon Magus und vor allem Clemens – wird nicht übernommen. Es verbleiben in der Augsburger Prosabearbeitung fünf Zeilen, die sich inhaltlich darauf beschränken, daß Kaiser und Kaiserin zum Christentum konvertierten und daß ihre Söhne Märtyrer wurden. § 9 der ‚Prosakaiserchronik‘ schließt mit einer predigthaftern Gebetsformel und einem Verweis auf die ‚Kaiserchronik‘.

Der Grund für die Auslassung des Friedensgesprächs kann in der dortigen Behandlung der divergierenden Meinungen von Simon Magus, der scharf gegen den Frieden polemisiert, und Petrus, der ebenso heftig widersprechen muß, liegen. Das heißt, in der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ geht es gegenüber den ‚Pseudoklementinischen

¹⁷¹ Ein ausführlicher Vergleich der ‚Prosakaiserchronik‘ mit der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ (12. Jahrhundert) erfolgt am Ende dieser Arbeit.

¹⁷² Ed. Schröder (Hg.), *Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*, Hannover 1892 (= Monumenta Germaniae historica / 1 / 8 ; 1,1), Vv. 2156–2263; ‚Prosakaiserchronik‘, nach Eckhardt, ‚Urschwabenspiegel‘, § 9. Vgl. ferner Kaiserchronik (Schröder), 104, Anm. 1. Vgl. Hagenlocher, *Der guote vride*, 205. Hagenlocher geht nicht auf die ‚Prosakaiserchronik‘ ein.

Rekognitionen‘ nur noch um die Entscheidung zwischen Glaube (Frieden) und Unglaube (Unfrieden); dies mag für den christlichen Friedensbegriff im 12. Jahrhundert noch ausreichend gewesen sein.¹⁷³ Die Vorlage wird jedoch den Augsburger Franziskanern für die Bearbeitung der ‚Prosakaiserchronik‘ erstens zu lang und zweitens zu undifferenziert gewesen sein. Es läßt sich, wie im weiteren Verlauf der Arbeit zunehmend deutlich wird, eine Abneigung bezüglich gelehrten Streitgesprächen bei den Franziskanern feststellen; sie plädieren für praktizistische Ethik und die Einübung von Tugenden.

Auch Friedensattribute der Herrscher emendiert die ‚Prosakaiserchronik‘ gelegentlich gegenüber der Vorlage.¹⁷⁴ Beide Chroniken weisen Augustus (Pkchr. § 5) als guten Richter aus, die ‚Regensburger Kaiserchronik‘ begründet dies genauer damit, daß er in allen seinen Reichen Friede geschaffen habe (V. 608 f.). In der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ und in der ‚Prosakaiserchronik‘ wird dem Heidenkönig Trajan, dank des Zuspruchs und des Gebets Papst Gregors, zweihundert Jahre nach seinem, des Königs, Tod die göttliche Gnade der Erlösung aus der Hölle zuteil, weil er ein vorbildlicher Richter war. In der Prosabearbeitung werden des Kaisers Tugenden ausführlicher gelobt (Weisheit, Treue, Mildtätigkeit, Kühnheit, Wahrhaftigkeit, guter Richter), nicht aber der Friede, den Trajan geschaffen hatte (‚Regensburger Kaiserchronik‘, Vv. 6015, 6017). Dies läßt den Schluß zu, daß es den Verfassern um Darstellung tugendhafter Vorbildlichkeit, nicht um das Erreichen weltlicher Friedensziele ging.

Die Einsetzung des neuen (christlich geprägten) Rechts unter Konstantin wird in der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ und in der ‚Prosakaiserchronik‘ mit unterschiedlichen Begriffen geschildert:

[...] do revulten si die phahte, / der kunic rihte sînen hof – / sô stât iz gescriben noch –: / umbe herzogen unt umbe grâven / unt alle di under in wâren, / umbe alle rîteres namen, / wi ir leben solte sîn getân: / daz swert si umbe gurten, / daz chrûze dar an vuorten / besigelt an dem swerte, / wider des tiefels geverte / die christenhait ze bescirmen und bevogeten. / vil manige sînen wîstuom duo lobeten / er gebôt umbe bûliute und umbe choufman, / daz si fride solten hân, unt swer in ir guot næme, / daz der des chuniges vîant wære. (Kchr., Vv. 8099–8115)

Dagegen schildert die ‚Prosakaiserchronik‘ den Vorgang:

¹⁷³ Vgl. Hagenlocher, *Der guote vride*, 205–209.

¹⁷⁴ „Mehr oder weniger deutlich werden Augustus (V. 607–609), Trajan (V. 6013–6018), Konstantin (V. 8112–8115), Ludwig der Fromme (V. 15140–15154), Heinrich II. (V. 16181 f.) und Lothar von Supplinburg (V. 17169–17173) mit dem *fride*-Attribut gekennzeichnet. Außer bei Augustus und Lothar steht es dabei in deutlichem Bezug zur Macht. Der Autor denkt offenbar an Landfrieden und peinliche Strafen als Herrschaftsinstrumente.“ Hagenlocher, *Der guote vride*, 208.

er machet ouch nún landrecht. des ersten tages bot er das man ihesum cristum solt haben für ainen waren got als wit so rōmsch rich wāre vnd der selb got hette in erlōßet von der usseczikait. was da vor lanczrechcz by den andern kúngen ward gemacht das leit der kúng dem babst fúr vnd andern wisen lúten. vnd namen sy uß das den cristan wol kam. vnd was den haiden an hort das tātē sie vnder. doch hetten die haidenschōn kúng vil lantrecht gemacht die die [!] constantinus da bestātet vnd noch stet sind. der babst vnd der kúng saczten ain gút lantrecht das vor nit was. *so ain man als lang in dem banne ist sechs wochen vnd ainen tag so sol in der weltlicher [wertliche rihtære] in die ácht tûn. als er als lang in der acht ist so sol in gaistlich gericht ze ban tûn.* es sol ouch ain gericht dem andern helffen. so sind sy baidú dester sterker. dar nach wicht in der babst ze kaiser [...] (Pkchr. § 31, S. 280, Zl. 16–29)

Die Prosafassung betont das Einsetzen des neuen Rechts als *Landrecht*. Die von mir kursiv hervorgehobene Stelle findet sich im Vorwort f des ‚Schwabenspiegels‘ wieder, mit Hinweis darauf, daß Papst Sylvester und König Konstantin diese Regelung einsetzten. Die letzten Sätze argumentieren ausdrücklich für ‚Synergieeffekte‘ („es sol ouch ain gericht dem andern helffen. so sind sy baidú dester sterker“) zwischen weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit.

Bei Ludwig dem Frommen steht ein Friedensattribut neben der starken Betonung des Königs als Richter (§ 45 b), bei Heinrich II. fehlt das Friedensattribut wiederum (§ 58). Bei Lothar von Supplinburg (Lothar III.) wird beiläufig erwähnt, daß die Länder friedlich waren in seiner Regierungszeit (§ 62, Ende).

Wie in Kap. 5.3.3 noch zu sehen sein wird, will die ‚Prosakaiserchronik‘ zwar wie ihre Vorlage eine lückenlose Chronologie mit den entsprechenden Regierungszeiten bieten. Weggelassen werden jedoch die langen Schlachtenbeschreibungen, zum großen Teil die Legendenerzählungen und zumindest die Hälfte der Friedensattribute. Die ‚Prosakaiserchronik‘ wird im Verlauf zunehmend ausführlicher, während die ‚Kaiserchronik‘-Vorlage zum Ende hin, bei den im engeren Sinne ‚deutschen‘ Königen, sich in der Darstellung verknappt. Hier tritt dann auch anderes Quellenmaterial an die Stelle der Regensburger Chronik. Trotz dreier Weglassungen von Stellen, die explizit den weltlichen Frieden bezeichnen, steht in der ‚Prosakaiserchronik‘ die rechtliche Vorbildlichkeit der Herrscher stärker im Vordergrund.

Die Beschäftigung der Franziskaner mit der Chronistik scheint sich stilistisch auch auf den Bearbeiter der volkssprachlichen Berthold-Predigt ausgewirkt zu haben. In der Predigt PS 8¹⁷⁵ wird der heilige Bischof Ulrich von Augsburg ähnlich attribuiert, wie in Chroniken¹⁷⁶:

¹⁷⁵ Vgl. Hagenlocher, *Der guote vride*, 212 f. Die Stelle ist kürzer in PS 48 (PS II) 114, 7–12, zu finden.

¹⁷⁶ Die ‚Prosakaiserchronik‘ hat, vor allem mit Blick auf die Stilistik, sicher einen anderen Bearbeiter als die Berthold-*X-Predigten und das ‚Buch der Könige‘.

[Seines Bistums] pflag er gar getriuwelîche, und er nam niht unrehter stiure noch unrehter zölle, noch brandes noch roubes noch deheiner unrehten wîse pflac er niht. Er schuof guoten fride in sînem bistuome unde quotez gerihte geistlîchez unde werltlîchez, unde kristenlîche lêre die vestente er und ûfente sie mit allem daz er solte. (PS 8, 110, 14–19)

Nur auf den ersten Blick ist diese Schilderung eindeutig auf den weltlichen Friedensbegriff bezogen. Die topische Beschreibung eines Friedensfürsten ist in der Predigt verknüpft mit dem ‚Textspruch‘: „Wer ist der weise Knecht, der getreue Knecht [...]“ (nach Mt 25,23, Gleichnis von den Talenten) und dem Gleichnis vom Acker, in dem ein Schatz verborgen liegt. (Mt 13,44) Der Augsburger Heilige wird als ‚getreuer Knecht‘ dargestellt (110, 6 f.), und das Amt des Papstes und des geistlichen Richters (111, 10) ist mit dem göttlichen Auftrag verbunden, den Schatz der menschlichen Seelen zu hüten und zu vermehren. Insofern steht hier eindeutig der geistliche Friede im Vordergrund.¹⁷⁷

Festgehalten werden kann an dieser Stelle, daß nicht explizit weltlich-politische Aspekte durch die Franziskaner verbreitet werden – im Falle der ‚Prosakaiserchronik‘ wurden solche Inhalte sogar emendiert. Versucht wurde vielmehr, den – augustinisch geprägten – franziskanischen Friedensgedanken, der individuelle Tugendübung verlangt, in die weltliche Sphäre zu tragen, hier besonders vertreten durch die Berthold-Predigten der *X-Gruppe und das ‚Schwabenspiegel‘-Korpus. Sicher geschah dies in der Intention, den Adressaten zu versichern, daß die Artikel des Land- und Lehenrechtes dazu dienen können, den alltäglichen Umgang der Menschen zu regeln. Sie wollten zugleich unmißverständlich aufzeigen, daß diese Artikel nicht die Gebote Gottes und die freie Wahl des einzelnen, sich für das Gute oder Böse zu entscheiden, außer Kraft setzen.

Hier sollte der franziskanische Friedensbegriff dargestellt werden, um zu beleuchten, ob dieser eine Schnittmenge mit konkreten weltlichen Politikvorstellungen habe (etwa Rudolfs von Habsburgs Friedenspolitik). Es verdichtet sich die These, daß Friede hier kaum in seinen weltlichen Aspekten thematisiert ist. Zwar ist die Existenz der hier verhandelten Rechts- und Predigtliteratur sicher (auch) den politischen Umständen zur Zeit der Machtübernahme des Habsburgers geschuldet, dennoch haben die

¹⁷⁷ Hagenlocher, *Der guote vride*, 212, beachtet hier nicht den Kontext, in den diese Friedens-Attribution eingelassen ist, wenn er konstatiert: „Seine [Ulrichs] Friedensherrschaft wird dabei nicht etwa von der Sorge für geistlichen Frieden abgeleitet.“ Auf diese Stelle mag es – isoliert betrachtet – zutreffen, der Textspruch, das Gleichnis und die weitere Ausführung zeigen deutlich, daß es gerade um die Sorge der geistlichen Richter um den geistlichen Frieden geht.

Franziskaner mit ihrer Textproduktion dem inhaltlich nicht Rechnung getragen. Es wurde dem Rechtstext nicht ein primär weltliches, sondern ein theologisches Konzept vorangestellt. Sogar die volkssprachlichen Predigten Bertholds unterscheiden sich in der Thematisierung des Friedenskonzepten nicht wesentlich von den Traktaten Davids von Augsburg.

Das Thema Gerechtigkeit soll im folgenden differenzierter behandelt werden. Auch hier werden wir beobachten können, wie ein theologischer Gerechtigkeitsbegriff des lateinischen Diskurses in die weltlich-volkssprachliche Rechtsliteratur Einzug hält.

2.2 Gerechtigkeit

Die Verwendung des Traktatbeginns von ‚Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechts‘¹⁷⁸ im ‚Schwabenspiegel‘-Vorwort gibt Anlaß zu einer genaueren Lektüre dieses David von Augsburg zugeschriebenen Textes. Für einen davidischen Traktat ist er ungewöhnlich stark durchzogen von Aspekten der Gerechtigkeit und sogar Rechts- und kaufmännischer¹⁷⁹ Begrifflichkeit. Auch Davids lateinisches Traktatwerk läßt an manchen Stellen die Kenntnis expliziter Rechtsaspekte erkennen und zitiert einmal wörtlich aus den *Institutiones* des Justinian.¹⁸⁰

Interessant ist, daß in der hier behandelten volkssprachlichen Literatur von einem Begriff der Gerechtigkeit – *rehtikeit*, nicht (*ze*) *reht(e)* – nur im Rahmen der Traktate Davids von Augsburg und derer aus dem ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ die Rede sein kann, nicht jedoch in den deutschen Predigten Bertholds.¹⁸¹ Hält hier ein theolo-

¹⁷⁸ Pfeiffer, ZfdA, 8. Die Parallele fand L. v. Rockinger, „Berthold v. R. und Raimund von Peniafort im sog. Schwabenspiegel“, *BAW, Suppl.-Bd.* 13/III (1877), 165–253, 180. Rockingers Aufsatz zu Berthold und Raimund wird im folgenden zitiert als RR.

¹⁷⁹ Die Handelsmetaphorik, welche hier nicht weiter verfolgt wird, soll auf Anselms von Canterbury Traktat ‚Cur deus homo‘ zurückgehen (vgl. Stöckerl, Br. DvA, 215), läßt sich aber m. E. nicht eindeutig aus diesem, einer anderen Gattung, dem Dialog, angehörigen Text ableiten. Die Handelsmetaphorik findet sich in Davids Traktat an folgenden Stellen: „[...] wan diu liebe ist umbetwungen: der sî koufen welle, der koufe si mit liebe, âne die ist si unweile“ [Pfeiffer, DM I, 368,23]; „alsô hâst dû, hœhster künic, getân: dû hâst unser liebe alle mit aller dîner liebe gekoufet. (24,24–28)“; „alsô hâst uns unseren schaden ze gewinne gekêret [...]“ (26,31 f.); „dîn [Jesus Christus] eines leben ist tiurer dan obe unser ieglichez ein ganziu welt wære mit liuten und anderen dingen. dar umbe ist daz gelt grœzer gewesen, daz dû dich hâst für uns ze buoze geben, denne obe diu schulde tûsentvalt mêrre und grœzer gewesen wære“ (34,25–29).

¹⁸⁰ Vgl. hierzu die Stellen, die Bohl, Geistlicher Raum, 137 f. u. Anmerkungen, heranzieht.

¹⁸¹ Auch Stahleder kommt zu dem Ergebnis, daß ‚Gerechtigkeit‘ in Bertholds Tugendkatalogen immer fehlt. Beiläufig wird Gerechtigkeit dem hl. Ulrich als Attribut beigegeben. H. Stahleder, *Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft*, München 1972, 265. Darüber hinaus wird Gerechtigkeit in PS 25 erwähnt: „Armer liute hôhvert und alter mit unkiusche unde rîcher lûgener, diu driu sint fremede geste in himelrîche, wan sie sint gar unmære und widerzæme dem almehtigen gote, und sie sint sô gar wider die gerehtikeit. (397,24–27)“ Dieses Verhalten sei, so der Prediger, vergleichbar damit, daß Wasser

gisches Konzept von Gerechtigkeit aus der lateinischen in die volkssprachliche Traktatliteratur Einzug und findet sich schließlich in Spuren im ‚Schwabenspiegel‘-Prolog wieder?¹⁸²

Im wesentlichen stehen im Traktat ‚Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechts‘ Ausführungen über die Gerechtigkeit im Vordergrund. Dies kann an der Abhängigkeit von dem Traktat ‚Cur deus homo‘ des Anselm von Canterbury liegen.¹⁸³ Dort handelt es sich um ein theologisches Konzept. Hat der in Davids von Augsburg Traktat auftretende Gerechtigkeitsbegriff eine Schnittmenge mit dem zuvor behandelten Begriff vom inneren Frieden? Auch Gerechtigkeit weist wie der Frieden zwei Seiten auf: die göttliche und weltliche Gerechtigkeit. ‚Rehtikeit‘ hat darüber hinaus die Bedeutung von ‚Rechtschaffenheit‘, einer übergeordneten Tugend.

Zunächst einmal fällt in ‚Offenbarung‘ nur zweimal kurz hintereinander das Wort ‚Friede‘, und auch hier ist es das schon bekannte Gloria der Engel an der Krippe:

Die engele lobeten unde kunten uns die zwiveltige geburt, dô die sungen ‚êre in deme hœhsten gote umbe die göteliche êwige geburt von dînem vater, des êre dû bist, und an der erde vride den menschen guotes willen.‘ wan dîn menschlichiu geburt ist uns ein urkûnde des vrides unde ganzer suone¹⁸⁴, obe wir guoten willen haben dir ze geloubenne unde ze dienenne von rehter minne. unde wan sie vrô sint unserer sælden unde daz wir genôze worden sîn an der himelischen wûnne, dar umbe îlten sie uns die frôude kûnden, daz dû uns geboren wærest, ein heilant der welte, mit dem die nidersten unde die hœhsten vereinet sint mit minne. wan dû uns gesant bist von dem himelischen vater ze einem lêrærer.¹⁸⁵

Der Traktat führt ferner aus, daß Christus zuerst armen Leuten in Armut erschienen sei, und folgt weiter dem Lebensweg Christi – Beschneidung, Taufe etc. An einer Stelle taucht der weltliche Begriff ‚suone‘ auf, der bei Berthold gerne als Hendiadion im Paar mit *frîde* benutzt wird: „alsô ist diu menscheit ein stætiu hantveste

bergauf fließe oder ein Affe auf dem Königsthron sitze. Sturlese weist jedoch ein Aristoteles-Zitat in den lateinischen Sermones nach, das Gerechtigkeit zum Thema hat: „*iustitia idem est quod virtus, ut dicit Philosophus V Ethicorum (Rust. de sanctis [Leipzig UB 498] 88v, und Serm. Frib. 150vb)*“ Sturlese, Deutsche Philosophie im Mittelalter, 318.

¹⁸² Gattungstheoretisch zu argumentieren wäre an dieser Stelle insofern verwirrend, weil sich hier gerade nicht Gattungen ausdifferenzieren, sondern verschiedene Gebrauchszusammenhänge – Rechtsprechung, Repräsentation, private Erbauung, quasi-klösterliche Lesekultur –, die sich in ihren Inhalten nicht immer klar trennen lassen und durch die Textbewegungen Grenzen verschwimmen lassen.

¹⁸³ Vgl. Anm. 179.

¹⁸⁴ Das Paar *vride unde suone* ist häufig bei Berthold von Regensburg, vgl. Anm. 164.

¹⁸⁵ Pfeiffer, ZfdA 9 (1853), 45,6–18. Darauf folgt: Pfeiffer, DM I, 342,33–343,17. Pfeiffer hat in ZfdA nur die Traktat-Stellen von ‚Offenbarung und Erlösung‘ abgedruckt, die nicht schon in seiner Edition von ‚Kristi leben‘ (DM I) ediert waren.

sicherre suone unde ganzer liebe von dir“ (24,36 f.). Ruhe, welche wie oben geschildert als Synonym für inneren Frieden gelten kann, wird ebenso Gott zugesprochen: „wan got ist diu êwige ruowe in ime selber unde diu unwandelte stætekeit ie unde iemer“. (50,19 f.)

Infolge des Sündenfalls beraubte Gott die ersten Menschen „aller rehtekeit“¹⁸⁶. Wie der Tod kein Leben geben kann, kann auch ein Sünder einem anderen nicht die „rehtikeit“ (9, 29) geben, über die er (nach dem Sündenfall) nicht verfügt.¹⁸⁷ Die Gerechtigkeit kann nur von Gott kommen, der reich an dieser Tugend ist. Selbst die Engel können den armen Menschen nicht Gerechtigkeit geben, denn auch sie schöpfen von Gott. Der Mensch hat alles von Gott zu Lehen, im folgenden wird daher beschrieben, was er, der Mensch, Gott „ze rehte gelten“ (10, 26), also in gerechter Weise wiedererstaten soll.¹⁸⁸ Die Gerechtigkeit hebt den Menschen von den anderen Kreaturen ab, adelt ihn, verschafft ihm Würde. Analoges wird in bertholdischen Texten von der ‚frîe[n] willekür‘ gesagt. In Bertholds Predigten tritt die Metapher des ‚widerreitens‘ (wiedererstattens) im Zusammenhang mit dem Gleichnis von den fünf Pfunden häufig auf.¹⁸⁹

Bei Verlust der Gerechtigkeit, so David weiter, falle der Mensch an eine tiefere Stelle als die tierische Kreatur: „[...] wan diu rehtikeit ist menschlicher nâtûre wûrdekeit, dâ mite si über ander crêâtûre geedelt ist. sô sie [die] verliuret, sô ist si dir ungenæmer denne andere crêâtûren, die niht verstantnisse habent; wan die hânt ouch niht verdampnisse.“ (12,8–12)

Der Traktat ist in starkem Maße geprägt durch das Vokabular des Wiedererstattens:

Der dâ bezzern sol, der sol leisten, des er anders von rehte niht schuldic wære, obe er niht gesündet hête, unde dennoch den schaden widertuon, den er getân hât. also mohte [möhte] der sûnder niht gebezzern, weder für sich noch für einen anderen: wan ein diep enmac diebes bûrge niht werden vor gerihte, wan sie beide versprochen sint. (14,3–8)

[...] dô wart der rât alsô getempert, daz got mensche wûrde, der die maht hete an der gotheit unde daz reht ze bezzern an der menscheit. [...] ze bezzern dir, herre got, dîn laster unde dînen schaden gelten, daz tet nieman billîcher denne derz verschuldet hete. daz wære der mensche. wan aber der sûnder für sûnders schulde niht mohte gebûezen, also diep

¹⁸⁶ ‚Offenbarung und Erlösung‘, in: F. Pfeiffer, „Bruder David von Augsburg“, *ZfdA* 9 (1853), 8–55, hier S. 23. Im folgenden zitiert mit Seite und Zeile.

¹⁸⁷ Bei Berthold (PS I, 238,18 f.) ist im Zusammenhang mit dem Sündenfall vom Verlust des *Friedens* die Rede.

¹⁸⁸ Letzterer Aspekt wird im Dialog ‚Cur deus homo‘, Cap. XI, behandelt. Schlüsselbegriffe sind ‚wiedererstaten‘ (*reddere*) und die ‚Gerechtigkeit des Willens / des Herzens‘ (*rectitudo voluntatis / cordis*).

¹⁸⁹ Siehe unten, Kap. 3.5.3.

diebes bürge niht gesîn mac, wan sie beide des tôdes schuldic sint an rehtem gerihte [...]. (18,6–16)

swaz der sûnder dîner crêâtûren dienstes, dâ bî er sich niht bezzert, daz roubet er, swaz [was] er des dînen wider dînen willen niuzet [núfsen]. (11,37–12,2)

Die Erbschaftsmetapher taucht auch an späterer Stelle des Traktats wieder auf:

dû [Jesus Christus] bist dîns vater rehter [reht] erbe unde sîn einborner sun. unde daz wir niht gedæhten, dû widerspræchest ez, obe der vater sîn erbe mit uns teilen wolte, dar umbe bist dû selbe ein mensche worden, daz dû uns dîn erbe mit dir selbe stætest [bekräftigst, bestätigst], daz wir erkennen widersatz [Widerstand¹⁹⁰] gegen dir fürsten. (28,8–13)

Durch die Menschwerdung verliert Christus nicht an Würde: „ez leit etewenne ein künic sînes ritters roc an oder sînes knehtes, obe er guot und reine ist, unde hât doch sîner küneclichen êren dar mite niht gewechet [geschechet].“ (22,36–38)

Die Belege sollen hier nicht weiter vermehrt werden.¹⁹¹ Aus den ausgewählten Stellen geht hervor, daß der David-Traktat das Phänomen beschreibt, wie sich die Übertragung von Gerechtigkeit aus der göttlichen Sphäre in die menschliche, von Erbsünde gezeichnete Sphäre vollzieht. Damit wird eine Thematik angesprochen, die sich für die Einleitung von Rechtsbüchern nachgerade empfehlen würde, dennoch ist dies nicht realisiert worden.

Stärker noch als in diesem David-Traktat, der in bezug auf die oben erwähnte Begrifflichkeit prägnant von den anderen David zugeschrieben Traktaten abweicht, findet die Gerechtigkeit im ‚Baumgarten‘ häufige Verwendung.

In Cap. Xxvj wird die Gerechtigkeit zunächst nur im Titel (Rubrik) erwähnt: „Von der gerehticheit vier nvtze, vnd daz si mit vier tvgenden andern gevbet sol werden“.¹⁹² Cap. Xxvij, ‚Von der gerehticheit‘ ist dagegen ausführlicher. Auch hier ist

¹⁹⁰ Widerstand in bezug auf die Sünde Evas, die Widerstand gegen die Weisheit des Vaters (= Jesus Christus) bedeutete, wie der Traktat im folgenden deutlich macht.

¹⁹¹ Folgende Stellen lassen sich in diesem Zusammenhang nennen (Seitenzahl in ZfdA 9). rehtikeit/rehtekeit: 11, 2x; 12, 4x; 13, 3x; 15; 16; 18; 28; 39; von/nach/ze rehte: 11; 12, 2x; 22, 3x; 23; gerihten: 16; gelten unde widertuon: 12; vergelten: 13, 2x; grôz ze gelte geben, also der schade was: 13; – zweien herren gedienet, engels knehte, genôzschefte: 14; engelischen genôzeschefte: 24 f.; maht: 16, 2x; 18; 48, 4x; 49, 2x; 50; mehtic: 17; gewalt: 16; 20, 2x; 24; 25; 48; Christus als „behalter“: 21, 2x; götelichen hêrtuom: Pfeiffer DMI, 321,27; hêrtuom: 51; hêrschaft: 25; dû [Jesus Christus] bedarft irre hêrschefte niht, du bist selbe allez des [das] dû bedarft ze gewalte unde hêrtuome: 42; sîne hulde und sîn erbe, sînes rîches, schiltgesellen, miltekeit: 29 – fröude unde sælde 44; triuwe: 44, 2x; dienst: 44.

¹⁹² Unger hat (Baumgarten, 214, Anm. 1) mit einem Hinweis von Richter darauf aufmerksam gemacht, daß das Kapitel eine gewisse Ähnlichkeit mit einem Stück aus der lateinischen Predigt Bertholds RdC 60, clm 7961, fol. 95rb–95va aufweist, zumindest ist in diesem Sermon von ‚iustitia‘ die Rede. Um so erstaunlicher ist es, daß sich der Gerechtigkeitsbegriff in den deutschen Predigten nicht niedergeschlagen hat. Dies deutet darauf hin, daß das Thema Gerechtigkeit auf Adressaten beschränkt ist, die Klosterkreise näherstehen.

die Gerechtigkeit ein Element der Tugendübung. Sie wird zunächst als edle Tugend definiert:

Sit div gerehticheit ein so edliv tugent ist, so suln wir vlizichlichen merchen, waz div war gerehticheit si. Ez ist reht, daz wir von erst behalten div gebot vnd die vntvgent an vns selben vberwinden vnd die sunde hazzen, e daz wir mýt wissen vnd willen dar wider wolten ton, daz wir e liden den liplichen tot vnd der warheit vnd der gerehticheit bi gester, swa sin not si, daz wir ez denn iht lazzen durch vnreht vorht oder liebe [...] (2–7)

Div gerehticheit ist ein tvgende, div iegelichem dinge erbivtet vnd wider git, daz si im schuldich ist.¹⁹³ – Erbivt din phleg, wird, gehorsam vnd ewirdicheit dinem genozze, fridlich gemainsam vnd minnechlich vbertrachtunge rates vnd helfe, wan des selben ger wir von im; dinem nidern erbærmde vnd getriwiv verrichtunge vnd güt bilde! Allen dienen sin solt dv daran wenden, wie dv im alle vrsache der ergerunge benemest; ez ensi denne, daz er ergerunge da von welle nemen, daz dv der gerehticheit vnd der warheit bei gestest: daz solt dv da durch niht lazzen. Ez ist vil güter dinge, die man durch ergerunge lazzen sol. (13–20) [...]

Vnd merche, swenne dv di gerehticheit an den andern solt vben, daz dv denne vier tugend vbest vnd habest; die gehorent da zv. Div erst daz ist div war minne, daz div daran schein vzzen vnd innen [...] (24–26)

Ist aber, daz div chalten vnd herten herze dar vf niht ahtent, vnd daz dir not wirt, daz dv mit dem ernst der gerehticheit ez must wenden, daz dir denne iht ab ge div ander tugent, daz ist div inner demvt dez hertzen [...] (29–31)

[...] so birget sich div naturlich vebel vnder die deche der vrsache der gerehticheit. Nu sprichet liht etwer [...] (45 f.)

Wild dv aber des flizzes niht haben, so swich, daz si iht gar ze vrævel werde, vntz daz dv si mit senft vnd mit fride vberwindest (50 f.)

[...] so dv nindert einen menschen vindest, der die gerehticheit minnet, oder daz si chraft da bi hab; wa so wær ez nivt ein gereizz des vnfrides.

Betont wird hier, daß die Gerechtigkeit eine Tugend ist, die aus der Ausübung mehrerer Tugenden resultiert. Es werden etwa das Halten der Gebote, das Unterlassen der Sünde, Gehorsam, Demut, Liebe genannt, also vor allem klösterliche Tugenden, ferner wird zweimal der Frieden im Kloster erwähnt. Das Kapitel ist eine lange Meditation zur Einübung von Tugenden, die sich stark davon unterscheidet, was der heutige Leser unter Gerechtigkeit verstehen würde.

¹⁹³ Hier wiederum die Metapher des Wiedererstattens. Die beste Widerlegung dieser Definition findet sich in Platons *Politeia*: Das Zurückgeben von Waffen an einen Wahnsinnigen (331c) würde diese Definition, die im Dialog von Kephalos vertreten wird, durchaus erfüllen. Vgl. auch das V. Buch der Nikomachischen Ethik von Aristoteles.

Auch an anderer Stelle wird die Gerechtigkeit mit Frieden in Verbindung gebracht. In Cxviii h wird davor gewarnt, aus Hochmut den Kampf gegen die Laster zu übertreiben. Dies habe nur zur Folge, daß der Übende in Trübsal verfällt, seine Andacht nicht hält und den Frieden im Kloster gefährdet. Er erblindet gleichsam an der wahren Gerechtigkeit (8) und hat nur noch seinen geistlichen Kampf vor Augen. In Kapitel Cxlv werden kurz hintereinander die „suzen gesiht des innern vrides“ (4) und der „ewige[n] frid“ (13) als Ergebnis der Tugendübung genannt. Der Teufel habe nach Gregorius zwei Listen, um die Geistlichen von der „stæte der gerechtigkeit“ (17 und 21) abzubringen. Das Cap. Cxlvj führt diesen Gedanken weiter aus. Der Fortgeschrittene, der den „Feind“ nicht an sich heranläßt, wird durch den Teufel in Versuchung geführt, indem dieser die Stimme geliebter Menschen oder gar Gottes annimmt, um die Gerechtigkeit zu verletzen oder in bezug auf Erkenntnis der Gerechtigkeit zu blenden. Friede erscheint als ein Resultat der Tugendübung, ebenso die Gerechtigkeit, welche, ähnlich der platonischen Konzeption, eine Metatugend darstellt, die aus der beständigen Ausübung verschiedener Untertugenden resultiert.

Abschließend sei noch der mit 104 Zeilen in der ‚Baumgarten‘-Edition von Unger umfangreichste Traktat über die Gerechtigkeit, Cap. Cxx, ‚Von dem ernst der gotlichen gerechticheit‘, erwähnt, dessen erste 30 Zeilen die Gerechtigkeit behandeln. Von Wahrheit und Gerechtigkeit solle nicht abgegangen werden, auch nicht bei Androhung von Martyrien¹⁹⁴, als Vorbild wird Christus genannt. Aber es sind nach Auffassung des Traktats nicht nur die Feinde Gottes, die Unrechtes tun, sondern auch jene, die das Gute verschweigen. Die meisten Menschen sehnen sich nach menschlichem Lob und nicht nach göttlicher Gerechtigkeit. (25 f.). Im folgenden geht es wieder um Tugenden, doch wird hier mit einer Augustinus-Definition der Tugend klarer, wo der Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Tugendhaftigkeit besteht: „Augustin spricht: Tugend ist ein wol geordentiv minne, div allein daz minnet, daz si da sol minnen, vnd ez als vil minnet, als vil si ez minnen sol.“ (50 f.)¹⁹⁵. Die Aus-

¹⁹⁴ Die Verfolgung um der Gerechtigkeit willen wird im ‚Baumgarten‘ stark strapaziert: Cxlix (4), die Heiligen predigten selbst im Martyrium die Gerechtigkeit (5–8) und ließen nicht von der Gerechtigkeit ab (21–24), dagegen wird niemand um Gerechtigkeit willen gemartert (13). Die Verfolgung um der Gerechtigkeit willen wird auch in Kapitel Cl (5 f.), und zwar mit der entsprechenden Bibelstelle (Seligpreisungen), Mt 5,10, thematisiert. (gerehtikeit auch 12 und 24.) Clj, 5 verwendet weitere Stellen aus Kristi Leben; Clia, 24 und 25; Clj, 10 (auch dieser Traktat ist in Abhängigkeit von Kristi Leben: Vgl. Stöckerl, Br. DvA, 277 und Unger, Baumgarten, 362, Anm. 1). Die Gerechtigkeitspassage in ‚Kristi Leben‘ (346,6–26) wurde also in drei Teilen verwendet für die ‚Baumgarten‘-Cap. Cl, Clj. Siehe die Anmerkungen bei Unger. Gerechtigkeit wird noch erwähnt in den Kapiteln Cxlvj und Cxlvii, Titel und Zl. 19.

¹⁹⁵ „Tugent ist eins verstanden gemüetes rehtiu ordenunge nâch dem oberisten guote“, ‚Sieben Vorregeln‘, Pf. DM I, 310, 7–10. Siehe auch unten, im Kap. 51 dieser Arbeit. Vgl. Baumgarten, Cap. Lxxv, 5: „[...] ze svchen die obristen schonheit (augustin)“. Die Stellen gehen gemeinsam zurück auf die

übung und Erkenntnis der Tugend Gerechtigkeit ist auf die Teilhabe an der göttlichen Eigenschaft Gerechtigkeit gerichtet.

Bei David von Augsburg wird die Gerechtigkeit behandelt, um zu zeigen, wie diese Tugend aus der göttlichen in die menschliche, durch Erbsünde geprägte Sphäre gelangt. Gott ist Gerechtigkeit wiederzuerstatten. Im ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ steht die Gerechtigkeit in einem engen Zusammenhang mit dem Konzept des geistlichen Kampfes (vgl. Kap. 3.3.2) und der Tugendübung (vgl. Kap. 5). Der Begriff Gerechtigkeit wird in den Traktaten verwendet, hat dort aber keinerlei weltliche Implikationen, sondern seine Funktion in der Gewissensintrospektion. Die Predigten und Rechtsbücher verwenden den Begriff dagegen nicht.

2.3 Rechtsaspekte zwischen Rechtsbuch- und Lesepredigtdiskurs

Die Schlüsselbegriffe in Kaiserrecht und chronikalischen Einleitungen sind ‚fride‘ und ‚reht‘, (‚rehtes‘ / ‚guot‘) ‚geriht‘ und ‚gewalt‘. Das Abstraktum ‚Gerechtigkeit‘ (*iustitia*) sucht man dort vergeblich.¹⁹⁶ Dieses Fehlen des Begriffs hat das Rechtsbuch mit den Predigten Bertholds gemeinsam (s. o. Anm. 181), ein weiteres Argument für die Trennung der Entstehung von Predigten und Rechtsbüchern (Augsburg) von den übrigen Textgruppen, die z. T. in Regensburg entstanden sein mögen (vgl. die Übersicht zu Beginn von Anhang A). Die Abwesenheit dieser ‚edlen Tugend‘ überrascht dort, wo versucht wird, dem Rechtsbuch den Charakter eines Tugendbuchs zu geben. Ebenso verwirrt, daß in den Prologen zum ‚Schwabenspiegel‘ zwar von Friede die Rede ist, jedoch in einem sehr viel umfassenderen, theologischen Sinne als dies im Artikelbestand der Rechtsbücher zur Sprache kommt (etwa als Landfrieden).

Passage bei David, De comp. III, proc. VI, Cap. XXVIII, 2., p. 216, vgl. ebd. Cap. XXVII, 1.–2. und XXVIII, 1., pp. 214 f. In Cap. XXVIII, 3., p. 217, nennt er die theologischen Tugenden, die Kardinaltugenden, politische Tugenden, reinigende, Tugenden der Fortgeschrittenen und Mustertugenden. Für Cap. Cxx des ‚Baumgartens‘ ist nach Unger und Stöckerl auch Cap. XXXII, Quaracchi 226 f. herangezogen worden.

¹⁹⁶ Einzige Ausnahme die Kardinaltugenden aus dem ‚Deutschenspiegel‘, § 3: „ein isleich richter sol vier tugent an im haben. Die haizzen fuersten veber alle tugent. Daz ist dev rechtichait vnd dev weizhait vnd stæte. vnd dev mazze.“ In der Langform Z findet sich darüber hinaus in dem zweiten Landrechtsteil, 152, die Rubrik „Diz ist nach der rehtechait“, in den Artikeln fällt dieser Begriff jedoch nicht. In der im Landrechtsteil für die Eckhardtsche ‚Urschwabenspiegel‘-Edition zugrundeliegenden Freiburger Handschrift (Fu) fehlen diese Überschriften, die wohl auch nicht zum ursprünglichen Bestand der Artikel zählen.

Gerechtigkeit erscheint in dem hier behandelten franziskanischen Textkorpus als moralisch-theologischer Begriff. Es kann keine Rede davon sein, daß hier ein religiöser Begriff in einen Begriff des Staatswesens „umgebucht“¹⁹⁷ würde. Der Begriff *Iustitia* ist sicher *auch* durch den Einfluß römischer Rechtsauffassungen zu einem zentralen Konzept des Christentums geworden.¹⁹⁸ Umgekehrt konnten natürlich in der Folge, im spätmittelalterlichen transalpinen Europa, weltliche Rechtskonzepte, die sich nicht explizit auf die abstrakte ‚Gerechtigkeit‘ beziehen, sondern auf konkretere weltliche Sachverhalte des Rechts, in geistliche Inhalte einfließen.

Die Parallelen zwischen ‚Schwabenspiegel‘ / ‚Buch der Könige‘ und den Berthold-Predigten sind, dank der Studien Ludwig von Rockingers, seit über hundert Jahren bekannt. Unsicherheit herrschte jedoch auch hier – wiederum wegen der Unzugänglichkeit der lateinischen Predigten – über die Richtung der Abhängigkeit. Grundsätzlich kann mit Rockinger, Hübner und Schönbach davon ausgegangen werden, daß der ‚Schwabenspiegel‘ diese Stellen nicht aus den Berthold-Predigten übernommen hat.¹⁹⁹ Rockinger bietet eine Reihe von ähnlichlautenden Stellen, die hinsichtlich ihrer Herkunft jedoch differenziert betrachtet werden müssen. Erst aus ihrer Bewertung ergibt sich der Schluß, daß die meisten Parallelstellen aus Sprichwörtern und Redewendungen und vor allem aus der Benutzung der gleichen lateinischen Quellen, wie glossierter Bibel, Summen etc., zu erklären sind.

Rockingers, Hübners und Schönbachs Analyse muß hier noch einmal präzisiert werden: Es sind *Exzerpte fertig redigierter Predigten* in die ‚Schwabenspiegel‘-Vorworte a und b und den Zusatzartikel 377 II von der Ehe eingegangen, während sich andere Parallelen zu Berthold damit erklären lassen, daß der Bearbeiter der deut-

¹⁹⁷ Ich benutze hier den von Jan Assmann verwendeten Begriff, vgl. J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München–Wien 2000. Siehe auch die folgende Anmerkung.

¹⁹⁸ Insofern ist die Richtung der „Umbuchung“ genau entgegengesetzt zu jener, die Jan Assmann für Ägypten feststellte: Dort wurden religiöse Begriffe zu Begriffen des Staatswesens. Seine These stammt von Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin⁶ 1993, 43: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“ Es ist natürlich hier die Frage, ob Gerechtigkeit/*Iustitia* – im Gegensatz zu Recht/*Ius* – ein prägnanter Begriff der Staatslehre ist.

¹⁹⁹ L. v. Rockinger, „Berthold v. R. und Raimund von Peniafort im sog. Schwabenspiegel“, *BAW, Suppl.-Bd. 13/III* (1877), 165–253, 192. Rockingers Raimund-Aufsatz wird im folgenden zitiert als RR und Seitenzahl. Nach Hübner sind die Parallelen von Berthold-Predigten und ‚Königebuch‘/Landrechtsteil des ‚Schwabenspiegels‘ nur so zu erklären, daß die Stellen vom ‚Schwabenspiegel‘ in die Berthold-Predigten der *X-Gruppe eingingen. Die Predigten verkürzen Sachverhalte aus den Rechtsbüchern und aus dem Königebuch und erwähnen letzteres. Vgl. Hübner, Vorstudien, 107. Die Diskussion über die Zusammenhänge von Rechtsbuch und Predigt mit verschiedenen Belegstellen faßt auch Schönbach, Studien VI, 80–91 zusammen. Schönbach schließt aus der Tatsache, daß die Predigten das Rechtsbuch benutzen, daß die deutschen Predigten von einem Bearbeiter nach Bertholds Tod zusammengestellt wurden.

schen Predigten den ‚(oberdeutschen) Sachsenspiegel‘ bzw. den ‚Deutschenspiegel‘ kannte – eine These, die ich durch Abwägung der von Rockinger dargebotenen zahlreichen Parallelstellen gewonnen habe. Die folgenden, aussagekräftigsten Stellen sollen dies belegen. Die vollständigen Vorworte des ‚Schwabenspiegels‘ (Z) samt ihrer Parallelen zu ‚Sachsenspiegel‘, ‚Deutschenspiegel‘ sowie David von Augsburg und Berthold von Regensburg sind am Ende von Anhang A.ii.1 abgedruckt.

§ 201d des ‚Schwabenspiegel‘-Landrechts bestimmt, „Swer ane zisterne grebt oder sus grûbe der sol si verwurchen das nieman schade da von beschehe vnd vellet vihe oder rosse dar in. vnd ist si zerehte niht gemachet. er sol den schaden gelten als reht ist. vnd sol im den awesel [totes Vieh] haben [...]“ (‚Urschwabenspiegel‘, S. 476).

In zwei deutschen Predigten Bertholds findet sich ein Beispiel, das im Zusammenhang mit einer Kritik der Kleidung von Frauen und ihrer Keuschheit metaphorisch vom ‚Bedecken eines Brunnens‘ spricht.

in der alten e stet geschriben: hat ein man einen brunnen gegraben an der strazen, unde vellet sins nachgeburen vihe dar in, er muoz imz gelten. Ob er den brunnen niht vermachtet oder bedecket, so muoz er im daz vihe gelten als tiuwer als erz koufte. unde der awechsel belibet jenem der den brunnen niht bedakte unde der daz vihe da gelten muoz. (286,39–287,5 = PS 19, Helbeling-Predigt von den Zehn Geboten)

Ez was in der alten ê reht: swer einen brunnen gruob an der strâze, der solte in bedecken. Unde dakte er den niht unde viel sînes nâchgebûres vihe dar in, er muoste ez im gelten als tiure als erz koufte. Unde den âwechsel gît man im wider (256,32–36).²⁰⁰

Das Beispiel stammt aus dem Alten Testament (Ex 21, 33 f.) und steht auch in der lateinischen Helbelingpredigt (z. B. Donaueschingen 269; 53rb)²⁰¹ in genau dem gleichen Zusammenhang wie in den deutschen Predigten, nämlich als Exemplum zur Illustration von Keuschheit bzw. Kleidungsvorschriften. Die Helbelingpredigt behandelt die Zehn Gebote, und das Gesetz zum Bedecken des Brunnens folgt im Buch Exodus unmittelbar auf die Verkündigung des Dekalogs. Der ‚Rechtstext‘ in der Vulgata lautet: „(33) si quis aperuerit cisternam et foderit et non operuerit eam / cecideritque bos vel asinus in eam / (34) dominus cisternae reddet pretium iumentorum / quod autem mortuum est ipsius erit“.

Der Bearbeiter der deutschen Berthold-Predigt hat also diese Stelle aus der lateinischen Predigtvorlage entnommen, sicher nicht aus dem ‚Schwabenspiegel‘. Unwahr-

²⁰⁰ Stellen aus RR, 179, der Nachweis der lateinischen Stelle und des Exoduszitats von mir, D. M.

²⁰¹ Vgl. in der Edition des Sermons von Kaiser, Sin and the Vices, 398, Zl. 5–7 u. Anm. b. Vgl. auch den Abdruck der Predigt bei: Schönbach, Studien IV, 39 ff.

scheinlich ist weiter, daß der Schwabenspiegler *diese* Stelle aus der deutschen Predigt genommen hat, weil sie in einem ganz anderen Kontext steht – Keuschheit. Der Schwabenspiegler geht hier selbständig auf die Vulgata oder ein glossiertes Bibelwerk zurück: Im Gegensatz zu der Predigt sind neben dieser Stelle auch alle weiteren von Gott nach den Zehn Geboten erlassenen Rechtssatzungen aus Exodus 21 in das ‚Schwabenspiegel‘-Korpus unter § 201a–v (Eckhardt, Urschwabenspiegel, § 214, S. 475–481) übernommen worden.

In die erwähnte Predigt PS 19, ‚Von den Zehn Geboten‘ (Helbeling-Predigt), sind immer wieder rechtliche Sachverhalte eingeflochten: „[...] swâ ir dâ bî sît, daz einer got schiltet oder sîne heilige muoter, mîne frouwen sant Marîen, sô vertraget sîn niht: ir sult ez geistlichem gerihte unde werltlichem künden, die suln sie beide buezigen. Geistliche rihter sullen [...]“ (267, 11–15). Jedes der dort geschilderten Zehn Gebote hat zwei „gebræche“ (Ausprägungen). Im Rahmen von PS 19 gibt es auch zwei längere Ausführungen über das Schwören, von denen die erste (266,5–19) auch eine Parallele zum ‚Schwabenspiegel‘ § 170 aufweist. Sowohl die Predigt als auch das Rechtsbuch können hier wiederum unabhängig voneinander auf die gemeinsame Quelle, nämlich die *Summa* des Raimund von Penaforte, zurückgegriffen haben.²⁰²

Interessant sind auch die Parallelen zwischen den deutschen Ehepredigten²⁰³ Bertholds und dem ‚Schwabenspiegel‘. In § 3a gibt es für erbrechtliche Zwecke eine Aufzählung der Verwandtschaftsverhältnisse, die auf ein Körper-Memorialschema²⁰⁴ zurückgreift.

²⁰² Vgl. RR, 235. Die ‚Schwabenspiegel‘-Stelle ist bei Rockinger versehentlich als 176a bezeichnet. Auch in der lateinischen Vorlage folgt im Rahmen der Behandlung des ‚zweiten Obulus‘ oder ‚Gebotes‘ eine Textstelle, die das Schwören kommentiert, hier werden nüchtern Textstellen anführt. Die *Glossa [interlinearis], Ecclesiastes (Vulgata)* – in manchen Handschriften Petrus Comestor – werden dort wohl verwendet worden sein, jedoch nicht der oben genannte Raimundus. („XLVII. In dominica XIII de decem preceptis“, Schneyer, Nr. 50, Donaueschingen, fol. 51va, ediert in Kaiser, *Sin and the Vices*, 375 ff., hier 380,15–381,5.) Die zweite Stelle, eine Auslegung des Gebrauchs der Finger beim Schwören (PS, I, 282 f.), hat keine Parallele mit dem Rechtstext, appelliert jedoch explizit an meinedige Richter (282,12). In der mutmaßlichen Vorlage findet sich eine solche Auslegung nicht, Auslegungen von Fingern und Gesten wurden jedoch in lateinischen Predigten Bertholds nachgewiesen von Schönbach, *Studien VIII*, 62.

²⁰³ Die Ehepredigten werden noch genauer unten, Kap. 5.2.3 untersucht werden.

²⁰⁴ Horst Wenzel nennt diese Art der Darstellung „körperorientierte Mnemotechnik“. H. Wenzel, „An fünf Fingern abzulesen: Schriftlichkeit und Mnemotechnik in den Predigten Bertholds von Regensburg“, *Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters*. Für und mit Ferdinand Seibt aus Anlaß seines 65. Geburtstages hrsg. v. B. Lundt und H. Reimöller. Köln–Weimar–Wien 1992, 236. (Wiederabdr. in: ders., *Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995.) Wenzel nennt Beispiele in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg, die auf eine „Verwendung vor- und außerliterarischer Memorialtechniken im Medium der Schrift“ hindeuten. Die Predigten Bertholds, die am Anfang einer volkssprachlichen Prosa stehen, seien ein Beweis dafür, daß „das Deutsche bis zum 15. Jahrhundert an der Mündlichkeit orientiert bleibt.“ Wenzel, *An fünf Fingern abzulesen*, 238. Vgl. auch Kap. 5.2.3.2 dieser Arbeit.

Uon der sippzal.

3a. Nvn merkent och die sippezal wã die sippe an hebt vnd wã si ain [ende] nimmt. in dem hopt ist beschaiden man vnd wip die recht zũ der e komen sind. da ist nit zwaiung an wann es ist ain lib syd das hopt das õbrost stuk ist an dem lib. dù kind dù von ir baiden lib sind geborn dú sind bezeichnot an das nechst lid by dem hopt. das ist die arm. die stossent an die achslen. nement zwen brüder zw̃ schwestren vnd nimmt der trit ain fremdes wib irù kind sind doch gelich ain ander sipp vnd nement och das erb wider ain ander gelich ob sy im vnebenbürtig sind. vnd also heben geschwistrit die ersten sippczal die man ze mǎgen rechnet. das widerredent manig lüt vnd muß es doch war sin vor dem rechten. so heben geschwistrit kind dù ander sipp. dù stand an dem andern lid von dem hopt herab gezelt. das gelaid heißt der elenbogen. so heben geschwistrit kinds kind die tritten sippen. das ist das gelid die die hand an den armen ist. vnd dar nach der kinds kind heben die vierden sipp. die stand och in dem vierden gelid. das ist das gelid da der mittel vinger in die hand stoßt. dù fünften lid das ist das ander gelid des mitteln fingers. dù sybent kind stand vornen an dem nagel vnd haissent nagel mǎg. vnd welich kint zwischen dem hoept vnd dem nagel sich an dem sippzal gelichen mügen an gelicher stat die nement och das erb gelich. so der man ie neher ist an der sippzal so er ie bas erbt.

3b. Ain ieglich man sinen mǎg vncz an die siebenden sipp. doch hat der babst erlobt wib ze nemen in der fünften sipp. so mag der babst kain reht seczen da mit er vnser lehenrecht geergern mǔg etc.

Dieser ‚Schwabenspiegel‘-Artikel war auch im ‚Deutschenspiegel‘ (§ 1) enthalten und ist dort wiederum eine Übernahme aus dem ‚Sachsenspiegel‘. Der Passus ist dort im Anschluß an den Heerschild-Paragraphen 3 zu Beginn des Landrechts zu finden. Schon im ‚Sachsenspiegel‘ folgt ein Kommentar, wie oben im ‚Schwabenspiegel‘ unter 3b: Im Unterschied zur deutschen Berthold-Predigt wird das Erbrecht behandelt, und nicht das kanonische Eherecht. Wie aus der nachfolgend wiedergegebenen Stelle der Ehepredigt PS 21 deutlich wird, ist die Heirat in Verwandtschaftsverhältnissen ab dem fünften Grad gestattet. Schon der ‚Sachsenspiegel‘ kommentiert knapp mit Blick auf das Eherecht, daß dies eine neue Regelung war: Papst Innozenz III. hatte in der Einleitung der 50. Konstitution des vierten Laterankonzils entschieden, daß nur noch der vierte und nicht mehr der siebte Verwandtschaftsgrad ein Ehehindernis darstellen sollte.²⁰⁵

²⁰⁵ Mansi, *Collectio conciliorum*, XXII, Sp. 1035. Die päpstliche Entscheidung geht somit konform zum römischen Privatrecht, etwa *Codex Justinianus* 5,4,17 (*De nuptiis*). Berthold spricht in dem lateinischen *Sermo RdC* 64, clm 7961, 102vb–104rb, hier 103ra, von fünf Menschen, mit denen man keine Ehe eingehen könne. Hier geht es vor allem um geistliche Verwandtschaft (etwa durch Taufe). Diese wird auch in der deutschen Predigt gesondert behandelt. Ein Memorialschema wird in der lateinischen Predigt nicht verwendet.

Vater unde muoter dâ ist zweiuunge, wan der zweier kint habent die êrsten sippe unde stênt an dem êrsten und an dem nâhesten lide an dem houbte, dâ die arme stôzent an die schultern, daz heizet diu ahsel. An ietweder ahsel ein geswistrîde. Daz an dem andern lide, daz dâ heizet der elnboge, dar an stênt der geswistrîde kint unde habent die andern sippe. Diu dritten kint, der geswistrîde dîhter, habent die dritte sippe; die stênt an dem dritten sippelide, dâ die arme an die hende stôzent. Unde danne der dîhter kint habent die vierden sippe unde stênt an dem vierden glide, daz ist daz gelit, dâ der mittel vinger an die hant stôzet (312, 17–27)

Bertholds deutsche Ehepredigt, die sich vom Aufbau her deutlich an Sermo RdC 64 anlehnt²⁰⁶, hat das Memorialschema nicht der lateinischen Vorlage entnommen.²⁰⁷ Es ist die Frage, ob dieses konkrete Schema überhaupt aus dem kirchenrechtlichen Kontext entlehnt ist, und nicht vielmehr aus dem weltlichen Gewohnheitsrecht. Abbildungen in lateinischsprachigen mittelalterlichen Handschriften bedienten sich zur Illustration des Kirchenrechts dagegen häufig des *Arbor consanguinitatis* mit Vater und Mutter in der Mitte und *sieben* Verwandtschaftsgraden nach unten abgebildet sowie *sechs* Graden nach oben.²⁰⁸

Eine andere Bildersprache, die mit Gestik (Handgebärden) als Memorialschema arbeitet, wird in den volkssprachlichen Rechtstexten des Mittelalters, insbesondere den Bilderhandschriften des ‚Sachsenspiegels‘ verwendet.²⁰⁹

Die dergestalt durch das Schema aus dem ‚Sachsenspiegel‘ aufgewertete Predigt wurde wiederum als Zusatzartikel L 377 II an das Ende des ‚Schwabenspiegel‘-Landrechts angehängt. Dieser Zusatzartikel wurde in der Edition des ‚Urschwabenspiegels‘ mit abgedruckt, was nicht unproblematisch ist: Denn nach Klebel befindet sich der Artikel in den ‚normalen‘ Handschriftengruppen IIIb (U, Klebel Ub) und II-

²⁰⁶ Vgl. Schnell, *Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft*, 158 f.

²⁰⁷ Eine entsprechende, knappe Stelle zur Blutsverwandtschaft und anderen Eehindernissen – allerdings ohne Memorialschema – findet sich z. B. in München clm 7961, fol. 103r, Spalte a+b.

²⁰⁸ Z.B. Burchard von Worms, *Decretum* (11. Jahrhundert); Decretum Gratiani (11. Jahrhundert). Abb. in: *Glaube und Wissen im Mittelalter. Die Kölner Dombibliothek*, Katalogbuch zur Ausstellung, Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln, München 1998, 257, 265). Vgl. allgemein zu diesem Thema: H. Schadt, *Die Darstellungen der Arbores Consanguinitatis und der Arbores Affinitatis. Bildschemata in juristischen Handschriften*, Tübingen 1982, zugl. Tübingen, Univ., Diss., 1973. Berthold von Regensburg bezieht sich in einer entsprechenden lateinischen Predigt, RdC 64, fol. 103rb, auf einen gewissen „Gaufridus“ – möglicherweise handelt es sich um Gaufrid von Auxerre, Migne, *PL*, Bd. 184.

²⁰⁹ Siehe hierzu: K. v. Amira, *Die Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels*, München 1905. Ferner: R. Schmidt-Wiegand, „Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht“, *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982), 363–379.

Ig (Y, Klebel: Fg)²¹⁰. Er hält es für möglich, daß es sich bei L 377 II um einen jüngeren Zusatz handelt, da sich dieser nur in 32 jüngeren Handschriften finde.²¹¹

Die Predigt PS 23, ‚Von drin mûren‘, weist verschiedene Parallelen mit dem ‚Schwabenspiegel‘ auf. So finden sich Kommentare zum Schutz der Juden, welche im Mittelalter direkt dem königlichen Frieden unterstehen. Dort wird beiläufig folgender Satz konstatiert: ‚Wan jûden suln sie [Könige, Grafen, weltliche Richter] alsô schirmen alse die kristen an ir lîbe und an ir guote, wan sie sint in dem fride genomen. Unde swer einen jûden ze tôde sleht, der muoz in gote bûezen [...]‘ 363,1–3. Dieser Satz findet sich auch im § 260 des ‚Schwabenspiegels‘, aber auch schon im ‚Sachsenspiegel‘. Daher ist davon auszugehen, daß dieser Satz mitsamt dem weltlichen Friedensbegriff, aus der Beschäftigung eines oberdeutschen Franziskaners mit dem ‚Sachsenspiegel‘ in die Redaktion der Berthold-Predigten eingegangen ist. Als Grund für den Schutz der Juden wird in der Predigt angeführt, daß die Juden an die Marter des Herrn erinnern (363,9–11). Zuvor wurden der König, alle Grafen und weltlichen Richter dazu ermahnt, vor unrechter Gewalt zu schützen. Im weiteren Verlauf (368,22–369,31) wird ebenfalls unrechte Gewalt thematisiert: Schildknechte werden mit Heuschrecken verglichen (369,4 f.), die den Armen alles ‚wegfressen‘. Im ‚Schwabenspiegel‘ wird an dieser Stelle der Sachsenspiegelartikel erweitert, der Schutz der Juden wird mit dem Römischen Recht und Josephs Hilfe für König Titus begründet. Dies ist eine Stelle, welche aus der ‚Regensburger Kaiserchronik stammt‘, die Veronikalegende, die der ‚Prosakaiserchronik‘ fehlt.

Die Predigt wendet sich vor allem an Ritter (363,19) – der ‚Prediger‘ kennt sich mit der Bedeutung der Schwertsegnung beim Ritterschlag aus (363,29) – sowie an Richter (364,17)²¹², aber auch Kaiser und Herzöge werden als Richtende ermahnt.

Darüber hinaus kommt hier eine sich zur theologisch-politischen Doktrin verfestigende Zwei-Schwerter-Lehre ins Spiel, denn der Kaiser empfängt das weltliche Schwert (*gladius materialis*) den Berthold-*X-Predigten zufolge vom Papst:²¹³

Nû mac der bâbest in allen landen niht gesîn unde mac alle menschen niht erkennen an ir gelouben und an ir werken, unde dâ von hât er den

²¹⁰ Vgl. Klebel, Studien zu den Fassungen, 211–215. Vgl. auch Oppitz I, 39 f.

²¹¹ Vgl. Klebel, Studien zu den Fassungen, 147. Vgl. aber Schönbach, Studien VI, 83 wegen einer Stelle, die auf den Zusatzparagrafen verweist. Fraglich ist, in welchen Handschriften dieser Verweis untergebracht ist.

²¹² Zu Richtern in lateinischen Predigten Bertholds vgl. Schönbach, Studien VIII, 46.

²¹³ Vgl. Y. M.-J. Congar, ‚Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et de le début du XIVe‘, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 36 (1961), 35–151, hier: 99 f.

patriarchen unde den kardinâln unde den erzbischoven unde den andern bischoven und erzepriestern und abten unde probesten unde techanden und pfarrern und underpfarrern den gewalt gegeben unde verlihen, daz sie an sîner stat einen ieglîchen kristenmenschen behüeten also verre also ieglîchen geordent unde gesetzt ist, daz der edele schatz iht gevetschet werde mit deheiner bôsheit, also verre sie ez erwenden mügen. (361,15–24; vgl auch die ähnliche Stelle 362,33 ff.)

[...] daz îsenê swert des werltlîchen vesten gerihtes. Daz sol der bâbest dem keiser lihen (362,26 f.)

Dieser Aspekt hat sich im ‚Schwabenspiegel‘ folgendermaßen niedergeschlagen:

[Vorwort d.] syd nû gottes frid fûrst haisset so ließ er zway schwert hie uff ertrich do er ze himel fûr ze schirm der cristenhait. dû befalch got baide²¹⁴ ains von weltlichem gericht das ander von gaistlichem gericht. das weltlich schwert des gerichtes des lihet der babst dem kaiser. das gaistlich ist dem babst gesezt das er da mit richte.²¹⁵

Im ‚Sachsenspiegel‘ Eikes von Repgow – sowie im ‚Deutschenspiegel‘ – heißt es im ersten Landrechtbuch § 1, daß die beiden Schwerter (relativ) gleichwertig seien. *Gott* habe dem Papst das geistliche *und dem Kaiser das weltliche Schwert verliehen*. Alles, was der Papst mit dem geistlichen Schwert nicht richten könne, solle der Kaiser mit seinem Schwert richten; darüber hinaus wird die Verpflichtung des Kaisers zum (symbolischen) Steigbügeldienst erwähnt, den dieser für den Papst zu leisten hat. Es ergibt sich somit zwar eine Asymmetrie, dennoch sind hier, im Gegensatz zum ‚Schwabenspiegel‘ nicht beide Schwerter dem Papst verliehen, der dann das weltliche an den Kaiser weiterreicht.

‚Schwabenspiegel‘ und Berthold-Predigt zeigen hier also die gleichen Tendenzen im Unterschied zum ‚Sachsenspiegel‘. Da auch der Steigbügeldienst in der Predigt genannt wird (363, 25–29), werden auch hier die Parallelen dadurch zu erklären sein, daß der Bearbeiter der deutschen Predigten den ‚Sachsenspiegel‘ bzw. ‚Deutschenspiegel‘ kannte. Da beide Stellen die gleiche Position bezüglich der Zwei-Schwerter-Lehre einnehmen – und aufgrund der vielen anderen Ähnlichkeiten – kann mit Hübner (Vorstudien, 100) angenommen werden, daß der ‚Schwabenspiegel‘ auch die Berthold-Predigten der *X-Gruppe bearbeitete.

Johanek konstatiert allerdings in Anknüpfung an Trusen, daß der ‚Schwabenspiegel‘ ansonsten den Charakter eines kaiserlichen Rechtsbuches wahre:

Die Entlehnungen aus dem kanonischen Recht haben im übrigen keineswegs ein hierokratisches Verständnis des im Vorwort (c) [es muß richtig

²¹⁴ In Zü heißt es: „div lech vnser herre sant peter beidiv“, in folge reicht dort aber auch der Papst das Schwert weiter an den Kaiser. Die Vorworte nach Z (Zü) sind im Anhang A.ii.1 abgedruckt.

²¹⁵ Zitiert nach der ‚Urschwabenspiegel‘-Ausgabe K.A. Eckhardts.

heißen: Vorwort d. D. M.] behandelten Verhältnisses der beiden Universalgewalten (Zweischwerterlehre) begründet. Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion im Franziskanerorden, die u. a. von den im Magdeburger Generalstudium tätigen Gelehrten Heinrich von Merseburg und Johannes von Erfurt geführt wurde, erscheinen Sätze des ‚Schwabenspiegels‘ vielmehr als Ausdruck einer Konzeption des einträchtigen Zusammenwirkens der beiden Gewalten, nicht aber als generelle Überordnung des Papstes über den Kaiser.²¹⁶

Dem steht allerdings die unmißverständliche Aussage des Vorworts entgegen, die meines Erachtens nichts anderes bedeuten kann, als daß der Papst eine hierarchisch übergeordnete Position innehat.²¹⁷ Das einträchtige Zusammenwirken wird allein in der oben behandelten Sylvester-Konstantin-Stelle der ‚Prosakaiserchronik‘ betont. Die Zwei-Schwerter-Problematik ist auch für Untersuchung der Deutungsschemata, Sozialmetaphorik und Hierarchiemodelle relevant, welche im folgenden Kapitel behandelt werden.

Festzuhalten sei als Ergebnis an dieser Stelle: In die Vorworte a und b des ‚Schwabenspiegel‘-Landrechts ist der theologisch-kosmologische Friedensbegriff augustinisch-franziskanischer Prägung eingegangen, indem fertig redigierte Predigtteile verwendet wurden. Umgekehrt finden sich Aspekte aus dem ‚Sachsenspiegel‘ (auch im ‚Deutschenspiegel‘) in den deutschen Berthold-Predigten wieder. Eine Beeinflussung lateinischer Sermones durch Rechtsbücher wäre dagegen nur schwer vorstellbar.

Die Opposition politisch / individuell führt in der Behandlung im Umgang mit dieser Literatur jedoch in die Irre. Die Tendenz, den inneren Frieden und göttliche Gerechtigkeit zu betonen und mit Appellen an den einzelnen zu verbinden, läßt vermuten, daß hier eine Verschiebung von Auffassungen einer geordneten Gesellschaft (Kirche) hin zum ‚geordneten Individuum‘ in einer entsprechenden Kirchenordnung stattfindet. Daß dies durch eine andere Auffassung von Kirche möglich wurde, zeigen die Ausführungen im folgenden Kapitel 3.

²¹⁶ Johanek, Art. ‚Schwabenspiegel‘, ²VL, Bd. 8, Sp. 902. Johanek untermauert den letzten Satz mit W. Trusen, „Die Rechtsspiegel u. das Kaiserrecht“, *ZRG Germ. Abt.* 102 (1985), 12–59, insbes. 47–55. Dennoch habe ich kein Argument gefunden, weshalb der ‚Schwabenspiegel‘-Prolog *nicht* eine (wenn auch mit Sicherheit nicht *generelle* – „der Papst kann nicht in allen Ländern sein“ –) Überordnung des Papstes über den Kaiser bedeuten soll.

²¹⁷ Vgl. hierzu die ausführliche Diskussion bei Rockinger, RR, 210–229. Dieser Darstellung wurde in der Forschung widersprochen.

Am Anfang stand die Hypothese, daß die hier behandelte Literatur möglicherweise den franziskanischen Friedensgedanken propagiert. Dies hat sich nur insofern bewahrheitet, als durch die volkssprachlichen Bearbeitungen der Friedensgedanke in die Welt hinausgetragen wird. Somit wird zwar ein Motiv des Ordensgründers Franziskus aufgegriffen, die volkssprachlichen Texte setzen sich aber in den Inhalten und der Medienwahl von ihm ab. Inhaltlich knüpft diese Literatur durch das Schöpfungslob zwar an Franziskus an, ohne sich indes direkt auf ihn zu beziehen, dennoch zeigen die angeführten Beispiele, daß sich der hier ausgebreitete ‚Friedensgedanke‘ nicht in dem Schöpfungslob beschränkt, sondern kosmologische wie introspektive Aspekte des christlichen Friedensbegriffs von Ambrosius über Augustinus bis zu Bonaventura aufnimmt. Insofern handelt es sich hier, wie auch im folgenden immer wieder erkennbar wird, nicht ausschließlich um genuin franziskanisches ‚Geistesgut‘²¹⁸. Gerade David von Augsburg war es in seinem lateinischen Werk gelungen, verschiedene, meist reformorientierte, monastische Traditionen zu vereinen, die nicht so sehr für die Franziskaner der ersten Generation typisch sind, sondern für die Franziskaner der zweiten und dritten Generation, die durch das Generaliat Bonaventuras geprägt wurden.²¹⁹ Hier wird versucht, in lateinischer Sprache eine monastische Kultur zu institutionalisieren und dieses Fundament in Auswahl auch in Volkssprache an Laien weiterzutragen.

In den volkssprachlichen Traktaten ging es um Introspektion, Bewahrung des inneren Friedens sowie um Gerechtigkeit, die Gott wiederzuerstatten sei. Die Predigten verbanden einen ganz ähnlichen Friedensbegriff mit Aufforderung zu Introspektion. Der ‚Schwabenspiegel‘ zeigte in seinen chronikalischen Einleitungen vorbildliche Richter- und Herrscherfiguren auf, in den Vorworten a und b des Landrechts läßt sich – unter Verwendung eines davidischen Traktatanfangs – ein durch die deutschen Predigten Bertholds geprägtes Schöpfungs- und Friedensverständnis wiederfinden.

²¹⁸ Zu diesem Ergebnis kam ich auch bei dem Versuch, anhand der Tugendkataloge, spezifisch franziskanische Tugenden und Ideen zu ermitteln. Auch die Tugendkataloge sprechen dafür, daß sie nicht ordensspezifischen Charakter haben, was wohl auch eine ordensübergreifende Rezeption dieser lateinischen und deutschen Schriften begünstigte.

²¹⁹ Zu diesem Schluß kommt auch Bohl, Geistlicher Raum, z. B. S. 145 u. S. 185, angesichts des lateinischen Traktatwerks Davids, das nicht so sehr franziskanische Ideale widerspiegelt als monastische Kultur zu etablieren versucht.

3. Deutungsschemata und Sozialmetaphern – zur Ordnung der Kirche

3.1 Zur Rolle von Deutungsschemata und Sozialmetaphern

Die zuvor behandelten franziskanischen Friedensvorstellungen stehen in engem Zusammenhang mit den folgenden Kapiteln zur Ordnung der Kirche und zu Introspektion und Habitualisierung von Praktiken. Durch diese enge Verschränkung werden zugleich Konzepte von Individualität mitgeneriert. Frieden und Gesellschaftsordnung sind im franziskanischen Verständnis nicht zu trennen von Praktiken der Tugendübung und Gewissenskämpfen. Dies hat Étienne Gilson auch in seiner Untersuchung der Werke Bonaventuras festgestellt. In *Die Philosophie des heiligen Bonaventura* bezeichnet Gilson diesen Sachverhalt als „universale Analogie“, in der diese Ebenen zueinander stehen. Den Zusammenhang von Frieden, Ordnung der Gesellschaft²²⁰ und Handlung des einzelnen sieht Otto Gerhard Oexle folgendermaßen:

Reflexion über Stände, über die richtige Ordnung der Gesellschaft ist Reflexion über Ordnung insgesamt, über die Welt im ganzen, darüber, wie das Viele und Verschiedene, was ist, zusammengefügt ist zu einer gestalthaften Gesamtheit, einem „Kosmos“. Stände-Reflexion wurzelt also in Metaphysik, sie ist Teil der Metaphysik. Sie geht aus von der Annahme, daß die Welt ein von Gott in glücklicher Weise geordnetes Ganzes ist, dessen einzelne Teile in ihrem wechselseitigen Verhältnis untereinander sich nach Stufungen unterscheiden, also ungleich sind und doch zugleich oder besser: gerade dadurch in Eintracht und Harmonie zu einem Ganzen sich fügen. Das Prinzip der Welt (mitsamt der in ihr beschlossenen sozialen Ordnung) ist also das der Harmonie durch Ungleichheit. [...] Daraus ergibt sich dann die Bestimmung von *ordo* im Sinne von „Ordnung“ wie von „Stand“ – in der berühmten Formulierung Augustins: *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*, also „die Anordnung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem einzelnen den ihm zukommenden Ort anweist“. Die „Ruhe des Geordnetseins aller Dinge“ aber ist der Friede (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*). Friede ist das „geordnete Zusammenstimmen der Menschen. [...]“ Und diese Ordnung der Welt enthält zugleich die Bedingungen der Möglichkeit einer wahren Erkenntnis dieser Ordnung. Deshalb erschließen sich aus dem Erkennen die Maximen des richtigen Handelns: denn das Wissen der Ordnung bindet das Handeln an sie und begrenzt

²²⁰ Genaugenommen ist der ‚Gesellschafts‘-Begriff hier fehl am Platze, im Selbstverständnis der behandelten Texte geht es um die Ordnung der *Kirche* (*ecclesia*, Ekklesiologie).

den Menschen auf diese Weise in der Ordnung seines eigenen Lebens und Standes.²²¹

Dieser Zusammenhang trifft auf die hier verhandelte franziskanische Literatur, welche sich vielfach direkt oder indirekt auf augustinische *Ordo*- und *Pax*-Konzepte stützt, vollkommen zu.

Der Forschungsstand sowie die verschiedenen Problemfelder, die sich bezüglich der mittelalterlichen *Ordo*-Begriffe und im Zusammenhang mit normativer Literatur ergeben, sind in den Arbeiten Otto Gerhard Oexles bereits deutlich umrissen.²²² Auch die diesem Kapitel zugrundeliegende Unterscheidung Sozialmetapher und Deutungsschema geht auf Oexle zurück:

Metaphern sind Definitionen „mittels eines Bildes“. So machte man Aussagen über gesellschaftliche Ordnung mittels des menschlichen Körpers und seiner Glieder oder in der Metapher der *militia*. Im Gegensatz zu solchen Sozialmetaphern sind Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit explizitere begriffliche Konstrukte, welche soziale Gegebenheiten benennen, ordnen und interpretieren wollen.²²³

Das bekannteste mittelalterliche Deutungsschema ist sicherlich die „Funktionale Dreiteilung“ in drei Stände: Betende (*oratores*), Kämpfende (*bellatores / pugnatores*) und Arbeitende (*laboratores / agricultores*). Schon dieses Deutungsschema läßt nicht auf eine in Frieden und Ruhe geordnete Welt schließen, wie sie in der eingangs von Oexle zitierten Augustinusstelle aufscheint, sondern, wie schon im vorigen Kapitel sich andeutete, auf eine im höchsten Maße ungeordnete Welt. Oexle weist auf die politischen Ursprünge der Deutungsschemata hin: Das Aufkommen des Schemas von der funktionalen Dreiteilung, das G. Duby in „Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme“ grundlegend erforschte, muß im Zusammenhang mit der sogenannten ‚Gottesfriedensbewegung‘ gesehen werden. Diese taucht im Rahmen gesellschaftlicher ‚Desorganisation‘ in Frankreich um 1000 auf. Ein ähnlicher Rahmen ergibt sich in Deutschland und Österreich im 13. Jahrhundert²²⁴ (‚Interregnum‘), und damit gewinnen auch die Funktions-Schemata zunehmend an Bedeutung, wie an der hier behandelten franziskanischen Literatur ablesbar ist. Weiter weist Oexle auf die Bedeutung des Mendikantenstreits hin, der insbesondere über Deutungsschemata geführt

²²¹ Oexle, Deutungsschemata, 79.

²²² Vgl. O. G. Oexle, „Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens“, F. Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter: methodische und inhaltliche Probleme*, Sigmaringen 1987, 65–117. O. G. Oexle, Art. „Stand, Klasse (Antike und Mittelalter)“, O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe 6 (St-Vert)*, Stuttgart 1990, 155–200.

²²³ Oexle, Deutungsschemata, 66.

²²⁴ Oexle, Deutungsschemata, 94 f.

wurde.²²⁵ Diese geben allerdings nur Auskunft über den Diskurs im theologischen / ordenspolitischen Feld einer sehr speziellen Gruppe an der Pariser Universität – zu der noch nicht einmal David von Augsburg und Berthold von Regensburg gehörten.

Oexle zeigt, daß seit dem 12. Jahrhundert Versuche unternommen wurden, das neu entstehende städtische Bürgertum (Handwerker und Kaufleute) durch eine funktionale *Vierteilung* in das ständische Ordnungsschema zu integrieren. Solche Versuche haben Bernhard von Clairvaux in seiner Predigt an den Klerus von Köln (1147), aber auch Gaufrid von Auxerre²²⁶ und Pseudo-Beda²²⁷ unternommen. Diese Erweiterungen des Ständeschemas sind noch relativ unerforscht.²²⁸

Um 1300, in der hier behandelten franziskanischen Prosa treffen wir bereits auf zahlreichere, komplexere Modelle. Die im folgenden analysierten Beispiele zeigen den normativen Diskurs einer Elite *über* die Gesellschaft, ihre ordnenden Konzepte *von* Gesellschaft auf. Die ‚Wirklichkeit‘ erscheint, vermittelt durch solche Deutungsschemata, nicht als eine *äußere Wirklichkeit*, sondern umgekehrt, und Oexle räumt dies auch ein,²²⁹ es haben sich gewisse Vorgänge, die der *theologische Diskurs* der Zeit thematisiert, in den Schemata niedergeschlagen. Somit können die politischen Ursprünge nicht allein das Aufkommen und den Wandel von Deutungsschemata und Sozialmetaphern erklären – Verhältnisse wie in Schwaben und insbesondere in Österreich (vgl. Kapitel 2) spiegeln die Texte nicht wider. Die im folgenden beschriebenen Sozialmetaphern und Deutungsschemata waren in den lateinischen Texten (und zuvor in griechischen) der Elitekultur z. T. lange präsent. Für eine wie immer geartete ‚Populärkultur‘, in der diese eine Rolle gespielt hätten, haben wir allenfalls durch Bertholds deutsche Predigten ein erstes, sehr unsicheres Anzeichen. Diese Schemata mußten im 13. Jahrhundert, im Rahmen der Aktivitäten der neu entstandenen Bettelorden, erst grundlegend vermittelt werden, ebenso wie die noch zu schildernden liturgisch-katechetischen Praktiken. Man kann auch keinen Bruch im Medienwandel und bei den damit einhergehenden Praktiken feststellen, wie etwa den

²²⁵ Oexle, Deutungsschemata, 94 f. Er verweist auf Y. M.-J. Congar, „Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et de le début du XIV^e“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 36 (1961), 35–151.

²²⁶ Migne, PL 184, Sp. 443.

²²⁷ Migne, PL 94, Sp. 556 f.

²²⁸ Oexle, Deutungsschemata, 107 und Anm. 226. Oexle verweist zum Forschungsstand auf: J. Le Goff, Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale, *Annales* 34 (1979), 1187–1215, hier 1209 f.

²²⁹ Vgl. Oexle, Deutungsschemata, 90.

von Jan Assmann beschriebenen „Wandel von ritueller zu textueller Kohärenz“²³⁰ in Altägypten. Die entstehende mittelalterliche Schriftkultur in den jeweiligen Volkssprachen vermittelt beides zugleich: Texte mitsamt darin enthaltenen ‚rituellen‘ Praktiken²³¹. Der Wandel besteht in dem Wandel von Darstellungsmöglichkeiten in volkssprachlicher Prosa – einem Wandel innerhalb der Schriftkultur.

Wie ist der ‚Wirklichkeitsbezug‘, den Deutungsschemata und Sozialmetaphern haben, im Zusammenhang mit ihrem normativen Charakter zu bewerten? Was sagen sie aus über Wandel in der Gesellschaft, Wandel von Konzepten der Individualität und Wandel von Mentalitäten? Oexle räumt an einer Stelle, im Anschluß an die Studien Gurjewitschs²³² ein, „daß den Menschen im Mittelalter die Kategorien der Individualität und der Entwicklung im modernen Sinne unzugänglich waren“, auch mit den Begriffen der ‚,Statik‘ und ‚Typik‘ als bloße Gegenbegriffe zu den Kategorien der ‚Entwicklung‘ und der ‚Individualität‘“ möchte Oexle nicht unreflektiert umgehen.²³³ Die Fragwürdigkeit dieser Oppositionen bzw. Dichotomien werde gerade in der Beschäftigung mit normativer Literatur evident. Selbstverständlich sei aber die ‚Wirklichkeit‘ dynamisch (gewesen). Oexle kommt daher zu der Fragestellung nach dem ‚Wirklichkeitsbezug‘ mittelalterlicher Deutungsschemata und dem damit verbundenen ‚Ideologieproblem‘²³⁴ und versucht in seinem Aufsatz diese beiden Pole zu erhalten, ohne zu Extrempositionen zu gelangen.

Man könnte sagen: die Stände-Reflexion des Mittelalters ist normativ und wirklichkeitsbezogen zugleich. Darin widerspricht sie den Grundannahmen modernen Denkens. Und deshalb muß andererseits die dem modernen Denken entsprechende Gegenüberstellung von ‚Ideal‘ und ‚Wirklichkeit‘ diese Formen mittelalterlicher Erfassung sozialer Wirklichkeit verfehlen.²³⁵ [...]

²³⁰ Vgl. das entsprechende Kapitel bei J. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999, 87–103.

²³¹ Vgl. insbes. die Meßpredigt Bertholds, Kap. 5.2.1 dieser Arbeit.

²³² A. J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München 1980, 204 u. 160. Zuvor erschienen in der DDR, Ders., *Dass., Aus dem Russ. übers. mit e. Nachw. v. Hubert Mohr*, Dresden 1978. (= Fundus-Bücher; 55.56.57).

²³³ Oexle, *Deutungsschemata*, 67. Dies muß allerdings differenzierter betrachtet werden, da Konzepte von Individualität und Personalität für in lateinischer Sprache schreibende Kleriker durchaus im 13. Jahrhundert vorhanden waren. Dies gilt jedoch nicht für eine Auffassung von Entwicklung einer *Persönlichkeit*, ein solches Konzept taucht sicher nicht vor dem 18. Jahrhundert auf. Vgl. die neueren Forschungsergebnisse zur Individualität und Personalität in lateinischer Sprache bei J. A. Aertsen, A. Speer (Hgg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin–New York 1996 (= *Miscellanea Mediaevalia*; 24). Auf diesen Aspekt geht das Kapitel 4.5, ‚Individuum, Person, freier Wille‘, intensiver ein.

²³⁴ Oexle, *Deutungsschemata*, 68.

²³⁵ Oexle, *Deutungsschemata*, 81.

Wenn man mit F. Graus²³⁶ unter „Mentalität“ den „gemeinsame(n) Tonus längerfristiger Verhaltensformen und Meinungen von Individuen innerhalb von Gruppen“ versteht, die als „Tonus“ des Denkens und Verhaltens „gewissermaßen ‚hinter‘ beiden Bereichen“ stehen, und zwar im Gegensatz zu „Ideologien, Lehren, Dogmen“, die „nur formuliert existieren“, während „Mentalitäten“ „von den Beteiligten (Insidern) nicht formuliert werden“, auch nicht „unmittelbar vermittelt, durch formuliertes Tradieren“ nicht gelehrt werden können, dann können Deutungsschemata und Sozialmetaphern nicht Gegenstände einer Mentalitätengeschichte sein.²³⁷

Die vorliegende Arbeit optiert in bezug auf Deutungsschemata und Sozialmetaphern für die schriftliche Seite der ‚Ideologien, Lehren, Dogmen‘ – bzw. der Diskurse spezieller Gruppen. Den Punkt, an dem sich *vorthoretische* ‚Verhaltensformen und Meinungen‘ bei den Individuen (allgemein) ändern, kann man anhand der Schemata tatsächlich nicht greifen.²³⁸

Ich fasse in dieser Untersuchung Deutungsschemata und Sozialmetaphern als Konzepte im Rahmen der Selbstbeschreibung spezifischer Gruppen auf, verzichte also weitgehend darauf, auf die Wirkungen dieser Konzepte bei den jeweiligen Rezipientengruppen einzugehen. Wie in den Einzelanalysen deutlich werden wird, können die Produzenten dieser Literatur die Gesellschaft differenzierter beschreiben, weil z. B. neue Materialien für die Predigt²³⁹ zur Verfügung standen, vor allem aber weil sich das Kirchenbild im Zuge des IV. Lateranums und seines maßgeblichen Gestalters Innozenz III. gewandelt hatte.

Im Rahmen der von Oexle maßgeblich vorangetriebenen Deutungsschemata- und Ständeforschung muß grundsätzlich gefragt werden, ob und wie von solchen Schemata überhaupt auf Erleben, Handeln und Mentalitäten von Rezipienten geschlossen werden kann.

Einerseits kann angenommen werden, daß die Einübung von *Praktiken* wirkungsmächtiger sei als etwa mehr oder weniger abstrakte Schemata gesellschaftlicher Dreiteilung. Andererseits kann ebenso behauptet werden, daß *Schemata* eingeübt

²³⁶ Oexle bezieht sich hier auf den Beitrag František Graus: „Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung“, *Mentalitäten im Mittelalter* (wie oben), 9–48. Oexle, Deutungsschemata, 17.

²³⁷ Oexle, Deutungsschemata, 73, Anm. 41.

²³⁸ Dieses Problem manifestiert sich beispielsweise in der Beurteilung der Renaissance als ‚Epochenschwelle‘ (vgl. auch am Ende dieser Arbeit Kap. 6.2). Klaus W. Hempfer hat die kontroversen Positionen beschrieben, die z. B. davon ausgehen, daß im ausgehenden 14. Jahrhundert eine Epochenschwelle vorliegt, bis hin zu der These, „daß sich die politischen Strukturen und Einstellungen vom 11. bis zum 18. Jahrhundert in der Toskana nicht entscheidend änderten“. Vgl. zusammenfassend: Kl. W. Hempfer, „Probleme traditioneller Bestimmungen des Renaissancebegriffs und die epistemologische ‚Wende‘“, in ders. (Hg.), *Renaissance. Diskursstruktur und epistemologische Voraussetzungen. Literatur–Philosophie–Bildende Kunst*, Stuttgart 1993, 9–39, 18.

²³⁹ Z. B. die *Sermones ad status* (vgl. Kap. 3.5.1).

würden, etwa mittels des Mediums Buch oder des Mediums Predigt. Dieses Verhältnis von Theorie und Praxis ist wohl grundsätzlich als wechselseitig anzunehmen. So ist die Frage nicht zu beantworten, was „zuerst“ dagewesen sei, ein Wandel der Praktiken oder die kirchlich-normative Textproduktion, und ob letztere eine Aktion oder Reaktion darstellt.

Die zentrale, soziologisch motivierte Fragestellung ist hierbei, wo man etwa Konzepte des Mittelalters in den extremen Polen von ‚Wirklichkeit‘ und ‚Ideologie‘ ansiedeln kann, weiter, ob und wie man die diesen Untersuchungen zugrundeliegenden Unterscheidungen ‚Erleben‘ und ‚Handeln‘, ‚Innen‘ und ‚Außen‘, ‚Individuum‘ und ‚Gesellschaft‘ in diesem Kontext verwenden kann.

Diese Problemstellung wird in der französischen Soziologie von Bourdieu verhandelt, in der amerikanischen Soziologie wurden Möglichkeiten von Berger²⁴⁰ und Luckmann aufgezeigt, in der deutschen Soziologie von Luhmann einer genauen Analyse unterzogen. Zwar beziehen sich diese Darstellungen nicht explizit auf das Mittelalter, dennoch ist das Problem als ein Grundsätzliches unter Soziologen und Ethnologen gerade auch für die Mediävistik von Belang. Auf dieses Problemfeld soll am Ende dieser Arbeit, in Kapitel 6 kurz eingegangen werden.

Im folgenden stoßen wir fast ausschließlich auf solche Schemata, die einen konkreten praktischen Bezug zur Selbsterkenntnis des einzelnen haben. Selten handelt es sich hier um abstrakte theologische Denkgebäude. Dies wird in Kapitel 3.2 vor allem im Gegensatz der voneinander weitgehend unabhängig geführten Diskurse lateinischsprachlicher Mendikantenstreit und volkssprachliche Mendikantenliteratur deutlich. Die heikelsten Punkte des Mendikantenstreits schlagen sich nicht in den volkssprachlichen Texten nieder. Dagegen ist das Konzept der ‚streitenden Kirche‘, das ebenfalls in den Kapiteln 3.2 und 3.3.2 dargelegt wird, in die volkssprachliche franziskanische Literatur eingegangen. Aus diesem Konzept lassen sich sowohl der

²⁴⁰ Oexle bezieht sich ebenfalls auf diese beiden Autoren und würdigt ihre Syntheseleistung in seinem Aufsatz: Diese „dialektische Auffassung vom Menschen und der Gesellschaft als wechselseitige Produkte“ könne „für eine mögliche Synthese der soziologischen Ansätze von Max Weber und Durkheim“ gehalten werden, „Wobei keine der beiden Grundintentionen preisgegeben zu werden braucht ... Max Webers Auffassung, gesellschaftliche Wirklichkeit konstituiere sich durch fortwährendes menschliches Verstehen, und Durkheims Auffassung, sie habe im Unterschied zu individueller Wirklichkeit Sachcharakter, sind *beide* richtig. Beide intendieren sowohl die subjektiven Grundlagen als auch die objektive Faktizität des Phänomens Gesellschaft und *ipso facto* die dialektischen Beziehungen zwischen der Subjektivität und den Objekten. In diesem Sinne sind die beiden Auffassungen nur *zusammen* richtig“. P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt/M. 1973, S. 4, Anm. 2. Vgl. P. L. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 1969, 19 f. Vgl. Oexle, Deutungsschemata, 70, Anm. 27.

Bußgedanke der Berthold-Predigten, der *pugna-spiritualis*-Gedanke bei David und im ‚Baumgarten‘ als auch die Appelle und Tendenzen in den Rechtstexten ableiten. Ferner erklärt es die Entstehung dieser volkssprachlichen Texte: Die vor allem adligen Rezipienten sollten mithilfe dieser Texte in die streitende Kirche eingebunden werden.

Im weiteren werden jene sechs Sozialmetaphern und Deutungsschemata behandelt, welche in der volkssprachlichen Prosa der oberdeutschen Franziskaner Verwendung finden:

1. Das paulinische Körperbild (Einheit der Kirche und wechselseitige Abhängigkeit seiner Glieder) I Cor 12,12–27
2. Die ‚streitende Christenheit‘ bzw. der geistliche Kampf, Eph 6,14–17
3. Die Tugendschule mit Christus als Lehrer
4. Die drei Stände der Eheleute, Witwen, Jungfrauen (*continentes*)
5. Die drei geistlichen Stände *incipientium – proficientium – perfectorum*
6. Die pseudo-dionysische Hierarchie übertragen auf die weltliche Ordnung

Die Punkte 2 und 4–6 lassen sich anhand der Ekklesiologie und Kirchenpolitik Innozenz’ III. erklären. Die ersten beiden haben ihr Fundament in augustinischem Gedankengut. Das dritte Schema ist ausgehend von Mt 23,8–10 ein Produkt zisterziensischer Spiritualität. In Kapitel 3.3 werden die Sozialmetaphern aus den Paulusbriefen behandelt mit Schwerpunkt auf der *pugna spiritualis*, dem geistlichen Kampf. In Kapitel 3.4 werden spezielle Sozialmetaphern und Sozialhierarchien untersucht, die für den Klosterraum und geistliche Gemeinschaften gedacht waren. Das Kapitel 3.5 zeigt dagegen ausdifferenzierte Deutungsschemata aus den Ständepredigten Bertholds im Vergleich mit dem Befund in den lateinischen Vorlagen, Bertholds Sermones und den *Sermones ad status* anderer Autoren.

3.2 Die Ekklesiologie Innozenz' III. und die Deutungsschemata im Mendikantenstreit

Im Hintergrund der volkssprachlichen Prosa der Franziskaner zum Ausgang des 13. Jahrhunderts spiegeln sich Wandlungen der Ekklesiologie, die am Anfang dieses Jahrhunderts vor allem durch Papst Innozenz III. geprägt wurden. Zuvor und parallel zu diesem Prozeß wird die Kirche mit den Gemeinschaften der Humiliaten und Waldenser, mit neuen Bußbruderschaften und mit den Bettelorden konfrontiert, nicht zuletzt mit einer Vielzahl von Lebensgemeinschaften wie den Beginen. Der Zusammenhang von Aktion und Reaktion, vom Auftauchen neuer, ‚lebendiger Kräfte‘ und Wandlung des Kirchenbildes ist sehr komplex und am wahrscheinlichsten als wechselseitig anzunehmen. Wichtig ist es mir, an dieser Stelle zu betonen, daß die volkssprachliche Literatur der Franziskaner nicht allein einen Wandel der Gesellschaft widerspiegelt, sondern auch Ausdruck eines Wandels der Ekklesiologie ist, daß sich hier nicht weltliche Ordnungen verschieben, sondern geistliche Konzepte einer Ordnung von Kirche.

Weiter ist der im 13. Jahrhundert geführte Mendikantenstreit zu berücksichtigen: Die lateinisch geführte Auseinandersetzung über kirchliche Hierarchien ist eine Diskussion über die Stellung der Bettelorden in der Kirche, in den Diözesen und konkret in der Pariser Universität. Auch hier wird das Selbstverständnis der Franziskaner deutlich, das eine wichtige Folie für das Verständnis ihrer Literatur bildet.

In bezug auf das Thema Ordnung der Kirche und Bettelorden muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß bereits der Ordensgründer Franz von Assisi Schwierigkeiten hatte, sich in dem wenig flexiblen dreiteiligen Ständeschema wiederzufinden. In dem Selbstverständnis der Franziskaner als ‚Minoriten‘ standen sie immer schon jenseits der weltlichen und kirchlichen Ordnung und stellen die Ständeeinteilungen somit in Frage.²⁴¹ Die Bezeichnung als ‚Minderbrüder‘ hat Bonaventura nicht davon abgehalten, die Franziskaner weit an die Spitze seiner Vorstellung von geistlicher Ordnung zu stellen, ebenso sahen sich die Franziskaner-Spiritualen in Anknüpfung an Joachim von Fiore in Erwartung des Jüngsten Gerichtes als berufene Elite. Dies zeigt die Komplexität von kirchlichen Ordnungsvorstellungen und Ordenspolitik.

²⁴¹ Vgl. Oexle, Deutungsschemata, 110–112. Vgl. auch Berg, Franziskanischer Friedensgedanke, 184 f. Ein ähnliches Problem hatte der Franziskaner Simon von Tournai, als er die Beginen in sein Ständeschema einordnen sollte. Er wußte nicht, ob er diese bei den weltlichen oder geistlichen Ständen zu verorten habe. Vgl. Grundmann, Religiöse Bewegungen, 337 f.

Ferner muß der enge Verbund der Bettelorden mit dem Papst – zumindest im 13. Jahrhundert – in diesem Kontext mitbetrachtet werden. Flasch beschreibt diesen Zusammenhang folgendermaßen:

Der Papst [i. e. Alexander IV., 1254–1261], der 1254 die Privilegien der Mendikanten widerrufen hatte, bestätigte sie 1256 erneut. Die Bettelorden waren eine unentbehrliche Einsatzgruppe der zentralen Kirchenverwaltung geworden; sie waren ein ideales Instrument zur Durchsetzung päpstlicher Machtansprüche gegen die Ortsbischöfe; sie waren unentbehrlich für die Durchsetzung des kirchlichen Einflusses in den breiten Schichten der städtischen Bevölkerung und kamen mit ihren Frömmigkeitsformen dem neuen Bedürfnis nach Einfühlung, nach Erklärung und nach volkstümlicher Einfachheit entgegen. Dafür mußte die Bewegung allerdings domestiziert und von ihrem eschatologischen Radikalismus gelöst werden. Der Papst, der die Bettelorden in Schutz nahm, drängte die Franziskaner, sich von ihrem bisherigen Generalmeister, Johannes von Parma, zu lösen. Johannes hatte zu den ersten Anhängern Francescos gehört. Er hatte Bedenken, Geldspenden anzunehmen und Konvente zu bauen. Unter dem Einfluß Joachims hatte er den Orden als den Vorboten eines dritten, direkt von Gottes Geist geleiteten Zeitalters der Kirche verstanden. Zum Rücktritt gedrängt, nannte Johannes von Parma Bonaventura als seinen möglichen Nachfolger.²⁴²

Im Zusammenhang mit den Deutungsschemata des 13. Jahrhunderts ist vor allem die Bewertung der Rolle Papst Innozenz III. (1198–1216) von entscheidender Bedeutung. In der neueren Forschung wird die These Grundmanns von einem Einlenken des Papstes „in der Kernfrage der apostolischen Wanderpredigt und der evangelischen Armut“ als „höchst unwahrscheinlich“ in Frage gestellt, dagegen ist der „konservative[n] Grundzug wie auch das planvolle, gezielte Vorgehen Innozenz' in der Anerkennung und Schaffung neuer Formen religiösen Lebens“ aufgewertet worden.²⁴³ Innozenz habe die Katharer und Waldenser scharf bekämpft und sei „in keiner Weise auf die Forderungen der verurteilten Waldenser und Humiliaten eingegangen“²⁴⁴. Wehrli-Johns präzisiert hier:

Die „vita apostolica“, das „nudum nudi sequi“ („die Nachfolge des nackten Christus“) blieb Vorrecht der Kleriker und Mönche, also der „perfecti“ nach der kirchenrechtlichen Ständelehre (auch wenn sie als rekonzierte Büsser lediglich ein Propositum und keine Regel erhielten), während die Laien als dem Stand der „imperfecti“ zugehörig nur die „praecepta evangelici“ befolgten und sich mit der traditionellen Stellung der „adiutores“, der Helfer der Apostel, zu begnügen hatten.

²⁴² Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 342 f.

²⁴³ M. Wehrli-Johns, „Das mittelalterliche Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik?“, M. Wehrli-Johns, Cl. Opitz (Hgg.), *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, Freiburg–Basel–Wien 1998, 25–51, 42 f.

²⁴⁴ Wehrli-Johns, *Das ma. Beginentum*, 43.

Damit stellt sich die grundsätzliche Frage, inwieweit die von Innozenz approbierten Humiliaten- und Waldensergemeinschaften und, natürlich erst recht, die neuen Bußbruderschaften und die Bettelorden überhaupt noch in einen Kontinuitätszusammenhang mit den heterodoxen Bewegungen des 12. Jahrhunderts gebracht werden dürfen. Und um hier noch etwas weiter nachzustoßen: Darf man bei diesen neuen kirchlichen Formen überhaupt noch von den „lebendigen Kräften“ im Sinne Grundmanns sprechen, oder handelt es sich hier nicht um bewußte Gegenentwürfe des Papstes, deren Ursprünge eher in der Ekklesiologie und Sozialtheorie der Frühscholastik zu suchen wären?²⁴⁵

Dieser Prozeß spielt in unserer Literatur insofern eine Rolle, als, wie wir unten sehen werden, die drei *status* des Ordenslebens, nämlich der *incipienti* – *proficienti* – *perfecti* (Anfangende, Fortschreitende und Vollendete) in der lateinischen Literatur, bei David schon im Titel seines Hauptwerkes, aber auch in einer bertholdischen (lateinischen) Religiosenpredigt²⁴⁶, eine Rolle spielen, nicht jedoch in den volkssprachlichen Bearbeitungen. Hier werden, wenn nötig, geistliche Stände durch weltliche Hierarchien ersetzt. Dies scheint ein deutliches Anzeichen dafür zu sein, daß die Zugehörigkeit zum Stand der *perfecti* außerhalb des lateinischsprachigen Raumes der Kleriker und Mönchsorden nicht zu erreichen ist.

Dennoch wurden verheiratete Laien und geistliche Gemeinschaften stärker mit einbezogen, an sich zu arbeiten und hierdurch am geistlichen Fortschreiten der Kirche mitzuwirken. Die Neuerungen, die Innozenz schuf, betreffen die ekklesiologische Dreiteilung der Kirche in „conjugati“, „continentes“ und „virgines“ bzw. „praelati“. Imkamp stellt hierzu fest:

Nicht die Betonung des Gegensatzes von Unverheirateten und Verheirateten, von Klerikern und Laien, sondern gerade ihre Einheit soll hier²⁴⁷ ausgedrückt werden, eine Einheit, die darin begründet ist, daß beide Gruppen dem einen Herrn dienen: „militent uni regi“. Das IV. Lateranum wird dann ausdrücklich definieren: „Non solum autem virgines et continentes, verum etiam conjugati, per fidem rectam et operationem bonam placentes Deo, ad aeternam merentur beatitudinem pervenire“²⁴⁸ [...]

Wehrli-Johns bewertet die Neuregelungen im Zusammenhang mit der Ekklesiologie Innozenz' folgendermaßen:

²⁴⁵ Wehrli-Johns, *Das ma. Beginentum*, 43 f.

²⁴⁶ Predigten, die sich an Mitglieder religiöser Gemeinschaften richten. Diese Predigten wurden bei der Betreuung von Nonnenklöstern (Klarissen) und Laiengemeinschaften (Tertiaren) gehalten.

²⁴⁷ Zuvor wurde zitiert: Reg XIII, 11, *Migne, PL* 216 206C–D.

²⁴⁸ Lat. IV, Const 1, ed. Garcia, S. 43 mit Anm. 4. H. Bacht, *Zur Ekklesiologie des Lateranum IV*, S. 109 und 114–118, vergleicht das *Caput Firmiter* mit anderen Glaubensbekenntnissen Papst Innozenz' III. und stellt diesen Passus als gegen die Katharer gerichtet dar. Vgl. W. Imkamp, *Das Kirchenbild Innocenz' III. (1198–1216)*, Stuttgart 1983 (= *Päpste und Papsttum*; 22). Zugl.: Rom, Pontificia Univ. Gregoriana, Diss., 1982, 163.

Sie [die ekklesiologische Dreiteilung] ermöglichte eine klare Trennung zwischen den verheirateten Laien und der von Innozenz nicht mehr unterschiedenen Gruppe der Ehelosen und Kleriker. Diese Trennung bedingte (2.) eine formaljuristische Neuheit zuhanden der verheirateten Laien, die nun in Form eines „propositum conversationis“ ebenfalls eine Lebensregel erhalten, die jedoch nicht unter das kanonische Recht fällt und die (3.) im wesentlichen eine Zusammenfassung der alten Vorschriften des kirchlichen Standes der Büsser darstellt. Indem Innozenz in dieser Form auch dem verheirateten Laien Wirkungsmöglichkeiten innerhalb der hierarchischen Kirche zugesteht, bringt der Papst eine Entwicklung zum Abschluß, die in der fröhscholastischen Theologie und in der Politik seiner Vorgänger schon angelegt war. Die drei „ordines“ erfüllen jedoch im Kirchenbild Innozenz III. noch eine zusätzliche Funktion. Eingebettet in seine Lehre von der triumphierenden, der kämpfenden und der leidenden Kirche („ecclesia in purgatorio“), dienen die kirchlichen Stände nun dazu, den Mitgliedern der „ecclesia militans“ hier auf Erden die Einheit und Vielheit der Aufgaben der Heilswege zuzuweisen. Den Heilsweg des „Dritten Ordens“ der „conjugati“, also der Laien schlechthin, definiert er dabei als die Stufe „der Beginner, die durch demütige Buße aufsteigen.“²⁴⁹

Dies werden wir im folgenden in der franziskanischen volkssprachlichen Prosa beobachten können: So wird in einer volkssprachlichen Predigt Bertholds mehrfach von der Ehe als Orden gesprochen.²⁵⁰ Ebenso findet der Begriff in einem David-Traktat Verwendung.²⁵¹ Laien bekommen im Kirchenbild Innozenz eine ‚Lebensregel‘ (*propositum*), stehen im *status* der *incipientes* (Beginner), denen ein geistlicher Aufstieg ermöglicht wird. Deutlich wird jedoch, daß dieser Aufstieg begrenzt ist, daß der Status der *perfecti* dem Klerus und den Mönchsorden mit Regel (im Unterschied zum *Propositum*) vorbehalten bleibt. Zugleich gewinnt das Konzept einer kämpfenden Kirche an Gewicht.

Das *Propositum* der Humiliaten, der Prototyp aller späteren „proposita“ der rekonzilierten Waldenser und Bußbruderschaften, bezweckte die Institutionalisierung des ekklesiologischen Konzeptes der streitenden Kirche. Daß Innozenz von dieser Möglichkeit anfänglich nur im Zusammenhang mit der Rekonzilierung bekehrungswilliger Häretiker Gebrauch machte, zeigt nur, wie sehr der neue Begriff der Buße mit der Praxis der öffentlichen Kirchenbuße vermenget war. Ebenso deutlich wird aber, daß eine Ausweitung des Kreises der Büsser auf die übrigen Laien die unmittelbare Konsequenz dieses Kirchenbegriffs sein mußte. Um das Jahr 1215, also zur Zeit der Eröffnung des 4. Laterankonzils, das in seiner 1. Konstitution „De Fide“ ausdrücklich festhielt, daß auch die Eheleute neben den Jungfrauen und Enthaltamen durch Buße ewige Seligkeit er-

²⁴⁹ Wehrli-Johns, Das ma. Beginentum, 44 f.

²⁵⁰ PS XX, ‚Von den sibem heilikeiten‘, 305,32; 306,9–19; 307,29–33.

²⁵¹ Im David-Traktat ‚Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechts‘ heißt es: „Diu drîe orden sin êliute, witewen unde megede. der dritte ist der hœhste [...]“ (Pfeiffer, ZfdA, 33,10 f.).

langen können, lassen sich die ersten Spuren eines laikalen „ordo de poenitentia“ nachweisen.²⁵²

Die Abfassung von volkssprachlichen Bearbeitungen des Kloster- und homiletischen Schrifttums für den höhergestellten, Adels- und Klosterkreisen nahestehenden Laien, aber auch die Entstehung von Fresko, Plastik und Architektur als Herrschaftsausdruck und Laienunterweisung im Umkreis der Franziskaner muß im Zusammenhang mit der Neuordnung durch Innozenz III. betrachtet werden.

Der Bußgedanke in den Predigten Bertholds, aber auch der *pugna-spiritualis*-Gedanke im deutschen Davidwerk und im ‚Baumgarten‘, letztlich sogar die Appelle im ‚Buch der Könige‘ und im ‚Schwabenspiegel‘, samt dessen (propäpstlicher) Grundtendenz lassen deutlich erkennen, daß mit dieser Literatur auch einflußreiche Laien mit Blick auf ein nahendes Jüngstes Gericht in die streitende Kirche unter päpstlichem Einfluß eingebunden werden sollen – seien es der Adel, weltliche und geistliche Richter, seien es religiöse Laiengemeinschaften.

Die ‚sich ausdifferenzierende Stadtbevölkerung‘ wird in den Lesepredigten Bertholds zwar erkennbar, genaugenommen ist die Stadtbevölkerung aber nicht der Adressatenkreis der Texte. Sie konnte durch die tatsächlich gehaltenen Predigten unter Verwendung von Predigthilfen wie den *Sermones ad status* (vgl. Kap. 3.5.1) ähnlich differenziert angesprochen werden.

Obwohl die Ursprünge dieser Neuordnungen unter Innozenz wohl in der Bekämpfung der Wanderprediger, der verschiedenen, sich päpstlicher Kontrolle entziehenden Armuts- und ‚Häresie‘-Bewegungen lagen, war die Kirche nach Innozenz III. (bzw. dem IV. Laterankonzil) nicht mehr dieselbe wie zuvor. Die Einführung der Bettelorden, welche dem Papst direkt unterstanden und ihren Missionsauftrag von ihm erhalten hatten, löste einen langwierigen Streit zwischen dem Weltklerus / weltlichen Herrschern und den Mendikanten / dem Papst aus, der sich im Mendikantenstreit nicht erschöpfte, sondern im sogenannten ‚Armutsstreit‘ des 14. Jahrhunderts und während der päpstlichen Residenz in Avignon fortgesetzt wurde. Auf den Armutsstreit werde ich an dieser Stelle nicht eingehen; interessant ist jedoch, daß der Mendikantenstreit des 13. Jahrhunderts (auch ‚Korrektorenstreit‘ genannt) vor allem über Deutungsschemata geführt wurde. Dies beweist, daß die Relevanz der Deutungsschemata vor allem im Diskurs einer geistlichen Elite liegt und nicht in erster Linie als Handlungsschema für die Bevölkerung dienen muß.

²⁵² Wehrli-Johns, Das ma. Beginntum, 45 f.

In dem über die Deutungsschemata geführten Mendikantenstreit werden Machtbefugnisse verhandelt: Hat der Papst das positive Recht, neue Institutionen einzusetzen, und kann er direkten Einfluß auf die Diözesen ausüben? Er habe Macht *in* der Kirche, nicht *über* die Kirche²⁵³ – so der Weltklerus. Die Bischöfe stützen sich dabei auf eine Textstelle aus Lc 10,1, welche 72 Jünger nennt, die von Jesus Christus den Missionsauftrag erhalten hätten und in deren geschichtlicher ekklesiologischer Kontinuität Papst und Bischöfe stünden. Diese hätten folglich ihren Sendungsauftrag gemeinsam von Jesus Christus erhalten. Die *Bettelorden*, welche quasi als Apostel aufträten, erlangten nach Ansicht des Weltklerus diesen Auftrag dagegen nicht von Jesus Christus, sondern vom Papst. Einen derartigen Auftrag hätte dieser kirchenrechtlich eigentlich gar nicht erteilen können. Ferner habe der Papst nicht über das Predigtrecht, das Recht, die Beichte zu hören, das Zehntrecht und über die Arbeitspflicht (Betteln) zu befinden, da diese Entscheidungen in der Kompetenz der Diözesen lägen. Der Papst – neben Innozenz III. geht es in Folge um die Bullen *Nec in solitum* Alexanders IV. (1254–61) und *Ad fructus* Martins IV. (1281–85) – habe somit eine Institution geschaffen, die sich nicht mit der durch Jesus Christus begründeten Kirchenordnung in Übereinstimmung bringen lasse.²⁵⁴

Eines der Deutungsschemata, das paulinische Körperschema²⁵⁵ und dessen Auslegung, war im Mendikantenstreit bestimmend. Die Korporation der Kirche sei, so die Überzeugung des Pariser Weltklerus, nicht antihierarchisch. Die Kirche werde durch ihren Kopf, den Papst, jedoch nicht allein determiniert, die Glieder des Körpers (Diözesen und Bischöfe) trafen ebenfalls aktiv Entscheidungen.²⁵⁶

Eine neue Kontroverse begann wegen der drei Stände der Eheleute, enthaltamen Ordensleute und Prälaten, und wie diesen die drei geistlichen Stände *incipientium* – *proficientium* – *perfectorum* zuzuordnen seien. Der Weltklerus, der zu den Prälaten gezählt wurde, hielt sich für die Elite, dem aus ihrer Perspektive der oberste geistliche Stand gebührte. Thomas von Aquin und Bonaventura schufen zunächst einmal

²⁵³ Congar, *La querelle*, 79.

²⁵⁴ Die Thesen des Weltklerus waren nach Congar folgende: „1°) Il existe, de droit divin, deux ordres dans l'Église, et il n'en existe que deux, celui des évêques et celui des simples prêtres; 2°) Institués et envoyés directement par Jésus-Christ, ils tiennent immédiatement delui, et non du pape, leur juridiction pastorale; 3°) Le pape doit donc respecter cet ordre et ne pas le troubler en conférant mission, pouvoirs et privilèges aux Religieux; 4°) L'Église universelle est une Communion d'Église locales s'ordonnant, de la base au sommet, comme des corporations de plus en plus larges. C'est dans ce cadre que les Maîtres conçoivent le rôle du pape, sa plenitudo potestatis, le rôle du concile, le pouvoir des évêques et des curés, l'existence, enfin, des fidèles.“ Congar, *La querelle*, 63.

²⁵⁵ Der Vergleich der Gemeinde mit einem Körper und seinen Teilen (I Cor 12,12–27); siehe hierzu das Kapitel 3.3.1. im Anschluß.

²⁵⁶ Vgl. Congar, *La querelle*, 76.

begriffliche Sicherheit zwischen *officium–status–gradus*, also zwischen Amt, geistlichem Fortschritt und Rang in der Hierarchie. Beide hielten die Ordensleute bezüglich ihres *status* für perfekter als die Prälaten, das galt jedoch nicht für den *gradus*, den diese in der Kirchenhierarchie einnahmen.²⁵⁷

Für Thomas und Bonaventura bezogen die Bischöfe ihre Gerichtsbarkeit vom Papst.²⁵⁸ Die Teilhabe an der Quelle, der *plenitudo potestatis* des Papstes, ermöglichte einzig und allein die Macht,²⁵⁹ und zwar – selbst bei Thomas – in Analogie zum Ausfluß der Gnade von Christus als Kopf des mystischen Körpers der Kirche.²⁶⁰ Nach Bonaventura war der Papst „Fontana Deitas“, „Plenitudo fontalis“.²⁶¹ Thomas schrieb sogar, daß die Bischöfe die Mittel seien, durch die der Papst die Gläubigen regiere.²⁶² Bonaventura ging jedoch noch viel weiter, indem er das Konzept von der ‚einen Diözese‘, der der Papst vorstehe, übertraf, indem er von einem *universellen Episcopat* des Papstes sprach. Letztlich wird hier allein die Rechtfertigung des Missionsauftrags diskutiert, den die Bettelorden direkt vom Papst erhalten haben, und im speziellen geht es dabei um die Lehre an der Universität Paris.

Das pseudo-dionysische Schema, das die Hierarchie der Kirche in Analogie zur Engelshierarchie des Himmels setzte, wird von Bonaventura insofern um- und weitergedacht, als er die Grade der Hierarchie mit Graden der Heiligkeit korrespondieren läßt. Er bezieht dies dabei auf Aufstieg und *reformatio* der Seele, hierarchisiert gleichsam den Geist, wie Congar dies ausdrückt.²⁶³ Christus ist *hierarchia praecipuus* für die irdische Kirche wie für die der Engel. Zugleich wird dieser inneren, geistigen Ordnung eine äußere Ordnung der Kirche gegenübergestellt, in der der Papst als Stellvertreter Christi (*vicarius*) Christus repräsentiert und somit *hierarchia primus, praecipuus* und *summus* ist.²⁶⁴

Thomas setzte dagegen andere Akzente. Er mußte nicht nur die dem Schema zugrundeliegende plotinische Metaphysik ablehnen, sondern bedingt durch seine Lehre vom Individuum und dem freien Willen ergaben sich zwischen einer Hierarchie der Engel und einer menschlichen Hierarchie signifikante Unterschiede: Während jeder Engel

²⁵⁷ Vgl. Congar, *La querelle*, 84–87. Ergänzend hierzu muß gesagt werden, daß diese begriffliche Sicherheit nicht in der gesamten lateinischen Literatur besteht. Die *Sermones-ad-status* richten sich an Stände und an Berufsgruppen, nicht an Gruppen, die in bezug auf ihre Tugendhaftigkeit höher oder niedriger stehen.

²⁵⁸ Vgl. Congar, *La querelle*, 89.

²⁵⁹ Vgl. Congar, *La querelle*, 91.

²⁶⁰ Vgl. Congar, *La querelle*, 95.

²⁶¹ Vgl. Congar, *La querelle*, 109.

²⁶² Vgl. Congar, *La querelle*, 97 und Anm. 184 (Thomas-Stellen).

²⁶³ Vgl. Congar, *La querelle*, 125 und Anm. 292.

²⁶⁴ Vgl. Congar, *La querelle*, 135.

verschieden sei, seien die Menschen – in bezug auf die Lehre vom ‚einzigem Intellekt‘ – spirituell gleich. Intelligenz und Willen der Engel seien perfekter, ihre Nähe zu Gott korrespondiere mit ihrer Gnade und Heiligkeit, welche beim Menschen unsicher und versteckt existiere. Die Engel bilden im Gegensatz zur Kirche keinen gesellschaftlichen Körper²⁶⁵ – so Thomas von Aquin.

Congar resümiert:

Le moyen âge est dominé par l'idée de l'unité [...]. Il pense les questions dans le cadre d'un univers qui obéit à un plan divin. Aussi existe-t-il pour lui des correspondances de structures entre l'ordre moral, l'ordre politique et l'ordre physique ou cosmique. On aime fonder des thèses politiques ou canoniques, bref des thèses de droit public, dans des considérations cosmologiques ou philosophiques. Les théories politiques ou ecclésiocanoniques du moyen âge ont un contexte universel ou cosmique. C'est pourquoi la philosophie professée par un auteur explique quelque chose de ses positions politiques. Souvent, les écrivains énoncent explicitement cette sorte de structure unitaire.²⁶⁶

Congar hebt den für das mittelalterliche Denken charakteristischen Einheitsgedanken hervor mit dessen Beziehungen zwischen moralischen, politischen (rechtlichen), körperlichen und kosmologischen Ordnungen. Politisch-ekklesiologische Texte stehen somit immer in einem universellen, weiten Zusammenhang, wie wir bereits oben anhand des Friedensbegriffes erkennen konnten. Zwar sind wir weit davon entfernt, ein Denken der problematischen Existenz des Menschen im 13. Jahrhundert festzustellen, dennoch entsteht im Rahmen der kosmologisch geprägten Ekklesiologie auch ein Raum für eine ‚Anthropologie‘.²⁶⁷

In der Berufung auf das dionysische Schema hätten die Mendikanten, vor allem die Franziskaner, so die Bulle *Unam sanctam* Bonifazius' VIII. (1294–1303) vorbereitet, die die Überordnung des Papsttums über *alle Institutionen* propagierte.²⁶⁸ Sie verteidigen damit ihren direkt vom Papst erteilten Missionsauftrag und ihre Stellung in den Diözesen, Universitäten und der Kirche.

Congar verdeutlicht in diesem Zusammenhang, daß Berthold von Regensburg, auf dessen *deutsche* Stände-Predigt PS 10 er in zwei Sätzen eingeht, zwar das Neun- bzw. Zehn-Chöre-Schema der pseudo-dionysischen Hierarchien übernehme, jedoch von diesem wie von der Bonaventura-Metaphysik gleichermaßen entfernt sei: „chez

²⁶⁵ Vgl. Congar, *La querelle*, 129–132.

²⁶⁶ Congar, *La querelle*, 145.

²⁶⁷ Vgl. Congar, *La querelle*, 145 f.

²⁶⁸ Vgl. Congar, *La querelle*, 149.

Berthold de Ratisbonne [le thème est] sans aucune métaphysique et comme cadre pratique de prédication morale [...] On voit qu'on est loin de Denys [...] Les thèmes de celui-ci sont sociologisés.²⁶⁹

Indes ist es hier sinnvoll, ergänzend einen Blick in die lateinischen Sammlungen zu werfen. Die ‚Rusticani‘ behandeln im Gegensatz zu den deutschen Predigten genau die Themen, welche Congar herausarbeitete. Z. B. in RdS 25, ‚De ordinibus ecclesiasticis‘²⁷⁰: Hier trifft Berthold genau die theologischen Unterscheidungen, die das deutsche Werk, wie wir unten sehen, vermissen läßt. Nachdem die ‚ecclesia militante‘²⁷¹ im Zusammenhang mit dem *Corpus Christi* erwähnt wurde, werden drei Ordnungen von Klerikern vorgeschlagen: ‚ordines ecclesiastici – quales sint ad ordines sive clericatum promovendi – qualis sit potestas seu dignitas, que ipsis in ordinibus confertur‘²⁷². Danach geht er auf die durch Pseudo-Dionysius geprägten neun Ordnungen ein, die hier auf den Klerus übertragen werden: Diejenigen, welche auf Erden Christus dienen, wie es die Engelsordnungen im Himmel tun, sind durch ihren Dienst gleichsam Engel, ‚quasi angeli et officia eorum quasi officia angelorum, et ita humana ierarchia respondere deberet celesti‘²⁷³. Die irdische klerikale Hierarchie korrespondiert somit der himmlischen.

Es folgt eine siebenteilige Ordnung der ‚doctores‘ – hier taucht folgende Frage auf: ‚queritur, si episcopus sit super sacerdotem? dico, quod super ipsum est dignitate, non ordine [...]‘. Weiter geht es darum, daß diese Gruppen sich durch rechtes Leben bewähren müssen, also nicht automatisch mit der Priesterweihe eine spätere Himmelsposition verbunden sei, und Vergehen bei Klerikern um so mehr geahndet werden müssen als bei den Laien: ‚si enim laicus illiteratus pro sua incontinentia necessario dampnatur, multo fortius clericus [...]‘²⁷⁴, je höher in der Hierarchie Sünden aufträten, umso mehr werde die ganze Kirche und der Körper Christi verunstaltet.²⁷⁵

– Dies kann als ein Grund für die literarischen Aktivitäten der Franziskaner gelten, die mit einem Teil ihrer Schriften die geistliche Betreuung an Fürstenhöfen und Klöstern unterstützten.

Nach Berthold müßten Kleriker drei Dinge beachten: ‚primo scientiam competentem; secundo propositum non peccandi; tertio puram et debitam intentionem ordines

²⁶⁹ Congar, *La querelle*, 137 und Anm. 342.

²⁷⁰ Abdruck bei Schönbach, *Studien VI*, 153–158.

²⁷¹ Im Abdruck bei Schönbach, *Studien VI*, 153,11.

²⁷² Ebd. 153, 22–25.

²⁷³ Ebd. 153,33 f.

²⁷⁴ Ebd. 155,21 f.

²⁷⁵ Vgl. ebd. 155,35–37.

recipiendi.²⁷⁶ Berthold unterscheidet auch äußere und innere Salbung: „et ideo nunc videndum, quis sit honor, dignitas, gloria et potestas, que ordinandis confertur. super hoc, quod hodie major gloria vobis donabitur in celis, quod major gratia in terris quolibet ordine. nam episcopis exterius ordinandos inungit, Christus interius copiosissime gratiam infundit.“²⁷⁷ – Diese Position hätte in dieser Zeit nicht jeder bei der Predigt anwesende Vertreter des Weltklerus mit einem Kopfnicken kommentiert. Er hätte eingewendet, daß Christus durch ihn, den Bischof, Gnade, Würde und Stand an untergeordnete Kleriker weitergebe.²⁷⁸ Berthold kommt es vor allem darauf an, daß die *Gnadengaben* (Kommunion) bei den einzelnen ankommen, obwohl möglicherweise der Priester unwürdig ist – und auf diese Weise wird das paulinische Körperschema bei Berthold in den deutschen Predigten verwendet. Die Weitergabe von Gnaden allein impliziert aber, nach Berthold, noch *keinen* Rang in einer zukünftigen Himmelshierarchie.

Insgesamt fällt auf, daß der Mendikantenstreit in den hier verhandelten *lateinischen* Texten immerhin am Rande thematisiert wird, in den volkssprachlichen Texten der Franziskaner findet er keinen Eingang. Der Diskurs des Mendikantenstreits ist auf eine ganz dünne klerikale Elite beschränkt, der Streit wird intern (auf lateinisch) ausgetragen und die volkssprachliche ‚Öffentlichkeit‘ in keiner Weise einbezogen.

Jakob von Vitry, dessen Schriften Berthold für seine lateinischen Sermones benutzte, unterstützte die päpstlichen Bestrebungen, ging sogar über diese hinaus, indem er nicht zwischen *regula* und *propositum* unterscheidet:

„Wir halten nicht nur diejenigen, die der Welt entsagt haben und einem regulierten Orden beigetreten sind, für ‚regulares‘, sondern alle Gläubigen, die unter der Regel des Evangeliums dem Herrn dienen und unter dem einzigen und höchsten Abt leben. Es verfügen nämlich nicht nur die Priester und Kleriker, die in der Welt leben, über eine Regel und besondere Institutionen, sondern in gleicher Weise gibt es den ‚ordo‘ der Verheirateten, den der Witwen und den der Jungfrauen. Ebenso haben aber auch die Ritter, die Kaufleute sowie die Bauern und Handwerker, wie überhaupt die verschiedenen Menschen entsprechend ihrer Gaben, von

²⁷⁶ Ebd. 155,37–156,2.

²⁷⁷ Ebd. 156,32–157,1.

²⁷⁸ Aus Davids von Augsburg Regelkommentar wird u. a. deutlich, was allzuoft vergessen wird: Predigen dürfen Franziskaner in Diözesen nur bei einem expliziten Auftrag (Kreuzpredigt etc.). E. Lempp (Hg.), „Davids von Augsburg Schriften aus der Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek Cod. lat. 15312“, *ZKG* 19 (1899), 340–359, hier Cap. IX, ‚De praedicatoribus‘, 359. Eine neuere Edition bietet D. Flood O.F.M., „Die Regelerklärung des David von Augsburg“. *Franziskanische Studien* 75/3–4 (1993), 201–242.

Gott empfohlene Regeln und Einrichtungen, die alle unter dem Haupt Christi zu einem ekklesialen Körper zusammengefasst werden.²⁷⁹

Jakob überträgt die Begriffe Orden, Regel und Abt auf die weltlichen Stände – nach dem Vatikanum IV sollten auch Ritter, Kaufleute, Bauern und Handwerker, als Verheiratete, Unverheiratete und Witwen stärker in den Kirchenbegriff eingebunden werden. Wehrli-Johns erläutert, daß die Stelle sich eng an den „Liber de aedificatio Dei“ Gerhochs von Reichersberg (+ 1169) anlehnt. Sie betont aber auch die Unterschiede: Bei Gerhoch gehe es darum, diesen Ständen ebenfalls den Heilsweg zu weisen. Innozenz und Jakob gehen weiter – neben der Bedeutung für die Eschatologie betreffe dies die weltliche Kirchenstruktur. Der Bußgedanke werde institutionalisiert durch einen *ordo de poenitentia*.²⁸⁰ Wehrli-Johns resümiert:

Wichtig ist [...], daß die mittelalterliche Gesellschaft künftig zweifach strukturiert war: durch ein vertikales, ekklesiologisch-heilsgeschichtliches Ordnungssystem und ein horizontales, innerweltlich-funktionales Ordnungssystem. Durch beide Ordnungssysteme wurde insbesondere der Laie in eine höhere Verantwortung hineingenommen und zugleich seine Unterordnung unter die Obedienz der kirchlichen und weltlichen Gewalt verstärkt. Insofern entspricht die Aufwertung des Laien „sub evangelica regula“ durchaus einer konservativen Grundhaltung. Beide Ordnungssysteme deckten aber auch verschiedene Lebensbereiche ab. Durch die anthropologisch-heilsgeschichtliche Dreiteilung [...] wurde der gewöhnliche Laie durch die Zugehörigkeit zur Bußbruderschaft auf eine strenge Sexual- und Wirtschaftsethik verpflichtet, die auch das ganze Armen- und Sozialwesen mit einschloß. Durch die zweite Ordnung aber wurde die weltliche Herrschaft und die ganze Berufswelt gegliedert und zugleich ethischen Normen unterworfen. Diese gesellschaftlichen Auswirkungen gehen aus dem Zitat Jakobs von Vitry nicht mehr hervor. Instrument ihrer Durchsetzung ist vielmehr die neue Gattung der Predigt „ad status“, die er selber wesentlich mitgeprägt hat.²⁸¹

Verknüpft man das zuvor geschilderte Konzept des inneren Friedens mit den im frühen 13. Jahrhundert aufkommenden ekklesiologischen Konzepten, ergibt sich ein theologisches System, das mit dem Weltbild oder der Mentalität mittelalterlicher

²⁷⁹ Wehrli-Johns, S. 47, Anm. 61 übersetzte die Stelle aus Hinnebusch, *Historia occidentalis*, 165–166: „Non solum hos qui seculo renunciant et transeunt ad religionem regulares iudicamus, sed et omnes Christi fideles, sub evangelica regula domino famulantes et ordinate sub uno summo et supremo abbate viventes, possumus dicere regulares. Habent enim clerici et sacerdotes in seculo commorantes regulam suam et proprias ordinis sui observantias et institutiones. Pari modo proprius est ordo coniugatorum, alius autem viduarum et alius virginum. Sed et milites, mercatores et agricole et artifices et alia hominum multiformia genera proprias et a se invicem differentes habent regulas et institutiones secundum diversa talentorum genera a domino sibi sommendata, ut, ex personis diversarum facierum et quasi ex variis membris a se invicem propriis officiis multipharie differentiibus, sub Christo capite unum corpus ecclesie compingatur ...“.

²⁸⁰ Vgl. Wehrli-Johns, *Das ma. Beginentum*, 46 f.

²⁸¹ Wehrli-Johns, *Das ma. Beginentum*, 47 f. Siehe auch das Kapitel 3.5.1 meiner Arbeit, das sich mit dem Einfluß der *Sermones ad status* beschäftigt.

Menschen im allgemeinen nicht viel gemein haben muß – wenn auch die Auswirkungen durch die Beichte und die Predigt die Lebenswelt der Bevölkerung stark veränderte. Die Ekklesiologie ist jedoch der Hintergrund, der im Zuge der Produktion der hier verhandelten volkssprachlichen Literatur von entscheidender Bedeutung ist. Die oben beschriebene Erweiterung des *Corpus Christi* um den Orden der Verheirateten, Witwen und Jungfrauen stellt ein *movens* der volkssprachlichen Literaturproduktion der oberdeutschen Franziskaner dar. Wie wir noch sehen werden, ist die Möglichkeit geistlichen Aufstiegs bei Laien und religiösen Gemeinschaften jedoch eingeschränkt.

Nachdem die Bedeutung von Deutungsschemata in der lateinischen Literatur hervorgehoben wurde, wird im folgenden zu betrachten sein, wie in der volkssprachlichen Literatur der Franziskaner mit Sozialmetaphorik und Hierarchiemodellen umgegangen wird.

3.3 Sozialmetaphern aus Paulusbriefen

Die hier behandelten Sozialmetaphern aus Paulusbriefen in Kombination mit christlicher Friedenstheologie und gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen fußen zum Teil schon auf augustinischen Vorstellungen. Dessen eschatologische Wendung des Friedensverständnisses geht unter anderem auf seine Beschäftigung mit den Paulusbriefen zurück.²⁸² Schon bei Augustinus ist mit Friede „die künftige Ruhe gemeint, in der der Kampf dieses *saeculum* sein Ziel und sein Ende finden wird“.²⁸³ Die beiden *civitates* sind nicht strikt getrennt, vielmehr ist die Kirche ein *corpus permixtum* mit Gliedern der *civitas Dei* und *diaboli*, beide müssen im *saeculum* zusammenarbeiten.

3.3.1 Das paulinische Körperbild

Die Körpermetapher für die Einheit einer Gesellschaft hat ihren Ursprung in der Antike, z. B. in den Politiken Platons und Aristoteles'. Bereits von Livius ist eine Fabel vom Magen und seinen Gliedern überliefert. Die Stoa erweiterte die Vorstellung von

²⁸² Vgl. Wolfgang Huber, Art. ‚Frieden V.‘, *TRE*, 621.

²⁸³ Huber, Frieden, 621.

der Polis als Organismus auf den Kosmos und die ganze Menschheit, so verwendeten Cicero und Seneca die Metapher auf diese Art und Weise.²⁸⁴

Im römischen Staats- und Gesellschaftsdenken ist die Körpermetapher fundamental und wurde auf Sozialgebilde der unterschiedlichsten Art bezogen. Auch hier liegt die Pointe der Metapher immer in der Mahnung zur politisch-sozialen Einheit (*concordia*). Einzelne Stände innerhalb des sozialen Gefüges wurden ebenfalls als ‚Körper‘ bezeichnet.²⁸⁵

Für die mittelalterliche Gesellschaftsauffassung ist das paulinische Körperbild von nachhaltigem, bestimmendem Einfluß gewesen. Der Vergleich der Gemeinde mit einem Körper und seinen Teilen geht auf einen Paulusbrief, I Cor 12,12–27²⁸⁶, zurück. Das Bild ist ein Topos, der in der Literatur des Früh- und Hochmittelalters Legion ist, weil es in idealer Weise die kirchliche und staatliche Ordnungsvorstellung dieser Epoche ausdrückt. Schon durch die Taufe ist der Christ als ein Glied des *Corpus Christi* aufgenommen in die ‚Körperschaft‘ der Kirche.²⁸⁷ Walter Ullmann sieht in der Paulusstelle die theokratische Ordnung, die These von der absteigenden Herrschermacht (Deszendenztheorie), begründet:

Als Glied des Leibes Christi, der Korporation der Kirche, war der *fidelis* jetzt in seinem ganzen gesellschaftlichen und öffentlichen Leben dem ihm *gegebenen*, nicht dem von ihm selbst gestalteten Gesetz unterworfen. Die Folge seiner Inkorporation, seiner Aufnahme und „Einverleibung“ in die Kirche bedeutete, daß seine *fidelitas*, seine Gläubigkeit und Treue eben darin bestand, dem Gesetz derer zu gehorchen, die Gott *über* ihn gesetzt hatte.²⁸⁸

Auch bei Jakob von Vitry und im *Policraticus* des Johannes von Salisbury wird die Körpermetapher noch verwendet, um den gemeinschaftlichen Zusammenhalt darzustellen.²⁸⁹ Die franziskanischen Prediger des 13. Jahrhunderts scheinen diese Metapher jedoch bevorzugt auf die Übertragung von Gnadengaben anzuwenden sowie auf den Schaden, den die Sünde im sozialen Körper anrichtet.²⁹⁰

²⁸⁴ Vgl. O. G. Oexle, Art. ‚Stand, Klasse‘, *GG*, Bd. 6, 155–284; hier S. 162 f. Siehe auch: Art. ‚Organ‘, ebd., Bd. 4, 526 ff. Oexle weist hier auch auf M. Pohlenz, *Die Stoa*, 3. Aufl., Bd. 1 (Göttingen 1964), 76 f., und Struve, *Staatsauffassung*, 19 f., 28 ff., hin.

²⁸⁵ Oexle, *Stand, Klasse*, 163.

²⁸⁶ Nach der Vulgata I Cor 12,12: „sicut enim corpus unum est et membra habet multa / omnia autem membra corporis cum sint multa unum corpus sunt / ita et Christus [...]“ Vgl. auch: Eph 5,21–24.

²⁸⁷ Vgl. W. Ullmann, *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter*, Göttingen 1974 (= Kleine Vandenhoeck-Reihe; 1370), 13.

²⁸⁸ Ullmann, *Individuum und Gesellschaft*, 14.

²⁸⁹ Vgl. N. Bériou, *Maîtres de la Parole*, 342.

²⁹⁰ Bériou zeigt solche Beispiele bei Sermones der Franziskaner Jean de Samois und Bonaventura auf, vgl. N. Bériou, *Maîtres de la Parole*, 344–346.

Der staatliche, ordnungstheoretische Zusammenhang wird in den hier untersuchten Schriften oberdeutscher Franziskaner *nicht* deutlich.²⁹¹ Das Schema wird zur Illustration des Flusses der Gnadengaben verwendet. Der in dieser Arbeit postulierte Nexus von Introspektion, Gesellschaftsdarstellung und Friedenskonzept tritt deutlich in den Vordergrund, so etwa in den folgenden Stellen aus Davids ‚Spiegel der Tugend‘ und der ‚Paternoster‘-Auslegung:

Jêsu Kristi [...] von dem uns elliu genâde vliuzet von dem houbete in diu lider, daz ouch diu genâde an im volleclicher unde schinbærlîcher worhte denne an allen den liden [...] als des vrides gelider. *Kristus enim est pax nostra*. Swer den vride stœret, der sliuzet sich von der einunge, die diu lider mit dem houbete habent in des heiligen geistes vride. Jêsus Kristus ist unser houbet unde wir kristen sîniu lider. Swaz man dem vuoze tuot, daz ist dem houbete getân; swaz man dem kinde leides tuot, dâ betriebet man die muoter mite. (Pfeiffer, DM I, ‚Spiegel der Tugend‘, 333,18–22 und 339,35–40)

Augustinisches Gedankengut könnte man in der Gnade finden, die die Glieder durchfließt, im Sinne der dritten der vier Stufen des Menschengeschlechts (*sub gratia*) vor dem ewigen perfekten Frieden (Aug., ‚De div. quaest.‘ 66,7). Auch der Gedanke der *concordia* (*einunge*) steht in diesem Zusammenhang. Die politischen Implikationen in bezug auf die *päpstliche Universalgewalt* spielen in der volkssprachlichen Literatur insofern keine Rolle, als Jesus Christus das Haupt des Körperbildes darstellt.²⁹² Sowohl bei David als auch bei Berthold werden Körperbild und Kommunionsempfang miteinander verbunden. Die Kommunion ist dabei Gnadengabe, wie die folgenden Stellen deutlich machen.

Ditz brot gib vns, niht allein mir; wan des gemeinen gvtes, daz vnser aller ist hail vnd trost, des svl wir alle an einander ginnen vnd wunschen als vns selben, wan wir ein geist vnd ein lip svln sin in vnserm herren Ihesv Christo, der vnser hovpt ist vnd wir christen siniv lider in der einvnge des christen gelovben vnd der warn minne gotes vnd des nahsten. Als von dem hovpt flivzzet in div gelider rrvvng vnd enphindvng, also flivzzet vns von Ihesv Cristo alliv geistlichiv tvgent vnd gnade in alliv div gelider der christenheit, div niht verstozen sint mit den svnden. Als der lip an sein speis slewich ist vnd an chraft vnd schier tot lit, also geschih, herre

²⁹¹ Eine spezielle Ausnahme: David von Augsburg verwendet in seiner *Expositio regulae*, einem lateinischen Regelkommentar, die Kopf-Glieder-Metaphorik für die Einheit des Franziskanerordens: Der Generalminister ist quasi der Kopf (*sub quo totus ordo quasi sub uno capite unitatur*), die Brüder die Glieder (*ordinis membra*). E. Lempp (Hg.), „Davids von Augsburg Schriften aus der Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek Cod. lat. 15312“, *ZKG* 19 (1899), 340–359, hier: Cap. VIII, S. 358.

²⁹² Auch in *De comp.* findet sich die Auffassung, daß Christus Kopf des Kirchenkörpers ist: „[...] Dominum Iesum Christum, qui est caput omnium membrorum Ecclesiae [...]“; *De comp.* I, Cap. XXII, 2, p. 30.

vater, der sele, so dv si niht speisest mit dines geistes trost.²⁹³ Si slewet an der minne, si chranchet an dem fleizze der tvgent, si stirbet, daz si den svnden niht wider sten mach. (Schwab, Paternoster, 190–201, zu: *Panem nostrum cotidianum da nobis hodie*).

In Davids Traktaten wird diese Stelle zitiert, um den (quasi-)klösterlichen Zusammenhalt zu begründen und um zu zeigen, daß geistliche Tugend und Gnade durch den Körper der christlichen Gemeinschaft fließt.

So auch in Bertholds 8. Klosterpredigt (= Z 8): „Daz ander, wir fulen auch leben mit vnferm gelichen vil minnechlich, vil fridlichen, reht alf sich habent div lider an dem libe gegen ein ander: Snidet ein hant die andern, fi fnidet hin wider niht, ftozet sich der füz, daz auge ftozet *er* niht darumb vz.“ (36–41).

Der ungehinderte Fluß der Gnadengaben ist etwa bei der Kommunion von besonderer Bedeutung, die über das gemeinschaftliche Gedenken an das letzte Abendmahl die Einheit der Christenheit erzeugen soll – diesen etwas anderen Akzent setzt eine Stelle aus dem rege rezipierten bertholdischen Meßtraktat:

Reht als ein mensch, der ein speis izzet mit dem mund, der mund wirt niht Alain da gespeiset, di augen werdent auch da gespeiset und daz haubt, halt aller der leib, also wirt der priester niht allain gespeiset mit got, sunder alle, di mit rehter rew in der kirchen sint. Und ist auch an dem menschen ein glid grozzer den daz ander, daz emphahet auch mer speis, dann daz chlain. Also ist auch umb eines igleichen herz gestellet. Hat der mensch grozz rewe an seinem herzen, er enphahet dester grozzer genad, hat er chlain er enphahet Alain [*so*].

Dem priester geschicht auch als einem menschen, der ein speis izzet, tund im di zend we und sint im di piler faul, so tût im daz ezzen we und ist im vil hert und gar saur, kûmet aber di speis in den leib, si tuot dem leib vil wol. Also geschicht auch dem priester, ist er mit haubtsünden, so tund im die zend vil we und sint im di piler faul, so nimet er zu einer verdampnus peiden leibs und sel, aber di weil im sein ambt niht verboten ist, alle di lâut, di sein messe hõrent, di werdent grozz und stark und gesunt an irr sele. (PS II, 686,17–32)

Laut Innozenz III. sind bei Krankheit des Kopfes auch die Glieder von der Krankheit betroffen.²⁹⁴ Nicht so bei Berthold. Hier dient die Körpermetapher zur Legitimierung unterschiedlicher Gnadengaben und zur Absicherung der Meßzeremonie selbst im Falle eines sündhaften Priesters. Außergewöhnlich ist hierbei, daß der Körper des ‚zahnkranken Priesters‘ per Analogie die Gewährleistung der Eucharistie erklärt. Bei David ist als Kopf der Kirche Jesus Christus genannt, auf politische Implikationen, etwa ob der Papst der Kopf dieses Kirchenkörpers sei, gehen die Autoren/Bearbeiter

²⁹³ Zu diesem Satz fand Schwab folgende Parallelstelle: Augustinus, „De sermone Domini in monte“, II, vii (27), Migne, PL 34, col. 1281.

²⁹⁴ Imkamp, Innocenz, 195.

nicht ein. Auch die seit dem 13. Jahrhundert eng mit dem Körperbild gebrauchte Metapher von der Braut Christi²⁹⁵ (*ecclesia = sponsa*) ließ sich hier übrigens nicht feststellen.

Zusammenfassend erhält man den Eindruck, aufgrund des spärlichen Befunds, daß diese ubiquitäre spätantike bis mittelalterliche, natürlich später noch in anderen Kontexten etwa bei Hobbes auftretende Staats-/Kirchen-Metapher²⁹⁶ hier zwar noch gebraucht wird, weil sie einen festen Bestand im Metaphernkatalog der geistlichen Bearbeiter hatte. Das paulinische Körperbild wird nicht für die Konstitution der Kirche verwandt, sondern um die Verteilung von Gnadengaben wie Frieden, Tugend und Kommunionsempfang zu dokumentieren. Um gesellschaftliche Sachverhalte und die Stellung des einzelnen in der Gesellschaft darzustellen, ist dieses Bild für die Zeitgenossen um 1300 zu wenig aussagekräftig. Komplexere Sozialmetaphern, wie die im folgenden untersuchte Metapher vom geistlichen Kampf, treten in stärkerem Maße auf. Es wird Wert gelegt auf eine Metapher, welche eine gemeinsame Kraftanstrengung ausdrückt, an der das Individuum aktiv beteiligt ist.

3.3.2 *Pugna spiritualis*

Eine weitere Sozialmetapher, welche ihren Ursprung in den Paulusbriefen hat, tritt uns umfangreich in den Kapiteln Xij–Xvij des ‚Baumgartens‘, in den Traktaten Davids von Augsburg und in den X¹-Predigten Bertholds²⁹⁷ entgegen: Es handelt sich um den ‚geistlichen Kampf‘ (*strîten; pugna spiritualis*) und das damit verbundene Konzept der *militia Dei*²⁹⁸, einer ‚Streitmacht Gottes‘, die auf christliche Lebensführung verweist, nicht jedoch mit der Kreuzzugsthematik verbunden ist. Die Kampfmetapher findet sich in der Benediktregel (Prol. 3 u. 40, Cap. 1,4), und auch in der *Epistola* Wilhelms von St. Thierry ist an zwei Stellen²⁹⁹ beiläufig von dem geistlichen Kampf die Rede. In den hier untersuchten franziskanischen Texten ist das Konzept dagegen breit vertreten.

²⁹⁵ Vgl. Wehrli-Johns, *Das ma. Beginentum*, 49 f.

²⁹⁶ Vgl hierzu: B. Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin 1986 (= *Historische Forschungen*; 30), zugl. Köln, Univ., Diss., 1985.

²⁹⁷ PS 11, ‚von dem wagen‘, zitiert Paulus mit: „Ich hân einen guoten strît gestriten“ (168,14 f.). PS 17, ‚von dem fride‘, argumentiert, daß nicht Reichtum und große Reiche angestrebt werden sollen, sondern das Königreich Gottes: „diu edele sêle, diu strîtet vaste wider“ (241,26).

²⁹⁸ Vgl hierzu: Unger, *Baumgarten*, S. 203, Anm 3.

²⁹⁹ Kap. 214 (Waffen der Tugend), Kap. 233 (Schild des göttlichen Willens).

Der geistliche Kampf scheint einen engen Zusammenhang mit der Weltverachtung (*contemptus saeculi*) bei Franz von Assisi aufzuweisen. So heißt es in der *Legenda secunda* des Thomas von Celano:

Mundum quasi peregrinationis exsilium exire festinans, juvabatur felix iste viator hiis quae in mundo sunt non modicum quidem. Nempe ad principes tenebrarum utebatur eo ut campo certaminis, ad Deum vero ut clarissimo speculo bonitatis [...]"

[Obwohl er die Welt als den Verbannungsort der Pilgerschaft zu verlassen eilte, hatte er doch – dieser glückliche Wanderer – auch Hilfe an den Dingen, die in der Welt sind, und nicht einmal wenig. Gegen die Fürsten der Finsternis gebrauchte er die Welt ja als Kampfplatz und Gott gegenüber als klarsten Spiegel seiner Güte [...]].³⁰⁰

Neben dem Motiv einer geistlich verstandenen Ritterschaft, das Franz von Assisi gerne verwendete, ist jedoch der Konnex mit der Ekklesiologie Innozenz' III. von Bedeutung, wie sich überhaupt die Deutungsschemata der Franziskaner mit jenen des wirkungsmächtigen Papstes stark zu überschneiden scheinen. Hier treffen wir auf die Trias *ecclesia in purgatorio*, *ecclesia militans* und *ecclesia triumphans*.³⁰¹ Erstere bezieht sich nicht nur auf die Reinigung nach dem Tode im Fegefeuer, sondern darüber hinaus auf irdische Buße, körperliches Leiden und Martyrium. Die entsprechend zugehörigen Menschen sind ‚justi‘ und ‚beati‘, haben nur leichte Sünden begangen.³⁰² Dieses Konzept, in Verbindung mit der spezifisch franziskanischen Passionsfrömmigkeit,³⁰³ scheint dem ‚Baumgarten‘ in besonderem Maße zugrunde zu liegen, wie wir unten sehen werden. Die Augsburger und Regensburger Franziskaner haben das Konzept möglicherweise ebenfalls durch die Schriften Jakobs von Vitry kennengelernt.³⁰⁴

Stärker noch sind jedoch Parallelen zu Innozenz' Konzept der *ecclesia militans*.³⁰⁵ Das Verb „militare“ ist nach Imkamp „der umfassendste Ausdruck zur Bezeichnung

³⁰⁰ Thomas von Celano, *Legenda secunda*, cap. 124, n. 165, p. 293–294; zitiert nach É. Gilson, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*. Übers. u. neu bearb. nach d. 3. franz. Aufl. von P. A. Schluter, Darmstadt 1960 (franz. Originalausg.: *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris 1924.), 89, Anm. 138.

³⁰¹ N. Bériou zeigt auf, daß seit den 1160er Jahren eine Erneuerung des ekklesiologischen Vokabulars stattgefunden hat. Die Unterscheidung von *ecclesia militans* / *triumphans* taucht schon in der *Historia scolastica* von Pierre Le Mangeur auf, der Erfolg der Unterscheidung läßt sich später auch bei Jakob von Vitry beobachten. Innozenz III. erwähnt Bériou im Rahmen der Behandlung dieses Konzepts nur am Rande. In den von ihr untersuchten Sermones von 1272–73 findet sich das Konzept nur in einem Sermon eines anonymen Minoriten (S. 354), vgl. N. Bériou, *Maîtres de la Parole*, 348–355.

³⁰² Vgl. hierzu Imkamp, *Innocenz*, 155.

³⁰³ Vgl. hierzu A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, 537–541. Zu denken sei hier insbesondere an die ‚Meditationes vitae Christi‘ eines toskanischen Franziskaners um 1300, ebd. 538.

³⁰⁴ Vgl. Anm. 301.

³⁰⁵ Innozenz III. erinnert 1208 in einem Brief den französischen König Philipp II. an das Beispiel Salomos [als vorbildlichen Friedensherrschers] und fordert ihn auf „zu bewaffnetem Vorgehen gegen die

eines christlichen Lebens“.³⁰⁶ Es wird bei Innozenz sowohl für die kollektiv streitende Kirche verwendet, die als Ziel und Lohn die *ecclesia triumphans* hat, als auch auf Individuen wie Ordensleute, Kleriker und Studenten bezogen.³⁰⁷ Streitende und triumphierende Kirche sind miteinander verbunden, Imkamp spricht von einer „Kommunikationseinheit“, durch Gebet und Liturgie auf der irdischen Seite und Hilfe aus dem Jenseits.³⁰⁸

In der hier untersuchten Literatur wird der Streit ausschließlich auf den Kampf des Individuums³⁰⁹ bezogen. Auf die Kommunikation mittels Gebet und Liturgie hebt der ‚Baumgarten‘ in besonderem Maße ab.³¹⁰ Im ‚Baumgarten‘ erscheint diese Metaphorik im Rahmen des ernsthaften Strebens nach tugendhaftem Leben:

Ez sprichet aber manich mensch: Ich mach mich niht chern an die herten
ler der tugent [...] Got müz mir genædich sin vmb sv̄st. – Sich, chalt
hertze, so müst auch sv̄ tugent erbern; wan alle die, die zu tugent vnd ze
gotes hæimlich wolten chomen, die müsten alle mit ernst vnd mit arbei-
ten danach striten, oder div gnade wert niht lange [...]“ (Cap. Xiiij: ‚Von
dem vrdrvzigen‘, 2–6)

Es folgt ein Bernhard-Zitat (6 ff.), das auf die Bedeutung der Tugendübung hinweist; eine zu erwartende Verbindung zu dem von Bernhard rege gebrauchten Thema der geistlichen Ritterschaft³¹¹ wird ausgerechnet hier nicht hergestellt. Aber die Verbindung von Tugendübung (vgl. Kap. 5) und der Streitmetapher wird hier deutlich.

Da von svln wir cheinen mǖt haben, daz wir rivwen an dem strit. Swie
vil vns aber der tivel böser gedanch an gewirft vnd geviht, daz schat vns

ketzerischen Albigenser [...], für ihn [Innozenz] ist der rex pacificus der miles Christi. Der Brief macht so den Konflikt zwischen theologischer Tradition und aktivem politischem Handeln im Dienst der Kirche deutlich.“ Hagenlocher, *Der guote vride*, 200 f. und Anm. 163. Briefstelle in: M.-J.-J. Briat (Hg.), *Recueil des histoires des Gaules et la France*. Tome 19, Paris 1880, Nachdruck Farnborough 1968, 499 f., hier 500 C. Interessant ist, worauf auch Kantorowicz in *The Kings two bodies* hinweist, daß seit Innozenz III. der Titel *Vicarius Christi* nicht mehr dem König und nicht mehr den Bischöfen gebührt, sondern nur noch dem Papst. Der König ist nicht mehr Mediator, sondern nur noch Ritter für Christus. E. H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*. ‚The King’s Two Bodies‘. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München ²1994 (= dtv; 4465), 110.

³⁰⁶ Imkamp, *Innocenz*, 159.

³⁰⁷ Vgl. Imkamp, *Innocenz*, 157.

³⁰⁸ Vgl. Imkamp, *Innocenz*, 172 f.

³⁰⁹ Bei der Behandlung des freien Willens (Kap. 4.4 dieser Arbeit) wird deutlich, daß und wie Konzepte von Individualität von Konzepten der Gesellschaft (hier: *ecclesia*) oder Staatlichkeit abhängen.

³¹⁰ Titel und Eingangsvverse des Tugendbuchs stellen allerdings das ruhige Gartenmotiv in den Vordergrund.

³¹¹ Lüers, *Sprache der Mystik*, 244: „Bernhard von Clairvaux liebte die Vorstellung von der pugna spiritualis, cf. MSL. 183, 757“. Daneben findet sich ähnliches sehr zahlreich bei Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse. Unger, *Baumgarten*, S. 203, Anm. 3, weist darauf hin, daß das Thema der geistlichen Ritterschaft besonders beliebt ist bei Bernhard von Clairvaux und Seuse. Vgl. auch K. Ruh (Hg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964 (= Wege der Forschung; 23), 254 f.

niht; er *smidet* vns nur chrôn da mit vnd meret vns *den* Ion, ob wir mit der bescheidenheit niht hengen. (20–23)³¹²

Im 14. Kapitel des ‚Baumgartens‘ wird diese Thematik ausgeführt. Das Cap. Xiiij ist überschrieben mit ‚Daz man mænlichen striten sol‘. Ausgangspunkt ist ein Petrus-briefzitat (I Pt 5,9): „vns lert sant Peter vnd sprichtet: Widerstet dem vinde von ernst“ (Cap. Xiiij, 2). Dem Teufel soll mit Standhaftigkeit im Glauben widerstanden werden (Vulgata: „cui resiste fortis fide“).

Darauf beschreibt der ‚Baumgarten‘-Traktat die *armaturam Dei* (Eph 6,11 und 6,13), welche als *res significantes* vorgestellt werden. Diese Epheserbriefstelle (Eph 6,14–17³¹³) umfaßt die *res* Gürtel, Panzer, Schuhe, Schild, Helm und Schwert:

state ergo succincti lumbos vestros in veritate / et induti loricam iustitiae / et calciati pedes in preparatione evangelii pacis / in omnibus sumentes scutum fidei / in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere / et galeam salutis adsumite / et gladium Spiritus / quod est verbum Dei

Andreas Wang sieht diese „Gestalt des ‚miles christianus‘ [...] [als] eine Projektion verschiedener Bedeutungen auf eine gedankliche Einheit [...]. Die Erscheinungsform ließe sich daher am besten als ‚komplexe Bildfigur‘ umschreiben.“³¹⁴ Darüber hinaus fällt auf, daß die *significatio* auf Tugenden wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit und Glaube verweist. Wie im Epheserbrief ausdrücklich erwähnt, richtet sich dieser Kampf gegen den Teufel, den ‚Fürsten der Welt‘, und nicht gegen irdische Gegner.³¹⁵

Für diesen Kampf muß der Christ die Unterscheidung zwischen ‚potentia‘ und ‚virtus‘ kennen und akzeptieren, wenn er sich zum Kampf anschickt; denn mit der ‚potentia‘ werden Menschen beherrscht, wie etwa in der Tyrannei, durch ‚virtus‘ beherrscht der Mensch sich selbst bzw. kämpft gegen die inneren Feinde, zu denen auch der Teufel zählt.³¹⁶

Kurt Ruh hat einen Vergleich des Lebens mit dem Kriegsdienst eines Söldners bereits im Buch Hiob gefunden.³¹⁷ Wang weist ferner darauf hin, daß „sich die Tu-

³¹² Zur Krone in PS 2: Eines der wenigen Zitate in den deutschen Predigten Bertholds aus dem Neuen Testament (Offb. 2,10): „Sei getreu bis in den Tod, und ich will dir die Krone des Lebens geben“ (14, 27 f.). PS 11, ‚Von dem wagen‘: Wer auf dem Wagen fährt, bekommt eine goldene Krone (168,22) – diese befindet sich in der Nähe des großen Wagens am Himmel. Die Teufel sind ebenfalls in der Nähe des Wagens, bewaffnet mit Kolben. Vgl. auch A. Wang, *Der „Miles Christianus“ im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit*, Bern 1975 (= Mikrokosmos; 1), 82: „Der Helm ist diejenige der ‚res‘, die am ausdrucksvollsten den Sieg der Vernunft über die Laster markiert.“

³¹³ Siehe auch zum Miles Christi(anus): 2 Cor 10,3 f; Eph 6,10–17; Tim 1,18; 2 Tim 2,3 f. sowie Iob 7,1: „Militia est vita hominis.“

³¹⁴ Wang, *Miles*, 39.

³¹⁵ Vgl. Wang, *Miles*, 119.

³¹⁶ Wang, *Miles*, 105.

³¹⁷ Iob 7,1: „Militia est vita hominis super terram./ et sicut dies mercenarii dies eius.“ Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985, 38.

gendlehre aus dem Bereich der ‚militia christiana‘ mit antiken Tugendmustern durchmischt“.³¹⁸ Dies zeigt sich vor allem im Zusammenhang mit dem Klemensbrief, welcher das oben behandelte paulinische Körperbild mit dem christlichen Leben als Kriegsdienst verknüpft:

Männer, Brüder! leisten wir also unsern Kriegsdienst mit aller Beharrlichkeit unter seinen untadeligen Anordnungen. 2. Betrachten wir die Soldaten im Dienst unserer Obrigkeit, wie geordnet, wie willig, wie gehorsam sie die Anordnungen ausführen. 3. Nicht alle sind Befehlshaber, Anführer von Tausendschaften, Hundertschaften, Fünzfzigschaften und so weiter, sondern jeder führt auf seinem Posten die Anordnungen des Königs und der Obrigkeit aus. 4. Die Großen können ohne die Kleinen nicht sein und die Kleinen nicht ohne die Großen. Bei allem gibt es eine gewisse Mischung, und darin liegt die Brauchbarkeit. 5. Nehmen wir unsern Leib: der Kopf ist ohne die Füße nichts, ebenso sind die Füße ohne den Kopf nichts; selbst die geringsten Glieder unseres Leibes sind notwendig und nützlich für die Gesamtheit des Leibes; indes stimmen alle überein und wirken in einträchtiger Unterordnung an der Erhaltung des ganzen Leibes. [Klemensbrief 37,1.]³¹⁹

Dieser *Tagma*-Gedanke, also die Pflichten des christlichen Lebens betrachtet als Kriegsdienst in einer Truppe (= gr. *tagma*), findet sich auch in anderen Stellen des Klemensbriefes (36,6 und Kap. 20; 38,1)³²⁰. Nach Fischer stammt diese oft zur Allegorie fortgeführte Metaphorik aus der „hellenistischen Popularphilosophie“ und auch aus den „Mysterienkulten“³²¹. Fischer glaubt, daß neben der Fabel des Äsop und Paulus auch die „stoisch geprägte[n] Profanliteratur“ auf Klemens eingewirkt habe.³²²

Wir werden im folgenden der stark durch antike Vorstellungen geprägten Tugendübung weiter nachgehen;³²³ festzuhalten ist, daß diese, in den Deutungsschemata bereits vorbereitet, deutlich mit der Ekklesiologie des Papsttums verbunden ist. Sie erscheint weitgehend individualisiert. Der gesellschaftliche Aspekt kommt allein indirekt zum Tragen, indem durch erfolgreiche persönliche Kämpfe auch die streitende Kirche als Ganzes gewinnt.

³¹⁸ Wang, Miles, 218, Vgl. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Tübingen–Basel¹¹1993, 184 ff.

³¹⁹ Zitiert nach: *Die apostolischen Väter*. Eingel., hrsg., übertr. und erl. von J. A. Fischer, Darmstadt⁴1964 (= Die Schriften des Urchristentums; 1), 73.

³²⁰ Vgl. Fischer, *Die apostolischen Väter*, 73, Anm 219.

³²¹ Vgl. Fischer, *Die apostolischen Väter*, 73, Anm 219, er zieht dazu u. a. heran: R. Knopf, *Die Apostolischen Väter I*, 108 (zu finden als Ergänzungsband des *Handbuch zum Neuen Testament*, hg. v. H. Lietzmann, Tübingen 1906–1923).

³²² Vgl. Fischer, *Die apostolischen Väter*, 73, Anm. 224.

³²³ Vgl. insbesondere Kap. 5 dieser Arbeit.

3.3.2.1 *Armatura Dei – res significantes*: Schwert, Speer und Schild

Die bereits zitierte Stelle aus dem Brief an die Epheser (Eph 6,14–17) nennt als Waffen bzw. Rüstung: Gürtel, Panzer, Schuhe, Schild, Helm und Schwert. Das Schwert des Geistes, welches zugleich das Wort Gottes³²⁴ darstellt, wird im ‚Baumgarten‘ als erstes erwähnt:

Din swert daz sei daz gotes wort. Daz soltv alle zit an dinem hertzen tragen, daz dv da nit chvnnest widertriben alle sin ræt, (...) Vngetriwer vint, ich gesag es vnd tvn auch daz mit der picht. So slehst dv im daz haubet abe, daz er dich nimmer vberwinden mach. (Cap. Xiiij, 4–7)

Hier ist das Wort Gottes ein Instrument gegen die ‚Anfechtungen‘ des Teufels. Wang erklärt die Stelle folgendermaßen:

In der Tat scheint gerade die allgemeine gleichbleibende Grundbedeutung des Schwertes als ‚verbum Dei‘ eine Bestätigung der Hypothese zu sein, daß der ‚miles christianus‘ eine Gestaltung der christlichen Gemeinschaftsform darstellt. Denn wenn das Verhältnis der Christen untereinander als durch ‚iustitia‘, dasjenige der Christen zu Gott als durch ‚fides‘ organisiert ermittelt worden ist, so fügt sich als Regulativ zwischen allen Teilen das Kommunikationssystem ein. Das Wort erreicht jedes einzelne Mitglied der Gemeinde und vermittelt zwischen den verschiedenen Gruppen; zugleich wirkt es über die Grenzen der christlichen Gemeinschaft etwa in Form der Mission hinaus. Wenn dies im allegorischen Bilde als Schwert erscheint, so ist das insbesondere für die Anfangszeit der frühchristlichen Gemeinschaftsbildung bezeichnend, solange die heidnische Umwelt als feindlich angesehen und erfahren wird. Es zeigt nämlich, daß eine Vermittlung im Grunde gar nicht möglich ist, es sei denn als Folge von Sieg und Unterwerfung, bestenfalls als Mission.³²⁵

Wie Imkamp im Zusammenhang mit Innozenz betont auch Wang den kommunikativen Aspekt des allegorischen Bildes. Dabei ist zu beachten, daß die christliche Rhetorik lange Zeit Augustinus und Platon darin folgt, daß das Wort der Wahrheit (das Wort Gottes) quasi aus sich selbst heraus andere überzeugt, somit die Information unabhängig von der Mitteilung kommuniziert wird.³²⁶ Aus Wangs Buch wird jedoch

³²⁴ Wang, Miles, 82: „Die Mehrzahl aller die Waffenallegorese ganz oder teilweise durchführenden sprachlichen und graphischen Zeugnisse schließt sich der Bezeichnung des Schwertes als ‚Wort Gottes‘ an, die der Brief an die Epheser 6,17 formuliert: ‚(assumite) gladium spiritus, quod est verbum Dei‘ (Anm. 1: So in der Vulgata-Fassung; zum Vergleich seien hier die Formulierungen der Vetus Latina angegeben: Texttyp X (Tertullian): ‚gladium spiritus quod est dei sermo‘; K (Cyprian): ‚gladium spiritus qui est sermo dei‘; D (Claramontanus, gemeinsame griechische Vorlage mit K): ‚gladium spiritus (Christi) quod est verbum dei‘; I (Hieronymus, Ambrosius, Augustinus etc.): ‚gladium spiritus quod est verbum dei‘).“

³²⁵ Wang, Miles, 84.

³²⁶ Vgl. J. J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley–Los Angeles–London 1974, 293 f.

nicht deutlich, wie die aus der Bedrohung der frühchristlichen Gemeinde erwachsene *militēs*-Metaphorik, die häufig zur Allegorie fortgeführt wird, sich später nicht mehr allein gegen äußere Feinde wendet (etwa als Reaktualisierung im Kreuzzug), sondern wie bei Paulus erneut im Kampf gegen sich selbst, gegen die Trias Teufel–Leib–Welt, einsetzbar ist.

Innozenz ordnet der *ecclesia militans* die *anima fidelis* zu: „Diese enge Zuordnung zeigt sich auch darin, daß Kirche und Seele die gleichen Feinde haben, von denen besonders die Häretiker und Schismatiker hervorgehoben werden.“³²⁷ Oben hatten wir bereits gesehen, daß die ‚streitende Kirche‘ sich neben äußerer Aktion auch auf den inneren Kampf des Ordensmenschen, Klerikers oder Studenten, aber auch aller anderen Christen bezieht. Dies ist der theologische Ort, von dem aus die oberdeutschen Franziskaner die Streit-Metaphorik verwenden.

Der ‚Baumgarten‘ als Tugendbuch benutzt diese Sozialmetapher nur in der einen Bedeutung, um einen inneren Widerstreit zu thematisieren. Die *res* dienen sowohl der Betrachtung der Passion³²⁸ und Vorbildlichkeit Christi wie auch des inneren Kampfes gegen Anfechtungen des Teufels.

Der Speer oder die Lanze werden zwar in der Epheser-Briefstelle nicht erwähnt, gehörten aber später zum Arsenal des *miles christianus*: „Din sper si der starche wille, da mit dv wider ein igelich bechorvng sprechest: Nidiger vint, ich tv̄n sin niht. Mit dem sper stichestv im in sin hertze [...]“ (Cap. Xiiiij, 8 f.).

Die Gründe für die Einbeziehung der Lanze in die Allegorie liegen einerseits in ihrer ritterlichen Verwendung im Mittelalter, andererseits findet sie sowohl im Alten wie im Neuen Testament ihren Gebrauch. Sie wird in Sap 5,18 ff. als Zeichen für den Zorn Gottes gegen Ungläubige eingesetzt, und in Io 19,34 wird mit diesem Instrument Christi Seite geöffnet.³²⁹

Deswegen kann Hrabanus Maurus sagen: ‚Lancea [...] potest significare passionis dolorem, vel sacramentorum apertionem‘ (Hrabanus Maurus, De Universo, lib. XX, cap. VII, P.L. 111, 539.). Die mittelalterliche Legende faßt die Lanze und Longinus, nach den Pilatus-Akten der Name des Hauptmanns unter dem Kreuz (Mark. 15,39) und des Soldaten, der mit der Lanze die Brust Jesu geöffnet hat, zusammen und betrachtet ihn als ersten heidnischen Bekenner des Christentums und gelegentlich als Typus des ‚miles christianus‘. Die ‚militia‘-Bildlichkeit nimmt jedoch, soweit sich übersehen läßt, dieses Motiv nicht auf, sondern orientiert sich allein an dem Leidenscharakter der ‚res‘ im Sinne der ‚passio‘, wenn

³²⁷ Imkamp, Kirchenbild Innozenz‘, 159 f.

³²⁸ Bekannt sind die *res significantes* aus den mittelalterlichen Bildwerken, wo sie neben den Passionswerkzeugen häufig auftauchen.

³²⁹ Vgl. Wang, Miles, 100.

man davon absieht, daß im ‚Geistlichen Herzen Bavngart‘ der ‚sper [...] der starche wille hertze get‘. Hier wird also der Christ mit Longinus identifiziert.³³⁰

Ich bin im Gegensatz hierzu der Meinung, daß, im Zusammenhang gesehen, der ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ darauf abzielt, den einzelnen dazu anzuhalten, mit dem ‚Speer des starken Willens‘ den Feind, den *Versucher* abzuwehren.

Auch in bezug auf den Schild läßt sich ein „Übergang der Funktion von der *res* auf das dieser hinzugefügte Zeichen“³³¹ konstatieren. Es spielt also nicht mehr die Schutzfunktion des Schildes eine Rolle, der den Glauben (*fides*) repräsentiert, sondern er verweist auf das Kreuz und das Blut des Herren und somit auf die Passion: „Din schild sol sin daz chruce vnsers herren vnd sin blvt; [...]“ (Cap. Xiiij, 10 f.).

Die Abweichungen insbesondere von Lanze und Schild machen deutlich, daß die Texte sich keinesfalls allein in ihrer direkten Rezeption der Paulusbriefe oder gar antiker Vorstellungen erschöpfen. Diese Abweichungen lassen sich dagegen leicht mit dem Kirchenbild Innozenz’ in Einklang bringen, demzufolge sich über die *ecclesia in purgatorio* die Märtyrer- und Leidensmetaphorik³³² anbietet.

3.3.2.2 Streitmetapher und Tugendkampfallegorie

Bisher wurde zunächst versucht, die *pugna-spiritualis*- bzw. *miles-christianus*-Bilder in den Kontext der Paulus-Briefe zu stellen. Hierbei war zuletzt aufgefallen, daß der ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ das Bedeutungsfeld der *res significantes* überschreitet und weiterführt. Im folgenden wird die vielseitige Verwendung der Streitmetaphorik in den Korpora volkssprachlicher Texte betrachtet, ihre möglichen Be-

³³⁰ Wang, Miles, 100 f.

³³¹ Wang, Miles, 72.

³³² In der Berthold-Predigt PS 34 wird Passionsmystik pragmatisch mit Appellen zu Reue und Beichte verbunden. Zu Beginn erstehen am Jüngsten Gericht die Märtyrer mit ihren *res significantes*. „Vier Orte“ des Kreuzes Christi bilden das Dispositionsschema: Die Kopfparte des Kreuzes, „daz ober ort“, bedeutet den christlichen Glauben (542,9 ff.). Der Kreuzes-Arm mit der rechten angenagelten Hand bedeutet die „wäre minne“ (542,31 ff.). Es klingt ein Thema an, das an die Davidtraktate erinnert: „Wan diu minne ist rehte also daz fiwer: swaz man in daz fiwer legt daz wirt ouch fiwer. Leit man isin in das fiwer, ez wirt ouch fiwer.“ (545,33–35) Der Arm zur linken Hand ist die Hoffnung (546,14 ff.): „[...] heizet gedinge eteswâ und eteswâ heizet ez hoffenunge, eteswâ heizet ez zuoversiht; ez heizet in latîne *spes*.“ (546,16–18). Die Fußpartie des Kreuzes verweist auf die Stetigkeit (547,22 ff.): „unden ze tal, dâ der almechtige got den rücke hete ane gekêret unde daz dâ vesteclîche was gestôzen in einen stein under sich.“

rührungspunkte mit der mystischen Metaphorik³³³ sowie der Ausbau der Metapher hin zur Allegorie eines Tugendkampfes.

Neben der Erwähnung des Streites in *De comp.*³³⁴ lassen sich in drei deutschen Traktaten Davids weitere Stellen finden: In den ‚Vier Fittigen geistlicher Betrachtung‘ benutzt Christus das Kreuz wie ein Schwert:³³⁵ „[Christus ist den Christen] ein vorkempfe, der aller unser vîende hât uns undertân gemachet mit sînes kriuzes swerte“ (Pfeiffer, DM I, 359,22 f.). Auch hier wird eines der Leidenswerkzeuge uminterpretiert zu einer Kampfmetapher. In den ‚Sieben Vorregeln der Tugend‘ werden im Rahmen der sechsten Regel, welche die Demut behandelt, Waffen und Kampf in den Dienst des Friedens gestellt. Demut ist die Waffe des Herrn im Kampf gegen den Teufel. Nachfolge Christi bedeutet die Waffen des Herrn anzunehmen, Christus wird als Herzog bezeichnet, dem man die Treue halten müsse. Für die Gefolgschaft wird der ‚Ritter‘ mit einem Sold³³⁶ belohnt:

Diemuot sol gemâlet sîn an allen des guoten menschen siten unde werken, als ein riter, des schilt ist an allem sînem wâfengeziuge gemâlet unde gesniten. Diemuot ist unsers hêrren wâfen, daz er vuorte in dirre werlde, dô er den kampf für uns vaht gên dem tievel mit dem tôde. Swer sînes wâfens nîht tragen wil, der verlougent sîn ze einem hêrren, und wan er niht wil sîn riter sîn, sô wirt im ouch sînes soldes niht, daz ist sîn heiliger geist, den er gît den, die im gestênt strîtes wider den tievel unde wider elliu sîniu werc, daz sint sünde. Diz wâfen hiez er uns nemen ze einem herzeichen, unser herzoge Jêsus Kristus, dô er sprach. „lernet von mir, wan ich senftmüete bin unde diemüetiges herzen, sô vindet ir ruowe iuwern sêlen.“ (Pf., DM I, 319, 20–35)

Eine ähnliche Auffassung der Nachfolge des ‚Herzogs Jesus Christus‘ findet sich im ‚Baumgarten‘. Im Cap. Clxxxiiij, ‚Ein gvt stich‘, geht es um Aspekte, die zur Vollkommenheit beitragen: „Daz dritte, daz wir waffen tragen der waren, die er selbe

³³³ Lüers, Sprache der Mystik, Stichwort ‚ritterschaft‘, 244: „Altererbte metaphorische Vorstellung für die unio mystica ist die der militia dei (cf. Reitzenstein, Die Hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig 1920, pag. 11: stratiotes theou), die, mit mittelalterlichen Feudalbeziehungen besonders beeindruckt, bei den ‚ritterlichen‘ Mystikern Seuse und Mechthild von Magdeburg neu zum Leben erweckt wurde.“ Lüers, Sprache der Mystik, 244 f., zeigt noch eine ganze Reihe weiterer Fundstellen von Mechthild bis Tauler und darüber hinaus auf. Insbesondere für Seuse ist die geistliche Ritterschaft ein „besonderes Lieblingsmotiv“ (Lüers): „Seu. 151: daz ich din geischliche (!) ritter weri. Seu. 205: der ring ritterlicher vestekeit, minu wafenkleit anlegen. Seu 371: gotes riter; dgl. 554. Seu 497: der mensche sol ritterliche durchbrechen die herten strite sinre eigenen gebresten“.

³³⁴ De comp., III, Cap. VI,3, p. 291: „Sciendum tamen, quod adversarius, quando fortiter vincitur, aliquando diu expectat, quod de eodem vitio non impugnat, donec iterum dissuescat homo pugnare.“; Vgl. Stöckerl, Br. DvA, 268. Ferner De comp., Cap. XVII, p. 104: „Quid sit expugnatio vitiorum, et de affectu superbiae.“ Dies ist eine sehr kurze Passage von acht Zeilen, erwähnt werden auch „invidiae“.

³³⁵ Vgl. Wang, Miles, 97.

³³⁶ Diese Verbindung des geistlichen Kampfes mit einem Lohn oder mit einer Krone (s. u.) finden wir auch häufig in den deutschen Berthold-Predigten, diese Stellen werden im weiteren Verlauf dieses Kapitels noch angeführt.

trüch“ (66) [...] Diese Waffen zu tragen, hat der einzelne kaum verdient: „Dv solt sprechen alsvs: Gelobet sistv, herre got, dirre grozzen gnaden, div mir nv geschit. Die verdient ich nie, daz ich div waffen tragen sol, die dv selbe trvege.“ (84–86) Zuvor wird gleichnishaft von einem Kaiser erzählt, der einen Heerzug zu den Langobarden unternehmen will. Für seine ‚Nachfolge‘ verspricht er Adoption und einen Teil seines Reiches. Vorzuziehen sei es jedoch, von den Feinden des Kaisers an der Straße gepeinigt zu werden. Diesen sei man zu Liebe verpflichtet, da die Peiniger den geistlichen Menschen auf den Marterweg Christi bringen. (70–80) Die Nachfolge Christi besteht somit in dem Akzeptieren der Marter als eigentlicher Waffe.

In der deutschen Vaterunser-Auslegung Davids von Augsburg wird explizit eine „streitent cristenheit“ (Schwab, Paternoster, Zl. 101) thematisiert. Es ist dabei hervorzuheben, daß das Wort ‚Kirche‘ (*ecclesia*) nicht Verwendung findet. Hier ist der Kampf wiederum ein Kampf gegen innere Anfechtung, „daz wir also gestriten, daz wir iht siglos werden“ (308 f.). Mit der Kraft der Tugend wird hier auch innerer Trägheit entgegengewirkt, also der Einstellung, einen Kampf gegen die Anfechtungen gar nicht erst aufzunehmen. Wer erfolgreich kämpft, dem winkt jedoch die Siegeskrone³³⁷:

[...] oder *er* setzet sich *ze* wer wider die svnde mit aller siner chraft [gegen die Anfechtung (bechorunge)], vnd div chraft *ist* der sele tvgent, vnd der sich [= Sieg] der sel ern chron. Den wan nieman hie an streit mach gesigen; wan da niht streites ist, da ist ovch niht siges, da ist ovch niht des siges ern chron. (314–17)

In Davids ‚Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechts‘ lesen wir: „dû woltest ouch unser fürkempfe sîn wider den alten vîent. dâ von solte er von dir überwunden werden an den dingen, dâ er uns an dem êrsten Âdâm überwunden hete [...]“ (ZfdA 53, 38–41)³³⁸. Weiter heißt es in diesem Traktat: „wan swer sich selben rehte überwindet, der gesiget allen vîenden gerinclîche an, wan alle frömde vîende mügent uns niht âne gevehten niuwan mit unser selbes wâfen, daz ist mit unseren geliden, mit unseren gerungen, mit unseren gedanken.“ (ZfdA, 54, 16–20) Und: „wir sullen sie [die drei Dinge mit denen man das Himmelreich gewinnt] ouch unserm vîende niht lîhen uns ze schaden, wan swer sîn swert lîhet, daz man ime dâ mite sîn

³³⁷ So auch bei Innozenz III., vgl. hierzu Imkamp, Innocenz, 170.

³³⁸ Der Traktat ‚Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechts‘, hat an dieser Stelle Paralleln (Pfeiffer, DM I, 359,23) mit ‚Kristi Leben‘, der Kurzform von ‚Offenbarung‘. ‚Offenbarung‘ ist abgedruckt in: Fr. Pfeiffer, ‚Bruder David von Augsburg‘, ZfdA 9 (1853), 8–55. Im folgenden im Text zitiert als ZfdA und Seite, Zeile.

selbes houbet abe slahe, der ist unwîse“ (ZfdA, 54,37– 55,2). Auffallend ist hierbei, daß der Feind sowohl der eigene Leib³³⁹ sein kann wie auch der Teufel.

Ähnliche Stellen finden sich im ‚Baumgarten‘, auch hier ist der Tenor, eine gewohnheitsmäßige Einstellung, einen Habitus zu erzeugen, der den geistlichen Menschen festigt. Wenn man sich auch zeitweise geschlagen geben muß, soll man dennoch niemals verzagen. Folgende ‚Baumgarten‘-Stellen seien hier exemplarisch herangezogen:³⁴⁰

Cap. Xij, Schluß, Zl. 22: „wir bewaren ez [obriste andaht] denne mit fliziger vbvng in geistlichem strit.“

Cap. Xv, Überschrift u. Zil. 3–7: „Daz gotes riter in dem champhe niht verzagen sol, wan er vil helfe hat von got [...] Swenne aber wir also berberbe werden, daz wir gelern striten, daz wir im widersten chunnen von der gewonheit des strites [...] biz wir des strites entwonnen. [...] dester leihter an gesigen [...]“.³⁴¹

Cap. Xvj, 17–19: „Da von, vil zarter riter gotes, soltv niht verzagen, ob dv diche nider werst geschlagen; stant vf wider an den strit, vnd gedench, daz man an strit niht vberwinden mach vnd an champhe niht gesigen!“

Cap. Xvij, 2–7: „Vergezzestv nu dines champhes eines tages oder ein wochen, leiht ein iar [...] Vnd swie dv vberwunden wirst, so wirdtv doch *nicht* sigelos genant, die wil dv den willen hast ze chemphen. Biz dv dich des champhes verwigest, also daz dv nimer striten wilt, so wirstv denn *alerst* sigelos verteilt, daz div wunde nimmermer geheilet.“

Zu den angeführten Zitaten aus dem ‚Baumgarten‘ muß zusammenfassend gesagt werden, daß es sich nicht um mystische Metaphorik handelt, sondern um eine Metaphorik, die die aszetisch-praktische Übung der Tugend unterstützt. Dies geht aus den Stellen klar hervor. Als Beispiel eines mystischen Gebrauchs einer Waffenmetapher kann folgendes Beispiel bei Bonaventura gelten: „Ja, süßester Jesus, durchbohre mit

³³⁹ Vgl auch den Schlußsatz des David-Traktats ‚Von der Menschwerdung Christi‘: „Alsô dienet uns der sun unde teilet sich selben uns hie mite, unde suln wir dort sînen êwigen hort mit im niezen; unde dar umbe lie er sich bî uns ûf ertrîche, daz er uns hulfe strîten in disem lîbe.“ (405, 15–18 Ende)

³⁴⁰ Viele weitere Stellen ließen sich nennen. ‚Baumgarten‘, Cap. Xiiij, 15: „So du dich also gewæfenst, so stant manlichen in dem champhe; [...]“; 17 f.: „(...) wan dv ie lenger stritest, ie baz du striten gelernest, vnd so dv ie dicher gesigest, ie manlicher dv wirst ze striten; vnd ein igelich signunft wirt dir geschriben an daz lebendige bûch.“ 21–26: „Nu sich, zarter riter gotes [...] div triwe gotes [...] willen hast ze chemphen [...] Got der viht fûr dich [...] Da von strit vaste vnd gern, gotes lieber riter, wider den tiefel vnd sin gespenst; wan div chron des siges wirt niemen gewert, wan der da strit biz an daz ende;“; Cap. Xv, 16–18: „[...] daz er vnser sel oder ein ander verwunde, [...] Vnd daz ist daz gewæffen, da mit er vnser sel ze dem ewigen tode erslahen wil.“; Cap. Lxxiv, 26 f.: „Bistv veste an dem strit [...]“ (hier: im Gebet).

³⁴¹ Vgl. De comp. III, Cap. LI, 3, p. 291: „Sciendum tamen, quod adversarius, quando fortiter vincitur, aliquando diu exspectat, quod de eodem vitio non impugnat, donec iterum dissuescat homo pugnare“ Vgl. Stöckerl, Br. DvA, 268.

dem heilbringenden Schwert Deiner Liebe das Mark meiner Seele, damit sie wirklich in Feuer entbrenne, sich verzehre und vergehe [...]“.³⁴²

Solche – in lateinischer Sprache formulierten – ekstatischen Ausbrüche liegen der volkssprachlichen Prosa um David und Berthold fern. Insbesondere scheint es nicht erwünscht zu sein, für den Laien oder den Drittordensraum Bilder zu evozieren, die mißverstanden oder mißbraucht werden könnten, etwa zu einer leibhaften Imitatio der Passion durch übermäßige Kasteiungen.

In Bertholds lateinischen Predigten wird häufig die kirchliche Ordnung behandelt, so zum Beispiel in dem von Schönbach abgedruckten Stück ‚De ordinibus ecclesiasticis‘³⁴³. In diesem zur Priesterweihe passenden Sermon wird die „ecclesia militante“ explizit erwähnt.³⁴⁴ Auch im deutschen Berthold läßt sich an mehreren Stellen die Verwendung der Streitmetapher nachweisen. Als Joachimit³⁴⁵ muß es Berthold, offenbar auch den Bearbeitern seiner deutschen Predigten, sehr ernst darum sein, für eine baldige triumphierende Kirche zu kämpfen. Dabei ist der Streit-Gedanke in der Regel immer mit dem Lohn-Gedanken verbunden, insofern auch hier Übereinstimmung mit Innozenz’ Ekklesiologie. Dies läßt sich schon an dem besonders häufig benutzten Paulus-Textspruch, Rm 6,23, ablesen: „Stipendia [enim] peccati mors est“ – Der Lohn der Sünden ist der Tod. Dieser steht den deutschen Predigten PS 9, 22, 27, 33 und 59 voran.

In PS 3 betont der Prediger, es komme nicht darauf an, an der Schale zu nagen, sondern der Kern³⁴⁶ sei von Bedeutung (37,30 ff.): der Kampf um das ewige Leben. Dazu gehöre, den Leib ‚niederzuschlagen‘ („lîp slahen“) mit Kasteiung, Reue, Buße, Fasten, Beten, Almosen, Nachtwachen³⁴⁷ (42,27–29). Die Predigt ‚Von dem wagen‘ (PS 11) hat einen Wagen mit vier Rädern als Disposition, denen vier Tugenden ent-

³⁴² Bonaventura: *Selbstgespräch der Seele*. Übertr. v. J. Hosse. Leipzig 1939, 35. Lat: „Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis“, *Opera Omnia* t. VIII, Quaracchi 1898.

³⁴³ Schönbach, Studien VI, 153 ff. = RdS 25.

³⁴⁴ Schönbach, Studien VI, 153,11.

³⁴⁵ Vgl. die Stellen, die Schönbach, Studien VII, 132 f., aus den lateinischen Sermones für diese These heranzieht.

³⁴⁶ Das Bild von Schale und Kern findet sich auch bei David VII. Traktat, ‚Von der unergründlichen Fülle Gottes‘ (nach Ruh nicht authentisch): „Swer diz list oder hœret der sol tuon als der eichorn: der kiuwet die schal an der nütze unz er kumt an den kern. Alsô sol man dîu wort mit dem zande der verstantnisse kiuwen unz man kumet in die niezunge der gotlîchen heimlîche, sô sol man diu wort lâzen. Swer daz honic wil ezzen der muoz ez ûz dem wachse nemen, alsô muoz man ûz den worten ziehen die gotlîchen sîeze unde die gotlîchen honicsîezen gnâde.“ Pfeiffer, DM I, 375, 23–29 (Ende). Hier verweist das Bild auf die klösterliche *lectio divina*, derzufolge Wiederkäuen (lat. *ruminatio*) des Textes erlaube, zu dessen Wahrheit vorzudringen.

³⁴⁷ Wiederum muß hier betont werden, daß diese eindeutig klösterlichen Praktiken wohl kaum Gegenstand einer ‚Volkspredigt‘ sind, sondern eines Tugend- und Erbauungsbuches.

sprechen. Wer auf dem Wagen fährt, d. h. wer die Tugenden besitzt, dem wird eine goldene, königliche Krone (168,22) verliehen. Diese kann man, dem ‚Prediger‘ zufolge, in der Nähe des Sternbildes sehen. Der Teufel stehe ebenfalls in der Nähe des Wagens: ein Riese mit einem Kolben. Diesem solle man nicht folgen, sondern den beschriebenen Tugenden treu bleiben. Im Zuge der vierten Tugend, Stetigkeit, die sehr knapp beschrieben wird und einen Verweis auf die Predigt ‚Von den sieben Planeten‘ enthält, findet sich auch das Paulus-Zitat: „Ich hân einen guoten strît gestritten“ (168,14 f.). Man solle fest wie ein Diamant in der Tugendhaftigkeit beständig bleiben.

Auch Predigt PS 22, ‚Von der bîhte‘ und die sehr ähnliche Predigt PS 59 haben zu Beginn den Paulus-Textspruch „Stipendia peccati mors est“. In beiden Predigten wird danach der lateinische Begriff *stipendia* erläutert.

Stipendia daz ist reht in eime gelîchen gesprochen als dâ ein ritter wol gestritten hât, dem gibt man daz lôn, und alsô lônnet der almehtige got sînen soltrittern mit dem êwigen lône. Die sînen kampf hie ûf ertrîche frûmeclîche gestritten hânt, den lônnet er ouch frûmeclîchen: er gît in sîne gnâde, daz ist daz êwige leben, diu êwige freude, die man von sînen gnâden unde von sînen wûneclîchen antlitze iemer mêr ân ende hât. Und alsô hât der almehtige got sînen soltrittern gelônnet. Sô hât der tiuvel ouch sîne soltritter. Die dienen nâch dem lône der sünden: den gît er daz er dâ hât. Er hât niht dan êwige martel: die gît er sînen soltrittern ze lône mit voller kraft; [...] (PS I, 339,12–22, vgl. die ähnlich lautende Stelle in PS II, 221,5–12).

Das Konzept der streitenden Kirche bzw. Christenheit und die Söldnermetapher, die mit dem Lohngedanken verknüpft ist, verwendet auch die 33. Predigt ‚Von zwelf juncherren des tiuvels‘. Auch sie beginnt mit der Paulus-Textstelle, wobei zunächst thematisiert wird, daß die Übersetzung von lateinischen Begriffen wie *stipendia* ins Deutsche viel Mühe bereitet.³⁴⁸ Auch hier begegnet uns die Metapher vom Ritter, der seinen Lohn erhält:

Ze glîcher wîse hât unser herre ouch in der werlte sîne soltritter, die sînen strît strîtent; den gît er ouch daz lôn, daz ist daz êwige leben, als der guote sant Paulus dâ sprichet. Sô hât der tiuvel ouch sîne soltritter, die in sînem dienste strîtent; den gît er den êwigen tôt: daz ist ir lôn nâch den sünden. Er gît in daz er dâ hât. (520,19–24).

Zunächst wird vor drei Ratschlägen des Teufels und dessen greulichem Sold gewarnt. Man solle vergleichen, welchem Herrn man dienen wolle. Im weiteren Ver-

³⁴⁸ „Wan wir haben vil wort in der latîne, diu wir in tiusche niemer ûz kûnnen gelegen wan mit gar vil umberede: wir sîn in latînischer sprâche gar rîche unde haben vil rede mit kurzen worten begriffen, dâ man in tiutscher sprâche vil muoz gereden. Unde alsô ist daz wort *stipendia*“ (520,6–10).

lauf der Predigt wird dies sehr anschaulich gemacht mittels der Gegenüberstellung von zwölf „juncherren“ des Teufels (jungen Herren, Junkern; auch zwölf Jünger in 525,32 f.) und zwölf Jungfrauen, mit denen man diesen widerstehen könne, indem man um diese wirbt (523,11). Der Teufel übertrug den Junkern seine Gewalt, wie zuvor Alexander³⁴⁹ (522,20–22). Alexander wird daher als Teufel ausgelegt. Die Jungfrauen (Tugenden) und Junker (Laster) werden gegenübergestellt, wie wenn es sich um allegorische Figuren eines geistlichen Spieles handelte.³⁵⁰

Allein die bei Berthold am häufigsten erwähnte Untugend, die *gîtekeit* (528,3 ff.), bedarf gleich zweier Jungfrauen: „Unde swer des juncherren abe komen wil, der muoz zwô juncfrouwen lieb haben, der einiu wider einen ieglichen juncherren wol gestrîtet. Sô ist dirre juncherre sô gewaltic, daz er der werlte daz mêrre teil twinget. Unde wan er die werlt sô krefticliûche twinget, sô muoz man in mit zwein juncfrouwen überstrîten.“ Diese repräsentieren die Tugenden *miltekeit* und *gerehtikeit* (529,4–9).

Bei jenen Sündern, die gegen die Heilige Schrift aufbegehren (531,17 ff.) und die Gott betrügen wollen durch eine innere Einstellung, die sich von ihrem äußerlichen Betragen unterscheidet (533,17 f.), werden nicht Tugenden, sondern regelrecht Erkenntnisfähigkeiten ins Feld geführt: „Unde dâ wider hât der almehtige got eine juncfrouwen, diu dâ heizet *bona cognitio*, sie heizet diu guote erkantnisse.“ (533,5–7) [...] „Wan swer die selben juncfrouwen lieb hât, der erkennet sich selber unde den almehtigen got unde bekennet alliu diu dinc, dâ mite man gotes hulde mac erewerben [...]“ (533,8–10).

Wie bei David wird hier eine korrelative Erkenntnis³⁵¹ von Gott und Selbst vertreten, wie sie Bonaventura im Anschluß an Augustinus geprägt hat. Mit der Erkenntnis der Wahrheit Gottes soll auch der trügerische Schein vermieden werden.

³⁴⁹ Alexander der Große wird in dieser Predigt als eine Figur aus dem Alten Testament (!) vorgestellt.

³⁵⁰ Folgende Untugenden und Tugenden werden gegenübergestellt: 1. *nît unde haz* 522,34 ff. – *wâre minne*; 2. *zorn* 523,28 ff. – widerstehen durch Geduld; 3. *trâkeit an gotes dieneste* 524,36 ff – *snellekeit an gotes dieneste*; 4. *frâzheit, überezzen und übertrinken: unmâze des mundes* 525,20 ff. – *mâze*; 5. *unkiusche* 526,1 – *kiusche*; 6. *hôhvert* 526,14 ff. – *diemuot*; 7. *gîtekeit* 528, 3 ff. – *miltekeit* und *gerehtikeit*; 8. *ungeloube der heiden* 529,38 ff. Alexander 530,2; Juden, Zauberei; 9. Bann (*alle die in dem banne sint*) 530, 30 ff. – *gehôrsam*; z. B. wer Kleriker angreift, Kirchen anzündet, kommt in den Bann; 10. *gotes schelter (selbherren, die gegen die hl. Schrift kämpfen und sie verleumden)* 531,17 ff.; – *bona cognitio / guote erkantnisse* 533,5–7; 11. *gotes trügener* 533,15 ff. – Jungfrau: *gotes wârheit*; 12. *zerrer gotes rok* 534,17 ff.; die Gotteshäusern das Gut nehmen und sie in die Enge treiben; die nicht richten, Weisen und Witwen schützen – Jungfrau: *erbarmherzikeit* 535,16.

³⁵¹ Die korrelative Gott-/Welt-/Selbsterkenntnis ist Gegenstand des vierten Kapitels.

Auch in PS 14, ‚Von siben übergrozen sünden‘, gibt es eine ähnliche Passage, die Streit und Tugenden miteinander kombiniert, wenngleich nicht als Schlagabtausch, sondern als fingierten Dialog zwischen Wahrheit und Barmherzigkeit, der sich als friedlicher Kampf im allmächtigen Vater abspielt. Die Stelle (198,10–200,27) ist den Traktaten Davids ähnlicher als dem Ton der Berthold-Predigten. Inhaltlich erinnert sie durch die Thematisierung des Sündenfalls und der göttlichen Gerechtigkeit, der Kauf- und Wiedergelten-Metapher (199,16; 200,9) sowie durch das ‚mystische‘ Vokabular (*veterlich* 199,4; *ein übergülde aller süeze* 200,7 f.) an den Traktat ‚Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechts‘; es ließen sich jedoch keine expliziten Parallelen nachweisen. Dennoch spricht auch diese Stelle gegen einen durchgängigen ‚Sitz im Leben‘ der heterogenen deutschen Predigten Bertholds, hier ist grundsätzlich kein Unterschied zur deutschen davidischen Traktatliteratur festzustellen:

Dô diu güete unsers herren sach, daz der mensche, mit dem er wolte die himelischen freude vollebringen ...,³⁵² und uns der vînt verriet der himelischen gnâden unde wir der verstôzen wâren unde mit des vîndes urteile der êwigen verdampnisse verschuldet hæten, dô bewegete sich dîner veterlîchen erbarmherzekeit herze unde huop sich ein fridesamer strît in dir, herre vater almehtiger (dâ von doch dîn stætiu ruowe nie betrüebet wart), zwischen dîner veterlîchen güete unde dîner unverwandelten wârheit. Diu eine wolte den sûnder von rehte verdammen, diu ander wolte den êwigen fûrsatz vollebringen, wan der almehtige got hete gedâht, den himel ze pflanzen mit des menschen künne. Diu Wârheit sprach ze gote: ‚ez enzæme dîner êwiclîchen wârheit niht noch dîner gerehtikeit, der mensche der sich willeclîchen bewollen hete mit den sünden, daz der mensche iemer solte komen fûr dîn reinez antlûte in dînen himelischen sal zuo dînen ungemelten engeln, dâ niemer untriuwe oder sünde în komen mac, er gebezzet danne den schaden, den er dir an im selben und an sîme künne hât getân und an den êren, die dû dem menschen verlihen hæte, und erbiere dir als grôze êre wider daz laster, daz er dir erbôt, dô er dînem vînde des volgete daz er dir ungehôrsum wære, und er werde als reine vor sünden, als er was, herre, dô dû den menschen hetest geschaffen; unde werde danne gebezzert als frumeclîchen dir ze êren, als lezlîchen als er sich hete lâzen überwinden.‘ Dâ wider sô sprach diu Erbarmherzikeit daz, dize wære wol wâr: ‚aber wan der mensche niht von lûterre frevel wart ungehôrsum als der tiuvel, unde wan er von des tiuvels nîde dar zuo verrâten wart, wan er ouch brøder nâtûre von dem irdenischen lîbe was [...]‘ (Ausschnitt: 198,38–199,27)³⁵³

³⁵² Die Stelle weist eine Lücke auf, die in der Edition von Pfeiffer mit Auslassungspunkten markiert ist.

³⁵³ Eine weitere interessante Behandlung der Streit-Metapher bietet die dritte Predigt (PS 3). Diese erzählt u. a. die Geschichte von Gideons Kampf gegen die Heiden (37,22–40,28) und legt diese aus. Die Geschichte kennen auch die Juden (Buch Richter, 7,1–8), doch sie nagen nur an der Schale der Mandel/Geschichte (38,35 f.), während die Christen (die fingierten Hörer bzw. die Leser der Predigt) auch den edelen wohlgestalteten Kern kennenlernen. (38,22). Gott fordert Gideon auf, sein Volk abermals zu sammeln und die übermächtigen Philister zu bekämpfen. Während Gideon glaubt, mit 32 000

In zwei Kapiteln des ‚Baumgartens‘ werden Gemeinschaft und Gesellschaft als Allegorien für die Seele benutzt. Der 32. Abschnitt des ‚Baumgartens‘ handelt ‚Von der tugent dez capitels‘ und vertritt somit eine besondere Form des weit verbreiteten Typus der geistlichen Allegorie von der Seele als Kloster³⁵⁴, die sich wohl an Menschen richtet, die sich eben nicht im Kloster, sondern allenfalls in Tertiarengemeinschaften befinden.

Dort heißt es: Wie ein Orden ordentlich ist in der Zusammensetzung der Brüder im Capitel und der Tagesablauf festgelegt ist, so soll auch „des muotes bescheidenheit“ (die vernünftige Ordnung, *ratio*, des Denkens / Willens) in seiner Pluralität („mangen dinch“) sich zu „des hertzen bescheidenheit, den capitel, ziehen“ (Cap. Xxxij, 2–8), vergessene Gedanken sollen wieder aufgeworfen werden, die Einfältigen belehrt, die Zornigen besänftigt, die Unkeuschen bezwungen, die Unmäßigen gemäßigt, die Trägen geweckt, die Kranken gestärkt, die Unbescheidenen bescheiden gemacht werden. Diese Oppositionen sind typisch für die davidischen Traktate. „Seht also müz man die gedanch orden lernen vnd ze rehten zvhten pringen.“ (15) Der Abt ist das Gewissen, die Sinne decken Verfehlungen auf, Tugenden und Untugenden verweisen aufeinander, die Untugenden wehren sich, die Tugenden rügen sich gegenseitig. Der nun erwähnte Streit der Tugenden³⁵⁵ Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Demut, der Untugend Säumigkeit und der Bekenntnis kann ihren Ursprung in der Allegorie von

Mann zu wenige Streiter zu haben, sagt Gott, es seien im Gegenteil zu viele! Zunächst wird ausgerufen, jene mit zaghaftem Herzen sollten heimkehren, worauf 22 000 gehen. Die 300 Fähigsten der Verbleibenden werden anhand der Art und Weise, wie sie ihren Durst an der Quelle stillen, ausgewählt. Dies alles wird als Dialog erzählt. Die Ungeeigneten, welche sich in die Quelle werfen, wie das Vieh (Buch Richter: die sich hinknien), werden beschrieben: „die gevielen gote an síme stríte niht, dâ man dâ stríten solte umbe daz êwige leben.“ (38,28 f.) Nach der Auslegung Bertholds stehen Gideon und seine Mannschaft für die Christen, die Heiden für die Teufel. Die Säuberung des verzagten Gideon-Heeres wird pragmatisch auf die Gegenwart bezogen: „Wan als jene verzaget wâren vor unrehter vorhte unde widerkêrten von dem stríte unsers herren, alsô kêrent ouch manic tûsent wider, daz sie niemer hant ûf geheben gein der anvehtunge des tiuvels, unde verzagent alle vor unrehter vorhte. Der læte im angesigen mit wuoher, der mit fürkoufe, der mit pfantunge, der mit dingesgeben unz inz jâr, der mit trügenheit an síme koufe, der mit diepheit. Der læt im angesigen mit zorne, der mit vîntschafft, wan er fürhtet sich unde nimt im eine unrehte vorhte: ob er eim ein wort vertrüege oder ein ander schulde, daz man danne spræche: ‚wê, wie maht dû daz vertragen? wie liheteclichen er daz vertragen hât!‘ Wiltû aber die unrehte vorhte niht lâzen diu dâ heizet vîntschafft, so füegest dû gote niht an sínem stríte, dâ dû soltest stríten umbe daz êwige leben [...]“ (39,38–40,12).

³⁵⁴ Vgl. Unger, Baumgarten, S. 222, Anm 1: Das ‚Baumgarten‘-Kapitel Xxxij ist ediert von K. Ruh: Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter, Bd. 1, S. 148 f. Das bekannteste Stück ist das aus der St. Georgener Sammlung (K. Rieder, Nr. 85, S. 339; vgl. K. Ruh, ebd., S. 148, Anm 1). Zum Typus und seinen verschiedenen Formen vgl. vor allem Frühwald: Der St. Georgener Prediger, S. 148–154.

³⁵⁵ Dies findet sich schwächer auch bei Berthold X¹, PS 14, ‚Von siben übergrozen sünden‘: „Diu Warheit sprach (199, 10) [...] Dâ wider sô sprach diu Erbarmherzikeit (199, 23)“.

den vier Töchtern Gottes haben, die sich in dem Pseudo-Bernardinischen Sermo 1, ‚In Annuntiatione‘ (Migne, PL 183, Sp. 385 ff.) findet.³⁵⁶

Der Tugend- und Seelenkampf hat einige antike und spätantike Vorläufer: der ‚Hirte des Hermas‘, Augustinus‘ *De agone christiano*; schließlich die allegorisch-epische Dichtung ‚Psychomachia‘³⁵⁷ des Spaniers Prudentius († nach 405): „Aber dieser sehr drastisch und theatralisch geschilderte blutrünstige Kampf zwischen Tugenden und Lastern findet tatsächlich nicht in der Seele statt, sondern außerhalb, und der Tempel der Tugenden wird erst nach deren Sieg in recht künstlicher Weise nach dem Modell des himmlischen Jerusalem in der Seele aufgebaut.“³⁵⁸ Auf eine andere Weise behandelt, etwa zur gleichen Zeit wie Prudentius, Johannes Cassianus in seinen ‚Conlationes‘³⁵⁹ die Tugend- und Lastersymbolik: „Der Kampf zwischen Tugenden und Lastern ist in Cassianus‘ Darstellung realsymbolisch. Das Ethische ist hier zum Leit-symbol des mönchischen Lebens und zur Vorstufe der Gottesschau geworden, was in der mystischen Theologie der griechischen Kirchenväter des 3. und 4. Jahrhunderts schon vorbereitet war.“³⁶⁰

Die Streit- bzw. Kampfmetapher³⁶¹ hat zum einen die Funktion, die Tugendhaftigkeit zu befördern und mittels des Lohngedankens einen Anreiz zu bieten. Wie die Textstellen zeigen, wird der Kampf begriff fast ausschließlich auf den individuell ausgetragenen inneren Kampf gebraucht. Dennoch sind dies nicht Metaphoriken der reinen Innerlichkeit oder gar Mystik, sondern die ekklesiologische Bedeutung spielt hier immer mit hinein: Der Tugendkampf bedeutet auch die Notwendigkeit, für Frieden in Klöstern bzw. klosterähnlichen Gemeinschaften zu sorgen. Im eigentlichen geht es um das übergeordnete Konzept der streitenden Kirche, das alle Teile der Gesellschaft betrifft und die die Summe aus den ausgetragenen Einzelkämpfen bildet. So gesehen ersetzt in dieser Literatur das aktiv den einzelnen einbeziehende Bild von

³⁵⁶ So Unger, Baumgarten, 223; Ruh: Franz. Schrifttum 1, 148, Anm. 2, verzeichnet verschiedene deutschsprachige Parallelen, weiteres in Unger, Baumgarten, S. 223, Anm. 2.

³⁵⁷ Ed. und ins Frz. übers. von M. Lavarenne (Paris 1948), S. 48 ff.

³⁵⁸ G. B. Ladner, *Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott, Kosmos, Mensch*, Stuttgart u. a. 1992, 174b.

³⁵⁹ Jean Cassien, *Conférences*, ed. und ins Frz. übers. von E. Pichery, O.S.B. Paris 1955, 1958, 1959.

³⁶⁰ Ladner, *Handbuch der frühchristlichen Symbolik*, 176a.

³⁶¹ Man könnte hier sicherlich noch Lamprechts von Regensburg ‚Tochter Syon‘ anführen, wo Tugenden der ohnmächtigen Seele zu Hilfe kommen, vgl. Heinzle, *Deutsche Literatur der Franziskaner*, 90, doch habe ich mich für diese Arbeit auf Prosa beschränken müssen. Wenn man etwa Versepik einbeziehe, wäre es naheliegend das christliche Ritterbild im ‚Jüngeren Titurel‘ zu untersuchen. Für diesen wurde inzwischen auch schon die Entstehung in Augsburger Franziskanerkreisen wahrscheinlich gemacht wurde, was ich indes für unwahrscheinlich halte, vgl. hierzu Anhang A. i.3.

der *ecclesia militans* das eher passive Schema vom gnadespendenden Leib und seinen Gliedern.

Darüber hinaus gibt es spezielle Ausprägungen von Deutungsschemata, welche allein für den ‚Klosterbereich‘ und für Tertiaren in der volkssprachlichen Literatur der Franziskaner neu geschaffen werden: die Tugendschule und verschiedene Sozialhierarchien. Beide sind nicht im eigentlichen Sinne Schemata der Gesellschaft, sondern dienen ebenfalls der Individualisierung und Einübung tugendhaften Verhaltens.

3.4 Sozialmetaphorik und Sozialhierarchie in der Klosterliteratur

3.4.1 Christus als Lehrer der Tugendschule

Geistliches Leben wird in Davids deutschem Traktat ‚Die sieben Vorregeln der Tugend‘ als „tugentschuole“³⁶² (310,26) bezeichnet, als geistige Übung, geordnet nach dem Heiligen Geist und der göttlichen Lehre (310,30 f.). Die ‚Schule *Christi*‘, also eine *spezifische Tugendschule*, ist ein zentrales Element sowohl bei Bernhard von Clairvaux als auch bei Bonaventura – *nicht aber in diesem Maße im lateinischen David von Augsburg*³⁶³. David konnte ähnliche Stellen eines Ordenslebens als Tugend-

³⁶² In De comp. I, Einleitung zum zweiten Teil p. 36, wird ebenfalls eine Schule der Tugenden (*schola virtutum*) genannt.

³⁶³ Christus als Lehrmeister der Tugend, *magistrum virtutum et Dominum*, taucht ein einziges Mal explizit auf in De comp. III, proc. VI, Cap. XLV, 3., p. 275, Zl. 7 und erklärt somit nicht die Ausgestaltung in den deutschen Traktaten Davids. Zumindest kann man konstatieren, daß der Akzent in den volkssprachlichen Bearbeitungen lateinischsprachiger David-Traktate ein anderer ist. Wirkungsmächtige Metaphern treten im Deutschen in den Vordergrund. Vgl. auch Jellinegg, DvA II (1905), 25. In De comp. I, Cap. XX, 1 (p. 24) und III, Cap. XXXIII, 2 (p. 228) ist zweimal von Christus als *exemplar* die Rede. Jellinegg konstatiert, „Christus ist uns der Lehrer aller Tugenden; allein dieser Gedanke ist ein so allgemein verbreiteter [die Frage wäre allerdings: ab wann in der Volkssprache, Anm. D.M.], daß er nur dann als Ausspruch desselben Verfassers gelten kann, wenn er auch in denselben oder möglichst ähnlichen Worten zum Ausdruck kommt. Das ist in den erwähnten Stellen nicht der Fall [...]“, Jellinegg, DvA II (1905), 25. Von einer Ordensschule (*scola religionis*) ist im vorletzten Absatz des zweiten ‚Briefes‘ (vor Buch II, De interioris) die Rede, ohne Christus mit dieser Metapher zu verbinden. Christus als Lehrer und eine himmlische Schule tauchen bei der Behandlung von Keuschheit nach der Zitation von Mt 23,8 auf, De comp. III, L, 1, p. 287: „Hanc summus et *unus Magister noster* [Mt 23,8], qui et in caelis Angelorum magister est, Christus Dominus noster, nobis *de caelesti schola* ad terras publice docendo attulit et Matrem suam, gloriosam Virginem, perfectam et primam post se huius disciplinae magistrum in cathedra virginalis munditiae ceteris mirandam et imitandam praefecit.“ Villanova, S. 344 f., übersetzt: „*Und der höchste und einzige Lehrer* [Mt 23,8], Christus, unser Herr, der im Himmel auch der Engel Lehrmeister gewesen, hat sie uns aus der Schule des Himmels in seinen öffentlichen Lehreden auf die Erde gebracht. Er hat auch seine Mutter, die glorreiche Jungfrau, als die vollkommenste und nach ihm die erste Lehrerin dieser Tugend auf den Lehrstuhl gestellt, ein in allen wunderbares und nachahmungswürdiges Muster jungfräulicher Reinigkeit.“ [Herv. D.M.] – Hier ist erstens nicht von einer Tugendschule die Rede; zweitens bezieht sich die Lehrtätigkeit Christi nur auf den Himmel bzw. auf seine Lebenszeit auf der Erde, nicht aber als „gegenwärtiger“ Lehrmeister der Ordensleute; drittens wird dieser Gedanke mit der beispielhaften Reinheit Marias verknüpft.

schule wohl aus dem Traktat *De institutione novitiorum* des Hugo von St. Viktor († 1141)³⁶⁴ mit übernehmen.

Die Idee von Christus als einzigem Lehrer des geistlichen Menschen ist zwar bei Bonaventura vorhanden. So existiert eine Predigt ‚Christus unus omnium magister‘, die sich gegen den wachsenden Einfluß heidnischer Philosophen (Aristoteles, Platon) auf die Theologie der Universität wendet und sich für Augustinus ausspricht, welcher über die wahre Weisheit verfüge, da er von der Offenbarung erleuchtet gewesen sei.³⁶⁵ Dies ist jedoch nicht hinreichend, um einen Einfluß auf das hier untersuchte Textkorpus volkssprachlicher Literatur zu erklären. Wie in Anm. 363 dargelegt, ist ‚Christus unus omnium magister‘ eine einflußreiche Textstelle aus Mt 23,8–10.

Bonaventura stellt darüber hinaus der *disciplina scholastica* ein Konzept der *disciplina monastica* an die Seite: Das Konzept von Christus als Lehrer in Kombination mit verschiedenen Schulmetaphern wird durch Bernhard von Clairvaux in die franziskanische Literatur gelangt sein. Die Mönche von Clairvaux fanden an diesem Gedanken Gefallen aus etwa denselben Gründen wie später die Franziskaner: Diese richteten sich gegen andere konkrete Schulen, im Falle der Zisterzienser etwa gegen Reims, Laon, Paris und Chartres. Schon Benedikt erwähnt zu Beginn seiner Regel, an die sich die Zisterzienser streng halten, daß er eine *Dominici schola servitii*, eine Schule für den göttlichen Dienst errichten wolle (Prol., 45). Ferner stützen sich die Reformklöster von Clairvaux, aber auch Citeaux, auf die ersten Apostelschulen in Jerusalem und Antiochien.³⁶⁶ Die Schule der Urkirche, *Schola primitivae ecclesiae*, wird so auch bei dem anonymen Verfasser des *Exordium magnum ordinis Cisterciensis*, das in Clairvaux herausgegeben wurde, mit Rückgriff auf Act 5,12–13 ge-

Christus als *exemplar* nimmt der als ‚unauthentisch‘ geltende V. Traktat Davids (‚Von der Anschauung Gottes‘) auf: „Wan sie mügen niht anders gên ein ander gesîn niwan als siz von des himelischen schuolmeisters herzen lernent; wan der in ein brunne ist aller wünne, der ist in ouch ein bildære aller tugende, und sô sie dem exemplar ie næher bî wonent, sô sie im ie eigenlîcher nâch varnt. Daz êwige exemplar aller dinge unde der erweltist bildære aller tugende der himelische zuhtmeister daz bist dû, liebez herze, Jêsu Kriste, den uns der himelische vater von sînem herzen gesant hât her nider ûf ertrîche ze einem lêrære tugende unde wîsheit, als dû die engel lange von aneenge gelêret hâst in der hôhen schuole von himelischen hovezûhten, daz dû uns alsam underwîsest unde wider rihtest nâch dir selben, den worten, daz wir unde die engel niwan einen schuolmeister hêten, daz uns daz iht smæhe wære ob wir einen lihtern meister hêten danne sie.“ (363,11–24) Christus lehrt zwar Tugend und ist Beispiel (so auch *De comp.* I, Cap. XX, p. 25), ist aber hier nicht Schulmeister oder Lehrer einer Tugendsschule.

³⁶⁴ Vgl. hierzu Bohl, *Geistlicher Raum*, 129 u. Anm. 105. Hugo spricht auch von „scholam virtutum erudiendi“, ohne, wie auch David, das Bild eines gegenwärtigen Christus, der den einzelnen im Gebet in der Andacht, bei den Tugendübungen zu lehren vermag, zu verwenden.

³⁶⁵ Vgl. É. Gilson, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*, Darmstadt 1960, 48.

³⁶⁶ Vgl. Gilson, Stefan (eig. Étienne), *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux*, Wittlich 1936, 100.

nannt.³⁶⁷ Nach Étienne Gilson bildeten „die Zisterzienser keinen Schulbegriff vom klösterlichen Leben, sondern einen klösterlichen Begriff vom Schulleben“³⁶⁸ heraus. Dieses Konzept einer Schule Christi als Tugendschule, die der geistlichen *Übung* dient, werden wir noch näher zu betrachten haben. Wie schon im Friedenskapitel angedeutet, macht dieses Konzept aufmerksam auf die ‚Renaissancen‘ der verschiedenen Reformorden – der Benediktiner, der Zisterzienser im 12. Jahrhundert, der Franziskaner im 13. Jahrhundert. Sie haben die Konzepte der ‚philosophischen‘ (Tugend-)Übung jeweils reaktualisiert.

Nur in der ‚Schule Christi‘ lernt man das rechte Wissen. Die ersten Apostel waren weder rhetorisch noch philosophisch gebildet, und dennoch verwirklichte sich die Heilslehre.³⁶⁹ An diese Auffassung können die Franziskaner unmittelbar anknüpfen. Der Zisterziensermönch lernt die Kunst des Lebens *unmittelbar* von Christus („Tu es enim magister et dominus, cuius schola est in terris, cathedra in caelis [...]“³⁷⁰ – „In schola Christi sumus“³⁷¹). Allein Christus lehrt die Liebe, die Schule ist auf der *Erde*, der Lehrstuhl im Himmel, er braucht jedoch „Hilfslehrer“, welche „Gottesfurcht lehren, die Ehrfurcht vor der Regel, das Leben der Buße“ etc.³⁷² Diese Auffassung steht den deutschen Traktaten Davids von Augsburgs näher als seine lateinische Traktatsammlung (s. Anm. 363): In *De comp.* lehrt Christus im Himmel und die Franziskaner auf der Erde. Jedoch taucht auch bei Bernhard nicht explizit eine *Tugendschule* mit Christus als Lehrmeister auf. Diese besondere Verknüpfung der häufigen Schulmetapher mit Christus als Lehrer und Betonung der Tugend als Lehrinhalt kann somit als frühes Beispiel in Volkssprache gelten, das einen bestimmten Zweck verfolgt: dem einzelnen die Vorbildlichkeit Christi nahezubringen.

Diese begegnet uns neben den ‚Sieben Vorregeln der Tugend‘ (310,26) in dem Traktat ‚Spiegel der Tugend‘, der Jellinegg zufolge als Fortsetzung der ‚Vorregeln‘ aufgefaßt werden kann³⁷³: Der Gottmensch Jesus Christus ist ein Spiegel aller Vollkommenheit, in dem wir uns allezeit betrachten sollen (326,3 f.), in dem wir so oft

³⁶⁷ Vgl. Gilson, Bernhard, 98–100.

³⁶⁸ Gilson, Bernhard, 101.

³⁶⁹ Bernhard, In Cant. Cant., sermo 36, 1, Migne, PL. t. 183, c. 967. Vgl. Gilson, Bernhard, 103.

³⁷⁰ De diversis, sermo 40, 1, Migne, PL, t. 183, c. 647. Vgl. Gilson, Bernhard, 104, dort auch Anm. 78.

³⁷¹ Gilson, Bernhard, 105; leider gibt Gilson hier keine Textstelle bei Bernhard an.

³⁷² Gilson, Bernhard, 104.

³⁷³ Vgl. G. Steer, „Virtus und Sapientia. Der Einfluß Bernhards von Clairvaux auf Davids von Augsburg deutsche Traktate ‚Die sieben Vorregeln der Tugend‘ und ‚Der Spiegel der Tugend‘, *Zisterziensische Spiritualität: theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter*. 1. Himmelroder Kolloquium. Bearb. v. C. Kasper und K. Schreiner. St. Ottilien 1994 (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige: Ergänzungsband; 34), 171–188, hier S. 185.

wie möglich seinen Willen ergründen sollen. Die „tuogentforme“ (326,13), lat. *forma*: Art und Weise, Gestalt, aber auch Muster / Vorbild, sollen wir in dieser „himelschule“ (326, 14) erlernen. Jesus Christus ist der „oberisten tugende schuolmeister“ (326, 14 f.), wir sind „sîne lêrjunger“ (326,20) oder „schuolkint“ (326,22).³⁷⁴ Christus repräsentiert die Tugend und Weisheit seines Vaters, und die Adressaten sollen unmittelbar von Christus als Schulkinder lernen (329,12–16). Dem ‚Spiegel der Tugend‘ zufolge ist es eigentlich nicht möglich, mit Worten Tugend auf direktem Wege zu *lehren*³⁷⁵, wie etwa der heilige Geist sich in die Herzen einschreibt (*gemâlen*), doch kann die *Lehre* im Rahmen der Einübung mithelfen (326, 25–29). Durch diese praktische Einübung, Regelmäßigkeit und Weisheit, kann Geduld erlangt werden, vor allem im Umgang mit den Mitbrüdern und -schwestern (329,19–23).

Die Schul-Metaphorik zieht sich durch den gesamten ‚Spiegel der Tugend‘: „Jêsus Kristus hât iezuo eine wîte schuole unde wênic lernære an disen tugenden.“ (331,5 f.) Der Nächste (*ebenkrîst*) ist dabei der „schuolgenôze“ des Adressaten (339,10 f.). Ferner taucht die Metapher im als nicht-authentisch geltenden Traktat ‚Von der Anschauung Gottes‘ auf.

Wan sie mûgen niht anders gên ein ander gesîn niwan als siz von des himelischen schuolmeisters herzen lernent; wan der in ein brunne ist aller wünne, der ist in ouch ein bildære aller tugende, und sô sie dem exemplar ie næher bî wonent, sô sie im ie eigenlîcher nâch varnt.

Daz êwige exemplar aller dinge unde der erweltist bildære aller tugende der himelische zuhtmeister daz bist dû, liebez herze, Jêsu Kriste, den uns der himelische vater von sînem herzen gesant hât her nider ûf ertrîche ze einem lêrære tugende unde wîsheit, als dû die engel lange von aneenge gelêret hâst in der hôhen schuole von himelischen hovezühten, daz dû uns alsam underwîsest unde wider rihtest nâch dir selben, den worten, daz wir unde die engel niwan einen schuolmeister hêten, daz uns daz iht smæhe wære ob wir einen lîhtern meister hêten danne sie. (363,11–24)

Der Traktat verstärkt gegenüber der Vorlage das Bild von Christus als unmittelbarem Tugendlehrer³⁷⁶, dem der Schüler ‚beiwohnt‘. Der Lehrer ist Zuchtmeister und rich-

³⁷⁴ Auch im Traktat ‚Kristi Leben unser Vorbild‘ taucht der Begriff „schuolkinde“ auf (346,5). Ebenso in der Berthold zugeschriebenen 3. Klosterpredigt (= Z3, ‚Von den zehn Jungfrauen‘), hier sollen fünf Tugenden erlernt werden, wobei wiederum die Schulmetapher benutzt wird. Vgl. D. Richter, *Deutsche Predigten (Überlieferungsgruppe *Z)*, München 1968. (= Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters; 5), 54, 22).

³⁷⁵ Auch nach ‚Baumgarten‘, Cxxij, 9 f., ist Tugend nicht lehrbar; Pfeiffer, DM I, 326, 25–29.

³⁷⁶ Zumindest der 1. Teil des 2. Abschnitts hat eine Parallele in De comp. III, L., 1., p. 87, wenn auch Jesus in der lateinischen Vorlage nicht die Tugend lehrt (vgl. Anm. 363). Ebenso ist die Exemplarität (Mustergültigkeit) Christi im lateinischen Davidtraktat belegt (ebd.). Daher ist der als unauthentisch geltende volkssprachliche Traktat zumindest unter dem Einfluß der lateinischen Schriften Davids ausgearbeitet.

tet seine ‚Zöglinge‘. Nähe wird auch dadurch hergestellt, daß die Schüler direkt von dem Herzen Christi lernen, aus dem Wonne fließt, wie aus einem Brunnen.

Auch der David-Traktat ‚Kristi Leben unser Vorbild‘ bedient sich der Lehrer- (und somit Schul-) Metaphorik: Jesus Christus ist „spiegel aller güete“ (344,40–345,1) und „lêrære tugende und wîsheit“ (345,7). Als Lehrer des Weges wird Christus zweimal bezeichnet (342,34; 347,24). Sein Vorbildcharakter entspricht dem Katalog, den wir auch in der ‚Klarissenregel‘ kennenlernen werden: „an diemüetigen gebærdeden, an güetlicher antwürte, an kiuscher gesiht, an vlîziger gehôrsam, an lützelreden, an barmherze über eins andern gebresten, an vreuden von eins andern vrume“ (345,9–12; auch BgH, Cap. Lxxx).

Der Traktat ‚Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechts‘ enthält auch die Stellen aus ‚Kristi Leben‘, da letzterer eine Kurzform des ersteren Traktats ist. ‚Offenbarung und Erlösung‘ benutzt ebenso das für die deutschen davidischen Texte charakteristische Vokabular: „unde sît dû uns von dînem vater gesant bist ze einem lêrær der himelischen hovezuht, ze eime vollebrâhten bilde aller tugende und aller heilikeit“ (Pfeiffer, ZfdA IX, 40, 6–8). Wie in ‚Von der Anschauung Gottes‘ wird an dieser Stelle die ‚himmlische Höflichkeit‘, also eine weltliche Metapher verwendet, die in der lateinischen Vorlage nicht nachweisbar ist.

In den ‚Sieben Vorregeln‘ heißt es weiter: Wer die Kunst tugendhaften Lebens erlernen möchte, muß sich in praktischer Übung die sieben ‚Vorregeln‘ Schritt für Schritt aneignen, gleich einem, „der einen berc ûf klimmet“ (311,2 f.).³⁷⁷ Ballast soll auf dem Weg vermieden werden, daher ist Armut anzustreben. Möglicherweise sind die Franziskaner über Hugo von St. Viktor auf diese Metaphorik gestoßen.³⁷⁸

Interessanterweise gibt es Überschneidungen zwischen den lateinischen wie deutschen Religiosenpredigten Bertholds und Davids deutschen Traktaten. Vieles spricht dafür, daß die Bearbeiter der lateinischen und deutschen Religiosenpredigten Bertholds sowie der deutschen Traktate Davids in engem Verbund ihre Schriften erstellt haben: „Alf die hohen herren iriv chint fendent ze hohen schvln, daz sî hoch chunft lernen, also wil vnser herre, daz wir in der schul – in geiftlichem lebenne – hoch tvgende lernen vnd aller meift wil vnser herre, daz wir fvnf dinch lernen [...] (Z3,19–23)“. Die entsprechende Stelle im Serm. ad Rel. 2 lautet folgendermaßen³⁷⁹:

³⁷⁷ Die Metaphorik wird auch in ‚Kristi Leben unser Vorbild‘, 344, 26–28) wieder aufgegriffen.

³⁷⁸ Vgl. Lüers, *Mystik*, 135.

³⁷⁹ Petrus de Alcantara Hoetzi, *Beati Fr. Bertholdi a Ratisbona Sermones ad Religiosos XX ex Erlangensi codice unacum Sermone in honorem S. Francisci e duobus codicibus Monacensibus*, Monachii [München] 1882, 16. Vgl. auch Richters Kommentar, Richter, Z, 77.

Vocavit nos Dominus a saeculo ad religionem, quae est schola virtutum et virtuosae vitae, ut in ea studiose proficiamus et ex hoc magni coram Deo efficamur. Sed sicut in scholis quidam multum proficiunt, quidam vero minime vel nihil, quantumcunque diu ibi morentur, sic in religione, quae est schola virtutum, ad quam nos Dominus, ut multum proficiamus, locavit, quidam ex nobis in virtuosa vita multum proficiunt, quidam nihil vel minime. Secundum quod diligenter student illi, ita, quod quidam plus in anno ibi proficiunt, quam quidam alii in viginti et hujusmodi. Tales cum verecundia ad patrem suum reverti possunt. Dicitur autem communiter, quod inveterati, qui nunquam aliquid didicerunt, vix postmodum vel nunquam proficere in literatura possunt. Ita, qui in religione, qui in scholis virtutem diu se neglexerunt. Contingit tamen contrarium aliquando, etsi raro. Si quis igitur religiosus se hucusque in bono neglexit adhuc se emendet et per Dei adjutorium multum proficere poterit. Valde enim magna est verecundia, diutissime in scholis extitisse, cum multis paternis expensis, et nihil vel minime profecisse, et adhuc prima elementa nescire illos, qui jam propter diuturnitatem temporis magistri aliorum esse deberent. Quos Apostolus increpat dicens Hebr. 5,12: *Et enim cum deberetis magistri esse – Glossa: aliorum – propter tempus, rursus indigentis – ut a principio – ut vos doceamini – sicut pueri, quibus prima elementa literarum dantur ad legendum – quae sint elementa exordii sermonum [Ms.: sermonis] Dei: et facti estis quibus etc. Hucusque glossa.*

Hier ruft Christus in eine Schule, in welcher Tugend gelehrt wird, wenn er auch hier nicht unmittelbar als Lehrer genannt wird. Vielmehr problematisiert die Stelle mit Verweis auf den Hebräerbrief den unterschiedlichen Lern- bzw. Lektürefortschritt der Schüler. Die zweite Religiosenpredigt widmet sich in Folge den drei ‚Büchern‘ der Tugend- bzw. Religiosenschule: der Welt, dem niederen und höheren Himmel (vgl. Kap. 4.2.1). Die drei Bücher entsprechen den drei Ständen, *incipientes – proficientes – perfecti*. Diese drei geistlichen Stände werden, wie unten noch herausgearbeitet wird, in volkssprachlichen Predigten und Traktaten der oberdeutschen Franziskaner nicht genannt.

Der enge Zusammenhang zwischen den deutschen Traktaten Davids, den deutschen und den als unauthentisch geltenden lateinischen Religiosenpredigten geht sicher darauf zurück, daß sich die Texte an ähnliche Rezipienten richten.

Das Bildmotiv ‚Christus als Lehrer‘ ist u. a. in die Ausgestaltung von – vor allem protestantischen – Kanzeln eingegangen. Auch in Texten wird durch diese Metapher eine größere Nähe zu dem erkenntnisspendenden Christus bewirkt, dem Adressaten der deutschen Traktate wird eine unmittelbare (unvermittelte) Gotteserfahrung suggeriert. Diese Metaphorik wird in den hier untersuchten volkssprachlichen Traktaten Davids gegenüber der lateinischen Vorlage noch verstärkt, indem Christus als Lehrer einer Tugendschule den Schüler direkt unterrichtet. Im Unterschied zu anderen, durchaus häufigen Beispielen für diese Metapher, soll hier jedoch nicht ein passives

mystischen Erleben angeregt werden, sondern sie soll zu tugendhaftem Handeln ermutigen. In den volkssprachlichen Texten ist also zu beobachten, daß auf eine stärker individuell angelegte Motivation zur Tugendübung durch die Metapher ‚Christus als Lehrer‘ abgehoben wird.

3.4.2 Sozialhierarchien in der Klosterliteratur

Die drei geistlichen Stände *incipientes – proficientes – perfecti* lassen sich bereits im Titel des lateinischen Traktatwerks Davids finden: *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*. Explizit behandelt werden diese zu Beginn des zweiten Buches. Im ersten Teil, der *Formula novitiorum*, geht es um äußeres Verhalten, während im zweiten auch die innere Zusammensetzung behandelt werde, so David einleitend in *Pars prima, praefatiuncula* (p. 64 f.). David hat die drei geistlichen Stände, wie er selbst in Cap. IV (p. 84) zu Beginn schreibt, von ‚Bernhards‘³⁸⁰ *Epistola ad Fratres de Monte Dei* [I, c. 5, n. 12] übernommen. Unter Benutzung von I Cor 2,14 wird der *homo animalis* genannt, der den Geist Gottes nicht vernehmen könne (p. 64). Dies wird in Cap. IV (‚Tres sunt status Religiosorum: incipientium, ...‘) wieder aufgegriffen. Die drei Stände würden auch genannt *animalem, rationalem* und *spiritualem*. (p. 84).³⁸¹ Zuvor, in Cap. II, wurden drei Genera genannt: „Tria sunt autem genera Religiosorum: primi boni, secundi meliores, tertii optimi“ (p. 77). Diese werden ausgelegt als die drei Familien der Leviten, welche die heiligen Kulte betreut hatten (Nm 3 f.). Im engeren Sinne kirchenpolitische Implikationen hat der Text nicht, sondern hier wird thematisiert, was der fortgeschrittene Ordensmensch tun kann, um seine Tugendhaftigkeit zu habitualisieren. Die drei Bücher ordnen dem jeweiligen geistlichen Stand entsprechende Meditationen zu.

³⁸⁰ Die *Epistola ad fratres de Monte Dei* des Wilhelm von St. Thierry galten im Mittelalter als Werk Bernhards von Clairvaux.

³⁸¹ Einen Niederschlag findet dies übrigens in Bertholds Predigt PS 24 (375, 15 – 376, 9), dort wird das Tier vom Menschen abgegrenzt, allerdings ohne jeglichen Bezug zum spirituellen Menschen, jedoch unter Verwendung des Begriffes ‚vernunft‘. ‚vernunft‘ kann in diesem Kontext eine Reihe von Erkenntnisfähigkeiten bezeichnen, die nicht mit dem unsrigen, durch die Aufklärung bestimmten Vernunftbegriff übereinstimmen. Er ist eher eine Übertragung des lat. Begriffes *vis rationalis* (vgl. Lexer, Mhd. Taschenwb., Stichw. ‚vernunft‘).

Bertholds lateinischer Sermon ad religiosos 22, ‚Tria sunt genera religiosorum. Dominus resurrectus‘, zeigt hier erneut Parallelen zu David und ist eine Art kleiner ‚Novizenspiegel‘: ‚Cum enim sint tria genera bonorum hominum in religione, quorum primi bene saluantur quia sunt in bono statu licet non magni meriti, eo quod primi boni, secundi meliores, tercii optimi, primi incipientes, secundi proficientes, tercii perfecti [...].‘³⁸² Interessanterweise nimmt die sehr viel kürzere *deutsche Fassung*³⁸³ dieses Schema zu Beginn nur sehr beiläufig auf: ‚Vnser herre hat vns geleret mit seiner vrstende, wie wir an vahlen sullen vnd zue nemen *vnd volchomen werden*.‘³⁸⁴ Diese einzige Fundstelle nennt zwar den Prozeß geistlichen Fortschritts als *imitatio Christi*. Hier wird jedoch nicht von drei geistlichen *Ständen* gesprochen. Dieses Konzept wird in den volkssprachlichen Texten – also: für den nicht lateinkundigen Laien – nicht thematisiert.

Es ist Innozenz III. gelungen, im 13. Jahrhundert den Stand der Büber auf die Verheirateten auszuweiten. Man konnte Laien und Drittordensleuten die Beteiligung an der streitenden Kirche zugestehen, man konnte einen direkteren Kontakt mit dem Lehrmeister Christus herstellen, um die Relevanz der Tugendübung zu betonen. Doch der Aufstieg zu Gott ist im Laienkreis begrenzt, im Prinzip sind und bleiben Laien *incipientes*. Ein gewisser Aufstieg (*ascensio*) ist möglich, doch nicht die Vereinigung mit Gott und die Erleuchtung. Dies wird für den einzigen Traktat, der dies thematisiert, ‚Die sieben Staffeln des *Gebetes*‘ näher untersucht werden (vgl. Kap. 5.1.2).

Andererseits gibt es für Thomas von Aquin und Bonaventura die oben erwähnte Unterscheidung zwischen *gradus / status*. Der ‚Status‘ ist nicht im Sinne einer Ämterhierarchie zu verstehen, grundsätzlich kann jeder dort aufsteigen. Einschränkend weisen die ‚Sieben Staffeln‘ darauf hin, daß eine höhere Stufe als die dritte nur ganz

³⁸² Der Sermon wurde von K. Ruh ediert in *Franziskanisches Schrifttum II*, 14–23. Ruh weist S. 14, Anm. 2, darauf hin, daß die genannten drei Stände ihren Ursprung bei Gregor haben und auch bei Thomas von Aquin vorkommen, zeigt aber nicht, daß die Hauptparallele bei David von Augsburg liegt, beide werden das Schema von Wilhelms (‚Bernhards‘) *Epistola* übernommen haben. Die Begriffe ‚promouentia‘ und ‚perficientia‘ finden sich auch in RdS 53, vgl. die entsprechende Stelle bei Jakob, *Die lateinischen Reden*, 118.

³⁸³ Das von SaR 22 abhängige deutsche Stück Y 37 in der Ausgabe von Banta, S. 9. Y 37 gehört der Teilsammlung Y^{III} an (Y 35–95, ediert von Banta), u. a. wird in dieser Sammlung Davids von Augsburg ‚Novizenspiegel‘ (Y 42) mitüberliefert. Der Traktat Y 37 gehört darüber hinaus nicht zu den Stücken, die sicher in Augsburg/Regensburg entstanden sind (s. Anhang A.ii.2).

³⁸⁴ Ruh, *Franziskanisches Schrifttum II*, 11. Der Kursivdruck zeigt, daß der dritte Stand in dem ältesten Textzeugen an dieser Stelle sogar fehlt.

selten erreicht wird, unabhängig davon, ob es sich um einen Kleriker handelt oder nicht.³⁸⁵

Es fällt auf, daß in den volkssprachlichen Texten für Laien aus allen drei Teilen des lateinischen Traktatwerks Davids zitiert wird, vor allem aber aus ‚De septem processibus Religiosorum‘ (VII proc.)³⁸⁶. Die drei Stände, die das lateinische Werk Davids gliedern, die ein äußeres und inneres Noviziat, begleitet von umfangreichen Meditationen, vorsehen, werden in den volkssprachlichen Bearbeitungen aufgehoben.³⁸⁷ Dagegen wird das ‚mystische‘ Erleben, welches im lateinischen David erst an allerletzter Stelle steht, für Laien prononcierter formuliert. Dieser Aspekt könnte David als Verfasser der ‚authentischen‘ Traktate ‚Spiegel der Tugend‘ und ‚Sieben Vorregeln‘ in Frage stellen. Ich halte diese Verschiebungen für Konzessionen an den Bedarf der potentiellen Rezipienten.

Welche Konzepte in der volkssprachlichen Traktat- und Predigtliteratur die Stelle von den drei geistlichen Ständen einnehmen, können wir aus folgenden Beispielen ersehen. Die Beispiele markieren auch den ersten Übergangspunkt von den zuvor beschriebenen metaphorischen Darstellungen von Kirche und Gemeinschaft zu expliziten Darstellungen von Sozialhierarchien, wie etwa in Ständepredigten.

Schon der Titel, ‚Geistlicher Herzen Bavngart‘, des aszetisch-mystischen Erbauungsbuches für geistliche Gemeinschaften, welches Davids und Bertholds Werke in Mosaiktraktate transformiert³⁸⁸, ferner dessen Reimvorrede verweisen auf das in der geistlichen Literatur häufige Motiv des allegorischen Gartens.³⁸⁹

Die Reimvorrede besagt, daß, wer von der Hitze („fiber“) der Versuchungen sich erholen und abkühlen will, in diesen Garten gehen möge, um damit sein oder ihr Seelenheil zu sichern. Ferner lerne der Hörer dieses ‚Ratgebers‘, der Tugend eine Richtung zu geben, in den Rosen der Tugend weises Sprechen zu lernen, und weiterhin, wie das Herz in den Blumen der Tugend schweben und damit alle Untugend überwin-

³⁸⁵ Hier muß darauf hingewiesen werden, daß die lateinische Redaktion der ‚Staffeln‘ *Septem gradus* benannt sind. Hier meint *gradus* nicht Rang einer Hierarchie, sondern ‚Stufe‘ oder ‚Schritt‘, im Sinne eines Aufsteigens einer spirituellen Leiter. Dies entspräche einem Aufstieg im Sinne von *status*.

³⁸⁶ Das dritte Buch (*Liber tertius*) von *De comp.*

³⁸⁷ *De comp.* II, Cap. II, Vgl. Lempp, *DvA*, 38.

³⁸⁸ Genau genommen handelt es sich um die deutschen Traktate Davids sowie des lat. *De comp.* und die deutschen traktatartigen Predigten der *Z- und *Y-Gruppen (nicht aber der *X-Gruppe!) sowie die lat. *Sermones* Bertholds (auch die als unauthentisch geltenden). Ferner gibt es eine Parallele zu den lat. *Epistola ad fratres de Monte Dei* Wilhelms von St. Thierry (Unger, *Baumgarten*, 347, Anm. 3). Der ‚Baumgarten‘ enthält auffallend viele Bernhard-Zitate, auch Ps.-Bernhard, und so könnte dieses Werk in engem Kontakt mit zisterziensischer Literatur entstanden sein.

³⁸⁹ Vgl. Unger, *Baumgarten*, S. 262 und Anm. 26. Hier könnte man auch Parallelen zu Epikurs Gartenphilosophie ziehen, diese wäre weniger allegorisch als vielmehr konkret-lebensphilosophisch.

de. Der allegorische Garten liegt im Inneren der Einzelperson. Das Buch leitet zur Introspektion an und läßt daher zunächst nicht erwarten, daß dort von Sozialhierarchien die Rede sein wird.

Im 56. Kapitel des ‚Baumgartens‘ erscheint dann der kurze Mosaiktraktat ‚Drie hande lvt choment ze dem himelrich‘.³⁹⁰ Es ist ein gutes Beispiel für die Komplexität von Sozialmetaphern im ausgehenden 13. Jahrhundert. Der Traktat vergleicht drei Stufen geistlichen Lebens mit drei Gesellschaftsgruppen: Volk („povel“), Grafen und Könige („chunige“). Alle drei dort behandelten Gruppen benötigen, um in das Himmelreich zu kommen, sieben bzw. acht Eigenschaften (siehe Tabelle).

povel	grauen (graven)	chunige
bechantnusse (Wahrnehmung) der sunde	alle verlazzenheit (weltliche Ausgelassenheit) vliehen vnd widerzem sin	versmehte gern (nach Geringschätzung verlangen)
rivwe	dheiner eren geren	vinde minnen als div vrvinde
bihte	niemen hazzen	dursten vnd begern vnd brinnen nach dem tode
pūzze	straffe gern horen	wallen vnd brinnen nach der rehticheit vnd nach der sel heil
Willen, keine Todsünden mehr zu begehen	gūt bilde geben	sich der Not eines jeden Menschen mehr erbarmen als der eigenen
bessern und büßen bis zum Tod	gedult in aller widerwerticheit	reincheit dez herzen
alle Ursachen der Sünde fliehen	ze allen ziten peten	erzechunge vber sich selben
		der marter von allem herzen begern

Tab.: Aufbau des Cap. Lvj im ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘

³⁹⁰ Ähnlich, wenn auch nicht gleich, bei Berthold: Ser. Spec. 12, Spec. 44, RdC 75; PS II, 692, 20 ff.; Vgl. Unger, Baumgarten, S. 240, Anm. 1.

Unger hat darauf hingewiesen, daß der „Staffelung geistlicher Bedingungen nach Analogie weltlicher, d. h. ständischer Rangordnung“³⁹¹ eine ähnliche Stelle des lateinischen Berthold-Korpus³⁹² zugrunde liegen könnte. „Doch scheint mir fraglich, ob hier eine – bewußte oder unwillkürliche – Berthold-Reminiszenz vorliegt“³⁹³, urteilt Unger weiter.

Vielmehr enthält die Predigt PS 58, ‚Von den zwelf sündern‘, II 212 ff., aus der Y^{IV}-Redaktion eine ganz ähnlich aufgebaute Passage: Auch hier werden die Menschen in *povelvolk, lantherren / grôze herren, fürsten* unterschieden und mit einem analog aufgebauten Himmelreich verglichen. Dies ist noch kein Versprechen ‚sozialen Aufstiegs‘ im Jenseits. Um zu den drei Gruppen zu gehören, müssen vier, zehn oder zwölf Aspekte beachtet werden. Dies bildet dann die Disposition für zwölf Verfluchungen von Sündern.³⁹⁴ Inhaltlich lassen sich keine Parallelen zu dem Stück aus dem ‚Baumgarten‘ nachweisen.

Der Traktat Cap. Lvj zeigt interessanterweise gerade *nicht*, welchen gesellschaftlichen Gruppen welches Verhalten abverlangt wird, sondern läßt sich erklären mit Cap. VI der ‚Regula bullata‘. Dort werden die Franziskaner-Brüder als Erben und Könige des Himmels dargestellt, welche arm an Gütern und an Tugenden herausgehoben sind. Der geistliche Stand fehlt deswegen in diesem Kapitel des ‚Baumgartens‘, weil es eben *nur um geistlichen Fortschritt* geht und nur metaphorisch um Volk, Grafen, Könige.³⁹⁵ Die statische irdische Gesellschaftsordnung kann somit durch rechtes Verhalten auf Erden im Jenseits überwunden werden.

Dem „Volk“ wird ein ziemlich einfacher Katalog zugewiesen, der auch als typisch für die mündliche franziskanische Bußpredigt gelten kann: Sündenbekenntnis, Reue, Beichte, Buße, willentlicher Verzicht auf Todsünden, Besserung, Vermeidung der Ursachen der Sünde. Demut wird in der untersten Stufe nicht verlangt, der Begriff

³⁹¹ Unger, ‚Baumgarten‘, S. 240, Anm. 1.

³⁹² Serm. Spec. 12, Spec. 44, Rust. de Comm. 75; Pfeiffer-Strobl, II, S. 692,20 ff., [besser ist Z 2 s.u.].

³⁹³ Unger, ‚Baumgarten‘, S. 240, Anm. 1.

³⁹⁴ Predigt 58 ist jedoch schon aus verschiedenen deutschen Predigten zusammengestellt worden. Unter anderem erkennt man einen Abschnitt aus der Ehepredigt (218,17 ff.). Verschiedene Stücke der Teilsammlungen Y^{II} und Y^{IV} zeigen Parallelen zu längeren Predigten der Sammlung X^I, s. Tabelle im Anhang A.ii.2. Bei dem Stück ist es zudem sehr schwierig, Aussagen über mögliche Adressaten dieses Textes zu treffen. Er enthält viele lateinische Sätze, die ins deutsche übertragen werden (die Verfluchungen – „Maledictus qui ...“). Zudem versucht auch diese Predigt die Illusion einer tatsächlich gehaltenen Predigt zu vermitteln, indem sich der Prediger auf Menschen bezieht, die vor ihm sitzen oder den Eindruck vermittelt, daß der Prediger durch sein Publikum angesprochen wird.

³⁹⁵ Eine ganz lose Parallele hat dieses Schema in den drei Stufen der Gottesliebe bei David: De comp. III, proc. VI, Cap. XXXIII, 3.–5., pp. 229–231. Hier werden ausgehend von der (pseudo-) dionysischen Hierarchie, welche dreigeteilt ist, die Tugenden dreigeteilt und diesen wiederum drei Stufen der Gottesliebe zugeordnet. Jedoch werden die Stufen nicht mit weltlichen Ständen verglichen, und auch sonst gibt es inhaltlich keine Übereinstimmungen.

„diemuot“ taucht auch bei den „Grafen“ und „Königen“ nicht explizit auf. Jedoch wird schon den „Grafen“ Vorbildcharakter zugesprochen. Es ist klar, daß der Aufstieg mit Verstärkung der Grade von Reinheit, Liebe, Gerechtigkeit und Selbstaufgabe sich vollzieht.

Ein Text, der diesem Kapitel in der ‚Baumgarten‘-Sammlung vorausgeht, die zweite Klosterpredigt³⁹⁶ Bertholds, erhellt diese Stelle: Der Herr hat sie [die geistlichen Leute] dazu bestimmt, Fürsten zu werden im Himmel (Richter, Z, 52,34). Wie aber erkennt man aus dem ‚povelvolch‘ (51,33) solche Fürsten heraus: vier Dinge, als vier himmlische Gefäße bezeichnet, werden aufgezählt:

- i. Hüten sich vor tödlichen und alltäglichen Sünden (52,43 ff.); vier Schäden werden beschrieben
- ii. Üben sich nicht allein in guten Werken, sondern auch in Tugenden; hier werden äußere (Wachen, Fasten) und innere Aspekte (*minne*, Geduld, Demut) unterschieden (53,68–70)
- iii. Pflege eines Amtes (auch ‚Baumgarten‘, cgm 210, 44va, Richter, Z, 76), aber nicht völliges Aufgehen in demselben (53,80)
- iv. Zuletzt: Achtsamkeit auf Demut sowie Beten dafür, daß sie die Zeit ‚fleizzlichen hvtent‘ (53,86 f.)

Zum Stichwort ‚Demut‘ folgt eine etwas längere Ausführung. Mit Verweis auf Lc 14,8, man möge sich bei einer Einladung auf den letzten Platz des Tisches setzen, wird Franziskus als Beispiel angeführt:³⁹⁷ Dieser habe sich ‚Fvr den aller boften menfchen gehalten‘.

In diesem bertholdischen Traktat wird ohne einen sonst üblichen Verweis auf das paulinische Körperbild eine hierarchische Sozialordnung legitimiert. Das Himmelreich wird mit der Arche³⁹⁸ des Alten Testaments verglichen (51,7), welche unten weit und oben eng gewesen sei. Diese Zeltform der Arche ist nicht Gn 7,15 entnommen, sondern geht auf Origenes’ und Bedas Genesiskommentare zurück. Schon ersterer deutet sie in bezug auf die Sozialstruktur der (himmlischen) Kirche (Richter, Z, 75). Sie wird noch in der Bulle ‚Unam sanctam‘ Bonifazius’ VIII. (1294–1303) für die Einheit der Kirche bemüht.³⁹⁹ Im Himmelreich seien, je höher man gelange, desto weniger Heilige und desto mehr Freuden zu finden. (51,9 f.). Ebenso sanken

³⁹⁶ Predigt Z 2: ‚Von den Himmelsfürsten‘. Diese ist zugleich Teil des ‚Baumgarten‘-Korpus ist.

³⁹⁷ Dies geht wohl auf Thomas von Celano, *Vita*, zurück, vgl. Richter, Z, 76.

³⁹⁸ Zur Arche als *himelrîch* vgl. Schönbach, *Altdeutsche Predigten* I, 70, 25. *arca* = *religio* bei Berthold, *Ser. ad Rel.* 18 (Hoetzel, *Sermones*, 93). Beide Hinweise bei Richter, Z, 76.

³⁹⁹ Vgl. Congar, *La querelle*, 143.

auf der Erde bei steigendem sozialen Rang die Anzahl der Personen, die den jeweiligen Stand bilden. Ungewöhnlich ist aber die Auslegung: „fo ift denne einer vber fi alle, daz ift der cheifer vnd der *bezeichnet vnfern* herren“ (51,15 f.). Auch im Himmel können hohe Heilige über niedere gebieten (51,18 f.). Die Sozialstruktur ist auf Erden wie im Himmel analog, pyramidal und auf Herrschaft ausgerichtet.

In Davids Paternoster-Traktat stoßen wir auf eine ähnliche Stelle im Zuge der Auslegung von „Adveniat regnum tuum“:

Daz du [himmlischer Vater] in in [!] geistlichen richst nach dines hiligen geistes richtvng, vnd als in dem irdischen rich die fvrsten dem chvnige sint gehorsam vnd die rihtar den fvrsten vnd die chneht den rihtar, also svln in dem geistlichen riche in der sele die oberisten chrefte dir, himlischer vater vnd chvnich, vnderdan sin vnd dir bi wonen statichlichen. (Schwab, Paternoster, 79–84)

Auch hier wird ein weltliches Reich und seine Hierarchie, bestehend aus den vier Ebenen König-Fürsten-Richter-Knechte, mit einem geistlichem Reich (der Seele) verglichen, welches in drei Ebenen, oben-mitte-unten zerfällt:

– daz sint die lavtern verstantvnisse, die state gehvgnisse an dich ze gedenchen. Disen oberisten chreften svln gehorsam wesen die mitern chrefte der sele, die z^o der ordenvnge gehorent gein vnserm nahsten vnd ovch vns selben geistlichen zeberihten an den vbvngen tugentlicher fleizze, als an der minne, an diemveticheit, an der gedvlt, an barmhertzicheit gein dinem nahsten, an gehorsam, an chvscheit, an hazze des vbels, an bescheidenheit an allen dingen. Disen mitern chreften svln gehorsam sin di liplichen gervnge vnd des libes sinne vnd gelider, als die dienvnden chnehte ze des libes berihtvng an siner notdvrfte, daz die nach nvtz vnd niht nach gelvste georden werden. Daz der ober geist in dir wone, der miter geist nach dir lebe, der lip dem geist niht wider strebe – als die obern engel dir alle zeit ze nahste bi wonent, vnd die mitern ordent die nidern nach dinem willen. (84–95)

Abgeschlossen wird der Vergleich nach Erwähnung des weltlichen und seelischen (geistlichen) Reiches mit der himmlischen (Engel-) Hierarchie.⁴⁰⁰

Auch bei Bonaventura gibt es, wenngleich anders ausgeführt, eine Analogiebeziehung zwischen Engelshierarchie, menschlicher (kirchlicher) Hierarchie und deren Seelenzuständen. Hierbei nimmt der ‚Orden der Beschaulichen‘ die höchste Position in der kirchlichen Hierarchie ein. Dieser ist untergliedert in Betende (Zisterzienser,

⁴⁰⁰ Für diese Stelle lassen sich zahlreiche Parallelen in *De comp.* finden, wenn auch dieser schön konstruierte Zusammenhang nicht übersetzt, sondern aus verschiedenen Teilen neukomponiert und gearbeitet wurde. Parallelstellen bei Schwab, Paternoster 110 f., Anm. 36–38.

Prämonstratenser, Kartäuser, Augustiner-Chorherren u. a.), in Spekulative, die ihre Seele gereinigt haben und die die Hl. Schrift studieren (Dominikaner und Franziskaner, mit unterschiedlicher Gewichtung von ‚Salbung‘, Wissen und Predigt) und schließlich in ekstatische einzelne, wie z. B. Franziskus.⁴⁰¹

Aus der Dreifaltigkeit Gottes ergeben sich nach Bonaventura drei Arten von Erleuchtungen des Geschöpfes. Jede der drei göttlichen Personen kann sowohl in sich allein als auch in Beziehung zu den beiden anderen betrachtet werden. Daraus ergeben sich $3 + 6 = 9$ Erleuchtungen. Diese Neunzahl hat ihre Analogie in den neun Engelchören. Die Natur dieser Chöre kann wiederum durch die Attribute, den neun göttlichen Eigenschaften der göttlichen Person(en), erkannt werden.⁴⁰²

Der dritte der neun Chöre, der Chor des Heiligen Geistes, genannt „die Wonne“, „Fürstentümer“ oder Chor der Seraphim ist den Spekulativen, u. a. den Franziskanern, vorbehalten.⁴⁰³

David von Augsburg: De compositione	Berthold von Regensburg Sermones ad religiosos, Nr. III, S. 22, [mein Fund: auch RdD 9]	Berthold von Regensburg, Predigt Y 37	Baumgarten geistlicher Herzen, Cap. Lvj [sowie PS 58]	Berthold, Klosterpredigt Z 2	David von Augsburg: Paternoster	Bonaventura In Hexaëmeron, XXI, 16, t. V p. 434
(Titel:) De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium proficientium perfectorum	genera	werden beiläufig erwähnt, jedoch nicht als Stände (genera) bezeichnet, wie in lat. Vorlage		Hierarchie wird als Arche bezeichnet, die unten breit und oben schmal, also Pyramidenschema	Diese weltliche Hierarchie hat keine Vorlage im lat. Werk. Hiermit verknüpft: Engel-Hierarchie, diese wird mit Seelenzuständen verglichen (oben–mitte–unten)	9 Chöre in Unterteilung 3+6, 3. Engelschor wird Fürstentum genannt, darin befinden sich die Franziskaner. Die Auslegung bezieht sich auf die Dreifaltigkeit und ihre Erkenntnis/ Erleuchtungen.
1. perfectorum [...] sieben Stufen	1. perfecti		1. chunige	1. cheiser	1. König	
2. proficientium	2. proficientes		2. grauen	2. fursten	2. Fürsten	
3. incipientium	3. incipientes		3. povel	3. graven	3. Richter	
				4. frîe	4. Knechte	
				5. dienstman		

Tab. Stände-Schemata in lat. und dt. Predigten und Traktaten

Wichtig ist festzuhalten, daß die Deutungsschemata in den lateinischen Werken Davids wie Bertholds sich von denen der volkssprachlichen Bearbeitungen *grundlegend* unterscheiden. Die drei geistlichen Stände werden in der Volkssprache nicht aktualisiert, statt dessen werden *weltliche* Schemata entwickelt. Dies läßt darauf schließen,

⁴⁰¹ Bonaventura, In Hexaëmeron, XXI, 16, t. V, p. 434. Vgl. Gilson, Bonaventura, 101.

⁴⁰² Vgl. Gilson, Bonaventura, 294 f.

⁴⁰³ Vgl. Gilson, Bonaventura, 296 f.

daß die franziskanischen Bearbeiter dieser Sammlung keine Ordensleute als Rezipienten intendierten, sondern gesellschaftlich hochstehende Laien, geistliche Gemeinschaften, Tertiaren. Anhand der Deutungsschemata entsteht der Eindruck, daß diesen Gruppen der Aufstieg zu den *perfecti* vorenthalten bleibt, da dies ein Attribut ist, das nur den regulären Ordensgeistlichen (mit Lateinkenntnissen) verliehen werden kann.

Die hierarchischen Darstellungen der zuvor behandelten Texte beziehen sich nicht auf die Gesellschaft, sondern sie dienen der Illustration eines stufenweisen Aufstiegs im geistlichen Leben. Sie stehen in der Tradition der lateinischen Literatur seit den analogen kirchlichen und himmlischen Hierarchien des Pseudo-Dionysius. Und die Franziskaner, David, Berthold und Bonaventura, haben die dionysischen Modelle wohl über Hugo von St. Viktor rezipiert. Im christlichen Hierarchiemodell hatte seit Paulus das Bild der Kirche als Körper mit seinen Gliedern, welche in wechselseitiger Abhängigkeit stehen, vorgeherrscht.

Ein neues Darstellungsmuster entsteht bei der Erweiterung von Gesellschaftshierarchien auf den weltlich-profanen Bereich bis hin zu den verschiedenen Handwerksberufen. Hier betreten wir eine Traditionslinie, welche sich von Adalbert von Laon, dieser verwendete das bekannte dreigliedrige Schema, im 13. Jahrhundert zu differenzierteren, zehngliedrigen Schemata entfaltet. Interessanterweise wird durch diese Stände- und Ämterlehre das paulinische Körperbild mitnichten entwertet oder gar verdrängt. Im Gegenteil lassen sich beide Schemata miteinander kombinieren, beide stützen sich regelrecht argumentativ gegenseitig, was an den Predigten Bertholds im folgenden herausgearbeitet wird.

3.5 Hierarchische Differenzierung bei Berthold

Der Tenor von Bertholds Stände-Predigten ist die Warnung vor „houbetsünden“ (Todsünden) und der Verweis auf Beichte und Buße. Alle gesellschaftlichen Gruppen werden vom Prediger angesprochen: der Klerus, der Adel, daneben aber auch sehr differenziert die Handwerker und Kaufleute, weniger die Landbevölkerung. Es sind franziskanische Bußpredigten, die in bezug auf ihre Rhetorik geistliches Publikum als Adressaten der Lesepredigt von vornherein auszuschließen scheinen. Die Adressaten dieser Predigtsammlungen sind jedoch (erst seit 1370 belegt) zumeist

Adlige, Frauen, die teilweise Äbtissinnen waren oder Laiengemeinschaften angehörten. Daher ist die stilistische Unterscheidung von Volkspredigten und (erbaulichen) Traktaten für das Berthold-Korpus als problematisch anzusehen. Viele dieser Stilunterschiede ergeben sich aus der in der Edition von Pfeiffer und Strobl gewählten Interpunktion, vor allem aus der Hinzufügung von Anführungs- und Ausrufezeichen. Weiter halte ich es für wahrscheinlich, daß Unterschiede dadurch zustande kommen, daß die deutschen Fassungen aus verschiedenen lateinischen Predigten zusammengestellt wurden. Für die *Y- und *Z-Gruppen sind die *Sermones ad Religiosos* verwendet worden, für die Predigten der *X-Gruppe hauptsächlich die *Rusticanus*-Sammlungen. Dadurch stehen die einen Predigten geistlichen Inhalten näher, während die anderen den Charakter von Volkspredigten aufweisen. Mögen die fingierten Volkspredigten der *X-Gruppe zur Erinnerung an einen außergewöhnlichen Prediger aufgezeichnet worden sein, so lassen sie dennoch einen Gebrauch als erbauliche Lektüre für adlige Frauen zu.

Im folgenden sollen nun Hintergründe für die Differenziertheit der Berthold-Predigten der *X-Gruppe angeführt werden: Der ‚Auftritt des Individuums‘ in der Predigt wurde einerseits möglich durch das Aufkommen von neuen Predigtwerkzeugen. Weiter sollen Hierarchiemodelle der volkssprachlichen Texte verglichen werden mit jenen ihrer lateinischen Vorlagen. Individualität wurde ferner an eine Wandlung des Arbeitsbegriffes angebunden, was für die franziskanische Prosa in einem weiteren Kapitel untersucht werden soll. Den Abschluß bildet ein Kapitel zu den ‚Außen-seiterfiguren‘ der Predigten und chronikalischen Einleitungen: der Habgierige und der Hochmütige.

3.5.1 Zum Einfluß der *Sermones ad status*

Der Wandel der Ekklesiologie unter Papst Innozenz III., wie er oben beschrieben wurde, war nicht allein entscheidend für differenziertere Appelle an einzelne Gruppen aus dem Laienstand. Mit den *Ad-status*-Sammlungen, die bereits seit dem 12. Jahrhundert zusammengestellt wurden, hat der Prediger ein ideales Werkzeug in der Hand, um sich Teilen seines Publikums differenzierter zuzuwenden. Wurde in früheren Jahrhunderten nur zwischen Geistlichen und Laien in der Hörschaft unterschieden, tauchen nun Modellsermones auf, die sich an Eheleute, Kaufmänner, Bauern, Arme, ja selbst Kinder richten:

Dadurch, daß Predigten sich nicht mehr allein auf die jeweiligen Sonn- und Feiertage bezogen, sondern die Sujets gemäß konkreter Situationen und spezifischer Rezipienten konzipiert wurden, öffneten sie das Tor zu einer stärkeren Einbeziehung der gesellschaftlichen Zusammenhänge.⁴⁰⁴

Der Prozeß, wie das Individuum im Verlauf von acht Jahrhunderten stärker in den Fokus der kirchlichen Autoren, vor allem der Prediger gerät, kann hier nur kurz paraphrasiert werden. Dieser Prozeß vollzieht sich in vielen kleinen Schritten.⁴⁰⁵ Zwar war die Überbringung der Heilsbotschaft schon immer ein zentrales Anliegen des Christentums, nicht aber ihre rhetorische Aufbereitung. Mit Martianus Capella (frühes 5. Jahrhundert) hatte die Rhetorik ihren Platz innerhalb des Triviums der *Septem artes liberales*, doch wurde ihr Nutzen hauptsächlich innerhalb der *Ars dictaminis* gesehen, die seit der karolingischen Zeit zur Ausbildung von Studenten diente, welche in kirchlichen und weltlichen Kanzleien ihren Dienst versahen.⁴⁰⁶

Augustinus hatte mit *De doctrina christiana* (392–426) versucht, die antike rhetorische Tradition, v. a. Ciceros *De oratore*, für die christliche Glaubensverbreitung instrumentell nutzbar zu machen. Er glaubte, daß jeder Mensch ein Individuum sei, mit unterschiedlichen, ihm eigenen Mitteln (über Gott) zu lernen;⁴⁰⁷ doch letztlich steht Augustinus in der rhetorischen Tradition Platons, nach der ein Mensch, der die Wahrheit besitzt, diese ‚ipso facto‘ auch anderen vermitteln kann.⁴⁰⁸

Trotz des Konzils von Karthago (398 n. Chr.), das den Umgang mit den heidnischen Schriften (*libros gentilium*) soweit wie möglich verboten hatte, waren aus der antiken Rhetorik der Begriff der *aptio*, der Angemessenheit, und die Einteilung der Rede in drei Genera (iudiciale, deliberativum, demonstrativum) bekannt. Der erste christliche Theoretiker, der auf die Situation aufmerksam machte, daß das Publikum der Prediger aus verschiedenen Individuen besteht, war Gregor der Große (540–604). „Während die Botschaft eine sei, seien die Hörer doch verschieden“, schreibt er in seiner *Cura pastoralis* (591 n. Chr.) und rät, den ‚Krankheiten‘ der verschiedenen Hörer jeweils die passende Medizin zu präsentieren. So könnten gewisse Kräuter manche Tiere ernähren und andere töten.⁴⁰⁹ Die *Cura pastoralis* enthält zum ersten Mal skiz-

⁴⁰⁴ H.-J. Schmidt, „Allegorie und Empirie: Interpretation und Normung sozialer Realität in Predigten des 13. Jahrhunderts“, *Die deutsche Predigt im Mittelalter*. Hg. v. V. Mertens u. H.-J. Schiewer, Tübingen 1992, 299–332, hier S. 311.

⁴⁰⁵ Eine sehr gute Darstellung bietet James J. Murphy in *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley–Los Angeles–London 1974, insbes. Kapitel VI (‚Ars praedicandi‘).

⁴⁰⁶ Vgl. H. Caplan, *Of Eloquence. Studies in Ancient and Mediaeval Rhetoric*, Ithaca–London 1970, Kap. ‚Classical and Medieval Theory‘, 107.

⁴⁰⁷ Vgl. Murphy, *Rhetoric*, 287.

⁴⁰⁸ Vgl. Murphy, *Rhetoric*, 60.

⁴⁰⁹ Vgl. Murphy, *Rhetoric*, 293 f.

zenhafte Sermones, die zeigen, wie Predigten auf verschiedene Zuhörer zurechtgeschnitten werden können.

Eine rhetorisch fundierte Predigttheorie entsteht allerdings erst mit der sogenannten „Renaissance des zwölften Jahrhunderts“.⁴¹⁰ Um das Jahr 1200 wurden die Rhetorik des Cicero sowie die *Rhetorica ad Herennium* zur Grundlage einer Predigtlehre. Der einsetzende Aristotelismus bewirkte aber nicht eine einfache Übernahme des antiken Erbes, sondern diese Tradition mußte den spezifischen Erfordernissen der christlichen Lehre angepaßt werden. Im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts entsteht die *Summa de arte praedicandi* von Thomas Chapham (Thomas von Salisbury), die sich erstmals ausführlich mit den sechs Teilen der Rede und fünf Teilen der Rhetorik auseinandersetzt. Thomas zeigt auch, wie ein kunstfertiger Sermon ‚modernem Typs‘ aufgebaut sein sollte: Nach einem eröffnenden Gebet soll zunächst das Thema eingeführt werden (*antethema*). Dann folgt das Thema selbst oder ein Schriftzitat, dies soll weiter unterteilt (*divisio*) und entwickelt werden (*prosecutio*). Schließlich kann noch ein förmlicher Schluß folgen (*conclusio*).⁴¹¹

Während die kunstvoll gestalteten Sermones, die an den großen Universitäten in Paris und Oxford entstanden, höchst abstrakter Art waren, beschritt Franz von Assisi einen anderen Weg. So berichtet Thomas von Spalato, daß eine Rede Franziskus’ nicht den Regeln eines *sermo* entspreche,

sondern vielmehr einer Rede, gehalten vor der Ratsversammlung oder vor den Kunden auf dem Markt [...]. Er bediene sich nicht der Methode der auf *distinctiones* und *definitiones* beruhenden Gliederung, er gehe vielmehr vom Erfahrungsschatz seiner Zuhörer aus; er verknüpfe assoziativ die Predigtteile.⁴¹²

Die Nähe zu den sprachlichen Ausdrucksformen und Lebensumständen des Stadtpublikums ist der wesentliche Charakter der franziskanischen Predigt geblieben, doch nicht jeder hatte die Gabe, Wissens- und Glaubensaspekte in angemessener Weise seinem Publikum zu vermitteln. Um auf die gesellschaftlichen Herausforderungen des 13. Jahrhunderts reagieren zu können, war es notwendig, daß die Prediger über Werkzeuge verfügten, mit denen sie auf die konkreten Bedürfnisse ihres Publikums antworten konnten. Aristoteles-Rezeption und die Begegnung mit arabischer Wissenschaft förderten „die Versuche, Natur, Gesellschaft und Politik nicht mehr nur als Emanationen des göttlichen Willens, sondern als eigenständige und spezifischen Be-

⁴¹⁰ Vgl. Murphy, *Rhetoric*, 309 f. Zum Begriff ‚Renaissance des zwölften Jahrhunderts‘ siehe auch: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. by R. Benson and G. Constable, Oxford 1982.

⁴¹¹ Vgl. Murphy, *Rhetoric*, 325.

⁴¹² Schmidt, *Allegorie und Empirie*, 306.

dingungen und Entwicklungen unterworfenen Werte anzuerkennen“.⁴¹³ In diesem Sinne entstanden bald Sammlungen mit *Exempla* und Sammlungen mit *Sermones ad status*, mit der die ‚Empirie‘ stärkeren Einzug in die christliche Predigt fand und besser auf die Erfordernisse des einzelnen Gläubigen eingegangen werden konnte. Auf die *Ad-status*-Sammlungen möchte ich, wegen der Bedeutung, die jenes Genre für die hier zu behandelnden lateinischen und deutschen Predigten Bertholds hat, kurz näher eingehen.

Die älteste ‚Sammlung‘, eher eine Serie von Anreden, stammt von Honorius Augustodunensis aus dem frühen 12. Jahrhundert. In seinem *Speculum Ecclesiae* findet sich ein *Sermo generalis*, der sich in kurzem Umfang verschiedenen Unterklassen der Gesellschaft zuwendet (*Ad sacerdotes; Ad iudices; Ad divites; Ad pauperes; Ad milites; Ad mercatores; Ad agricolas* und *Ad coniugatos*).⁴¹⁴ Ebenso verfuhr Alanus ab Insulis um 1200 in seiner *Summa de arte praedicatoria (Ars praedicandi)*, doch fehlen bei ihm noch die Bauern und Stadtbewohner, also auch Handwerker und Kaufleute.⁴¹⁵ Jakob von Vitry (Jacobus de Vitriaco) im frühen 13. Jahrhundert und in der Nachfolge Hubert de Romanis und Guibert von Tournai legten mit ihren ‚Summae‘ umfangreichere *Ad-status*-Werke vor. Es lassen sich in diesen Werken bis zu 120 Kategorien finden, wie etwa bei Jakob von Vitry.⁴¹⁶ Eine solche differenzierte Betrachtung der Gesellschaft spiegelt die Entwicklung der Städte seit dem 12. Jahrhundert wider, deren Berufsgruppen sich mehr und mehr spezialisieren und autonomer wurden. Jakob kritisierte dieses Streben des Bürgertums nach persönlicher Selbstverwirklichung und deren Lebensweise, die der Erlangung des ‚Seelenheils‘ im Wege stünden.⁴¹⁷

Er verknüpfte das Genre darüber hinaus mit *Exempla* (z. B. in den *Sermones vulgares*), die bewußt nicht aus der Hl. Schrift stammten, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu wecken und diese mit ihrer Lebenswelt zu konfrontieren.⁴¹⁸ Damit erhielt die profane Welt zunehmend Eintritt in die Predigt, wenn auch bei Jakob noch als Ausgangspunkt für allegorische Deutungen.⁴¹⁹ Insbesondere die vielfältigen Dar-

⁴¹³ Schmidt, Allegorie und Empirie, 303.

⁴¹⁴ Vgl. D. L. D’Avray und M. Tausche, „Marriage Sermons in Ad Status Collections of the Central Middle Ages“, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, année 55, t. 47 (1980), 71–119, hier S. 73 f.

⁴¹⁵ Vgl. Schmidt, Allegorie und Empirie, 310.

⁴¹⁶ Vgl. A. Lecoy de la Marche, *La chaire Française au Moyen Âge. Spécialement au XIII^e siècle*, Paris 1886, 208.

⁴¹⁷ Vgl. Schmidt, Arbeit und soziale Ordnung, 261 f., Anm. 1.

⁴¹⁸ Vgl. Schmidt, Allegorie und Empirie, 311.

⁴¹⁹ Vgl. Schmidt, Allegorie und Empirie, 314.

stellungen betrügerischer Praktiken, die Jakob schilderte, wurden bei den Franziskanern rege rezipiert.⁴²⁰ So knüpfte an diese Kombination von *Sermones ad status* und *Exempla* auch der Franziskaner Guibert von Tournai (–1284) an. Im Gegensatz zu Jakob formulierte dieser eine positivere Einstellung gegenüber dem städtischen Handel und Wandel. Doch neben dem Nutzen des Handels sah er auch das Diabolische darin.⁴²¹ Die Darstellung betrügerischer Praktiken übernahm er von Jakob⁴²² und führte sie detailliert aus. Auch Berthold von Regensburg und seinen Bearbeitern sind diese Einzelheiten nicht allein aus eigener Anschauung zugefallen. Schönbach wies als erster darauf hin, daß Berthold einen charakteristischen Betrugskatalog in einem seiner lateinischen *Sermones* beinahe wörtlich von Jakob übernommen hat.⁴²³ Somit kann der ‚Sitz im Leben‘ der Predigten weitgehend durch literarische Rezeption aus lateinischen Vorlagen erklärt werden.

3.5.2 Ständepredigten und Ständehierarchie

In Kapitel 3.2 hat sich gezeigt, daß die drei Stände Ehe- und Witwenstand sowie Jungfrauen (*continentes*) eine nicht unbedeutende Rolle in der Ekklesiologie Innozenz' III. spielten. Zunächst muß hervorgehoben werden, daß dieses Schema mit einer Ausnahme nur in den Berthold-Predigten der *X- und *Y-Gruppen Verwendung findet. Bei David von Augsburg taucht dieses Schema lediglich einmal beiläufig auf, um die Reinheit der Jungfrau Maria zu kennzeichnen, „daz si des hœhsten ordens diu hœhste wære, der ûf erden ist.“ Weiter heißt es, „Die drîe orden [ôrdene] sint êliute, witewen unde megede. der dritte ist der hœhste“. (DvA, ‚Offb. u. Erl.‘: ZfdA, 33, 8–11). ‚Offenbarung und Erlösung‘ ist jedoch auch der Traktat Davids, der am stärksten in bezug auf das Vokabular von den anderen David-Traktaten abweicht.

Es gibt zwei deutsche Ehepredigten im Berthold-Korpus: PS 21 (Teilsammlung X^I), ‚Von der ê‘, ist eine sehr lange Ehepredigt, die eine Art kompendienhaften Ehetraktat

⁴²⁰ In den Mendikantenorden gibt es regelrechte ‚Synergieeffekte‘ in bezug auf das sogenannte ‚Predigt-Revival‘, weil sie nicht nur Predigthilfen herstellten, sondern darüber hinaus erstmals Schulorganisationen aufbauten, die für effektive Ausbildung sorgten. Vgl. D. L. D'Avray, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985, 20.

⁴²¹ Vgl. Schmidt, Allegorie und Empirie, 314.

⁴²² Vgl. Lecoy de la Marche, *La chaire Française*, 149, 509.

⁴²³ Vgl. Schönbach, Studien VIII (Leben Bertholds II), 97. Es handelt sich um den Sermon *De civitatibus*, den Schönbach in Studien VI, S. 159 ff. abgedruckt hat. Die betrügerischen Praktiken von Händlern einer deutschen Berthold-Predigt finden sich ganz ähnlich auch bei Étienne de Castris in einem *Sermon ad status* aus dem Jahr 1273 (siehe Kapitel 3.5.3).

darstellt mit eindeutigem Fokus auf Verheirateten (20 von 29 1/2 Seiten). Zu Beginn entfaltet die Predigt das Dispositionsschema: „Ez gënt drîe wege zem himelrîche [...] daz sint drîer hande liute [...] heilige ê [...] witwentuom [...] magettuom.“ (309,1–16) Hier ist zunächst einmal zu konstatieren, daß keine Stände oder ‚Orden‘ erwähnt werden.

PS 55 (Teilsammlung Y^{II}), ‚Von den drîen fürstenamten‘, ist insofern sehr interessant, als sie das Dreierschema zu einem neunhörigen Schema erweitert, von dem weiter unten noch zu sprechen sein wird. Darüber hinaus wird die Analogie von Himmels- und Erdenordnung kommentiert. Den Anfang bildet das Pauluswort, demzufolge seien alle zu einem ‚ewigen Gastmahl‘ geladen. Auf Erden sei Gott nicht sichtbar, weil wir „alsô kranc“ (PS II, 185,16) seien. Es sei erst möglich, ihn zu sehen, wenn man vom Himmelreich der Gnaden (= Erde) in das Himmelreich der Freuden eingehe. Im Vaterunser heiße es: *adveniat regnum tuum*. Das bedeute nicht, daß der obere Himmel herab komme, sondern der niedere Himmel komme herauf (185, 25–28):

Alsô wonet der almechtige got in dem nidern himelrîche der heiligen kristenheit als in dem obern, und swie er doch hie bî uns ist wârer got und wârer mensche, sô hat er sich darumbe bedact daz er des gelouben lônem wil. Er lieze anders sich wol sehen in der kristenheit, möhten wir in gesehen, wan er hât nider himelrîche reht geordent als daz ober. [...] Er hât daz ober geordent mit drîen fürstenamten der heiligen engel und hât der iegliche drîer hande engel under im. Diu driu fürstenamt der ist ie einez edeler danne daz ander. Und alsô hât sie unser herre in niuniu geteilet, wan ê sie geteilet wurden, dâ viel ûz ieglichem teile manic hundert engele die mit Lucifêrn verstôzen wurden in die êwigen marter, dâ ir niemer mêre rât wirt. Ich spriche ê daz sie geteilet wurden. Wâ von éin fürstenamt der engele hœher sî und edeler, daz gât uns niht an und wie sie genant sîn, und darumbe wil ich iu sagen, wie unser herre daz nider himelrîche geordent hât und wâ von er die kristenheit ein himelrîche hiez. Daz ist darumbe, daz diu kristenheit alliu éinen gelouben hât und allez éin geloube ist. [...]

Seht, dâ von heizet diu kristenheit ein himelrîche und hât unser herre geordent mit drîen fürstenamten und der sint ouch einiu edel, diu andern edeler, diu dritten aller edelste. Disiu driu fürstenamt daz sint drîer hande liute, dâ diu kristenheit mite geordent ist.

Daz êrste fürstenamt der kristenheit daz sint êliute, daz ander witewen, daz dritte meide, und hât ieglich fürstenamt drîer leie liute under im, rehte als ouch die engel, und werdent ouch alle niht behalten. (186,1–20; 31–39)

Gott hält sich also im niederen Himmelreich verborgen, um die Festigkeit des Glaubens im Himmel der Freude zu belohnen. Die Predigt geht insofern über das pseudodionysische Neunerschema hinaus, als der Prediger die irdische Christenheit eben-

falls als Himmelreich interpretiert – er holt gewissermaßen doch den Himmel auf die Erde –, andererseits sind die Chöre in drei Ämter zu drei Unterchören unterteilt. Dieses Schema erinnert vielmehr an die oben geschilderte Analogie von Seelenzuständen mit der Dreifaltigkeit bei Bonaventura.

Festzuhalten ist, daß die Möglichkeit, Eheleute in eine himmlische Hierarchie per Analogie einzuordnen, auch die notwendige Bedingung für eine umfangreichere schriftliche (bzw. *fiktiv* mündliche) Ansprache dieser Gruppe darstellt.

In dem lateinischen Sermon RdD 10⁴²⁴ („Nupie facte sunt in Chana“), der die maßgebliche Vorlage der deutschen Predigt ‚von drîen fürstenamten‘ (PS 55) ist, wird das Dispositionsschema eines dreiarmligen Leuchters gewählt, wobei jeder Arm wiederum dreifach unterteilt ist. Die Stände werden hierbei „ordines“⁴²⁵ genannt, also konform zu Innozenz.

Doch es gibt über das gerade beschriebene noch eine ganze Reihe anderer hierarchischer Schemata in den Predigten Bertholds. Ein sehr einfaches Konzept ist das zweigliedrige Schema, das ‚oben‘ und ‚unten‘ unterscheidet. PS 6 zählt „niunhande sünden“ auf, die gleich Quellen nach unten, aber auch nach oben fließen: „Der fleizent vier (Sünden von) oben nider unde die fünfe (von) niden ûf“ (81,24 f.) Die unteren fünf Sünden repräsentieren die armen Leute („daz arme völkeln“ 81,28), die oberen vier, die schlimmsten, die ‚himmelschreienden Sünden‘, die Reichen (81,29). PS 13, ‚Von zwelf Scharn Hern Jôsuê‘ ist eine bemerkenswerte Kombination aus 1. *ecclesia militans*, 2. den drei Ständen Eheleute / Witwen / Jungfrauen, 3. der Erweiterung dieser Schemata durch Geistliche und Herren im Richteramt sowie Märtyrer; schließlich wird 4. dieser Hierarchie ein siebenteiliger Sünderkatalog gegenübergestellt.

In der Predigt geht es darum, daß die Märtyrer im Himmel über ihre Verfolger richten werden. Ebenso richten die Heiligen über die Sünder. Illustriert wird dies durch die alttestamentarische Geschichte von Josua, der sieben Völker erschlägt, die den später aufgezählten Sündern entsprechen (187,16). Die zwölf Heerscharen, mit deren Unterstützung Josua kämpft, werden knapp ausgelegt als sechs Gruppen in Paaren (186,2–187,6), die keine Todsünden begangen haben: 1. Klerus und Religiösen, 2. geistliche und weltliche Richter, 3. Märtyrer mit starken und schwachen Martyri-

⁴²⁴ Gedruckt bei Schönbach, Studien IV, 31–39.

⁴²⁵ „Sicut autem quodlibet brachium diversas habuit partes, ita quaelibet hierarchia diversos, i. e. tres habet ordines. Et ita per omnia sancta Ecclesia debet esse ordinata.“ Berthold, RdD 10, zitiert nach Jakob, Die lateinischen Reden, 143.

en, 4. Jungfrauen und kleine Kinder, 5. zweierlei Witwen und 6. zweierlei Eheleute. Die sieben Sünder repräsentieren die bekannten sieben Todsünden (167,19–195,20): 1. Haß und Neid, 2. Zorn und Verbitterung, 3. Trägheit, 4. Völlerei, 5. Hochmut und 6. Unkeuschheit. Hier werden Menschen ohne Sünde nach Amt oder geistlichem Stellenwert bzw. Familienstand geordnet dargestellt, die Sünder jedoch nicht nach Ständen, sondern nach ihren begangenen Todsünden eingeteilt. Die Sechszahl der gesellschaftlichen Gruppen ohne Sünde hängt von der Josua-Geschichte ab und hat darüber hinaus keine tiefere Bedeutung als Gesellschaftseinteilung. Ferner werden die Gruppen nur kurz aufgezählt; der Schwerpunkt der Predigt liegt auf der Verurteilung von Todsünden.

Die bisherigen Beispiele nutzten eine Einteilung in Gruppen vor allem, um sündhaftes Verhalten zu verurteilen. In PS 10, ‚Von zehen koeren der engele unde der kristenheit‘, bietet die Zehnzahl der Chöre die Disposition, um ein breiteres gesellschaftliches Spektrum anzusprechen. Es werden obere und niedere Chöre unterschieden. Die sechs untersten sind den drei obersten untertänig und zu Dienst verpflichtet. Die höhergestellten Chöre sind den niederen für diesen Dienst etwas schuldig. Der erste Chor (Papst und Klerus ohne Ordensgeistliche) und der dritte Chor (weltliche Richter, Herren und Ritter⁴²⁶) sollen die Christenheit beschützen (142,31–33). Wie es sich mit einem entsprechenden Schutz-Treue-Verhältnis bei den Engeln verhalte, gehe uns, so der Prediger, nichts an.

An oberster Stelle stehen der ‚bâbest und alle pfaffen [...]‘, welche ‚geistlichem rehte und gerihte [...] lere, bihte, predigen‘ sowie Sakramente zur Verfügung stellen (142,34–143,31). An zweiter Stelle stehen die ‚geistlichen liute‘, diese sollen ‚wîsen unde lêren, guot bilde vor tragen mit dêmüetigem lebenne, gedultikeit, erbermede [...] also ir regel seit‘ (143,31–144,25). Die Aufgabe des dritten Chores, ‚werlliche rihter, herren und ritter‘, sei es, Schutz vor Dieben, Räufern, Brandstiftern, Juden, Heiden, Ketzern, Eidbrechern und unrechter Gewalt im allgemeinen zu bieten (144,26–145,23).

Zunächst einmal verfügt dieses Schema über eine Zweiteilung 3 : 6 (oben : unten), wobei zwei der obersten geistliche Stände sind und die dritten weltliche Richter, Herrscher und Ritter. Hier finden wir also nur mit Mühe noch die funktionale Drei-

⁴²⁶ In Predigt PS 23, ‚Von drîn mûren‘, werden sogar die Kaiser ermahnt: ‚Dâ von, ir keiser waeret ir hie, ich kundez iu wol gesagen‘, für alle Seelen, die durch Vernachlässigung und Mißbrauch ihrer Gewalt verloren gehen, müssen sie Gott gegenüber Rechenschaft ablegen (364, 26–32).

teilung in *oratores–bellatores–laboratores* (Klerus–Adel–Volk) wieder. Georg Steer hat darauf hingewiesen, daß die oberen Stände zugleich die Rezipienten der Handschriften darstellen.⁴²⁷ Betrachtet man die Rezipientengruppen genauer, richten sich die Rechtstexte sowie die Klosterpredigten und Traktate an die auch in der Predigt herausgehobenen ersten beiden Positionen. Die weltliche Gerichtsbarkeit (3) erhält die Rechtstexte. An die Frauen der *bellatores* richten sich vor allem die Lesepredigten der *X-Gruppe. Die geistliche Gerichtsbarkeit steht an der Spitze, die weltliche darunter. Den eigentlichen dritten Stand bilden nicht einfach *laboratores*, sondern ausdifferenzierter, *exemplarisch* sechs Gruppen (145,23–154,35): 1. Schneider (*alle die gewant wirkent*), 2. solche, die Waffen und Messer für ihre Tätigkeit verwenden (*mit îsenîn wâfen arbeitent unde wirkent [...] die diu langen mezzzer slahent [...] wûrfeler*), 3. Kaufleute (*die mit kouf umbe gênt*), 4. Gastwirte (*die dâ ezzen unde trincken veil habent*), 5. Bauern (*alle die daz ertrîche bûwent*), 6. Ärzte/Apotheker (*die mit erzenê umbe gênt*). Die Passagen über die Kaufleute und Ärzte sind mit jeweils ca. zwei Druckseiten in etwa doppelt so umfangreich, wie die Ausführungen zu den anderen Gruppen (je ca. eine Druckseite). Die dortigen Verurteilungen sündiger Praktiken von Kaufleuten zeigen inhaltliche Nähe – wie bei der Predigt PS 2, die im nächsten Kapitel behandelt wird – zur lateinischen Predigt Bertholds, *De civitatibus*, die sich wiederum auf eine Stelle bei Jakob von Vitry stützt. Der zehnte Chor entspricht den gefallenen Engeln (154,36–156,7). Hier werden Musikanten aufgezählt: *gumpelliute, gîger, tambûrer*. Diese werden mit zahlreichen Schimpfworten belegt: *Lasterbalt, Schandolf, Hagedorn, Hellefiwer, Hagelstein*.

Man kann hier zurecht einwenden, daß bei den Beispielen, mit Ausnahme der zuletzt geschilderten Predigt, gar keine Hierarchie im strengen Sinne verwendet wird, sondern die Adressen an die *Sermones ad status* erinnern, die unten näher behandelt werden. Auf diese Weise wird an bestimmte ‚Gruppen‘ appelliert und werden ihnen entsprechende Tugend- und Lasterkataloge zugeordnet.⁴²⁸ Predigt PS 10 orientiert sich an der gesellschaftlichen *Dreiteilung*, wird aber weiter differenziert in neun bzw. zehn Chöre, die zweifelsohne eine hierarchische Einteilung suggerieren. Mit Blick auf die Vielfalt der *lateinischen* Realisierungen von Dispositionen bertholdischer

⁴²⁷ Vgl. G. Steer, „Bettelorden-Predigt als *Massenmedium*“, *Literarische Interessenbildung im Mittelalter*. DFG-Symposium 1991 Hg. v. J. Heinzle. Stuttgart–Weimar 1993. (= Germanistische Symposien-Berichtsbände; 14), 314–336, hier S. 328.

⁴²⁸ H. Stahleder, *Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft*, München 1972, 256–273, zeigt den Zusammenhang zwischen einzelnen Ständen und ihren typischen Untugenden differenziert auf.

Sermones (s. folgende Tabelle) erscheint die Hierarchie in der volkssprachlichen Predigt als kontingent – sie hätte auch ganz anders ausfallen können. Dennoch hat sich diese als *einzigste Ständeordnung in den deutschen Predigten* erhalten. Als kontingente Ordnung einer Abfolge von Ständeadressen erlaubt dies nur vage Rückschlüsse auf die Vorstellungen, die die Bearbeiter der deutschen Predigten Bertholds von einer idealen, geordneten Gesellschaft hatten. Die Variationsbreite ist jedoch in den volkssprachlichen Bearbeitungen deutlich geringer als im lateinischen Diskurs. Es galt, wie Bertholds Kommentar in den lateinischen Predigten deutlich macht, den Laien nicht zu verwirren. Ferner weist er darauf hin, daß die Einteilungen in ihren Proportionen nicht die Gesellschaft widerspiegeln, da etwa die Zahl der Verdammten größer sei als die der Geretteten.⁴²⁹ Es sollte aus der Predigt hervorgehen, daß die Stände in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander stehen, daß sündhaftes Verhalten die Einheit der Gesellschaft gefährdet und daß es Menschen gibt, die aufgrund ihrer Tätigkeit dem Teufel und den abgefallenen Engeln gleichen und somit außerhalb der neun anderen Chöre stehen. Das Zehn-Chöre-Schema hat den Vorteil, nicht zu komplex zu sein, eine gute Merkbarkeit zu gewährleisten und somit die Bedeutung von Ordnung und tugendhaftem Verhalten für den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu transportieren. Es kam hier somit den oberdeutschen Franziskanern nicht auf eine letzte definitive Ordnung von Ständen an, sondern – und das gilt für alle hier genannten Beispiele – den spirituellen *status* jedes einzelnen zu verbessern bzw. eine Änderung anzuregen. Auch hier wird die Nähe zu dem Konzept der *ecclesia militans* und den Vorstellungen Innozenz' deutlich.

⁴²⁹ Berthold äußert sich in *Domin. 45,2* (Schönbach, Studien VII, 114 f.) zu der Problematik von Hierarchiemodellen: „nota: licet multiplex sit divisio diversorum statuum hominum, quia nunc in quatuor, nunc in decem, nunc sic, nunc sic dividuntur, ita etiam secundum unam divisionem dividitur quandoque status hominum in duodecim. non tamen, quod equalis sit proportio cujuslibet divisionis, nam una pars potest esse majoris numeri in decuplo vel centuplo quam alia. unde hic caute loquendum, ne homines desperent. cum igitur in duodecim partes status hominum dividitur, non tamen equales, ex eis decem partes excedunt vel cedunt diabolo, et due tantum deo. quantum autem ille decem prevaleant et quantum sint majoris numeri, nullus scit nec scire potest aliquo modo, nisi forte per revelationem. quod autem secundum unam divisionem decem partes cedant diabolo et due Domino, licet tamen, ut dixi, nesciatur, in qua proportione numeri excedat numerus dampnatorum numerum electorum, hoc enim solus Deus novit. – in quoto autem numero iste decem excedant illas duas partes, quas Dominus habebit, nullus scit, ut sepe dixi, et propter simplices predicatoros.“

Berthold von Regeburg, X10 (=PS 10)	Berthold lat. Sermo-nes Comm. 44:	Spec. 64	Sanct. 31 Vorlage von Freib.2, 37c und PS 10?	Freiburger Codex 2, 37c ähnlich PS 10	Freiburger Codex 2, 231a	Domin. 138	Freiburger Codex 1, 126b	Domin. 45,2
zehn Engelchöre, es ist aber nur von den entsprechenden weltlichen Ständen die Rede	„sex sunt genera hominum in Ecclesia“, zuvor Einteilung von Heiligen: zwei Klassen von Märtyrern, geistliche (3) und weltliche (4) Richter (und Herrscher), Religiösen (5) und Ordensleute (6)	sechs Stände = sechs Tore Jerusalems, deren jedes zwei Flügel hat (ab 3. rote Überschriften in Hs.)	zehn Stände unterteilt in zwei Gruppen zu drei und sieben	zehn Stände: „novem ordines in Ecclesia christianorum officiorum dicuntur“, unterteilt in 3+6+1	elf Stände: „undecim genera laicorum“ (also nur Laienstände) Aufzählung eher beiläufig (→ Casutt, Beziehungen einer Freiburger Hs., 249)	zwölf Stände: „duodecim genera hominum in Ecclesia“	Disposition 12 Stämme Israels, davon werden jedoch nur 10 realisiert, es fehlen Adel und Stadtbürgertum	Notiz von Berthold, man solle bei der Realisation der Ständeschemata (er nennt vier bis zwölf Einteilungen) darauf achten, daß die Proportion gewährleistet bleibt, zwei große Teile für Gott, ein kleiner für den Teufel.
1. Papst und Pfaffen, Aufgaben: „geistlichem rechte und gerichte“ [...] „lere“, „bihte“, predigen, Sakramente	1. religiosi	1. nobiles	1. clerus	1. „officium clericorum, quod est summum in dignitate“	1. reges Ecclesiae	1. principes	1. „domino pape, imeratori, cardinalibus, patriarchis, regibus etc.“	
2. „geistlichen liute“, diese sollen „wisen unde lèren, guot bilde vor tragen mit dêmütigem lebenne, gedultikeit, erbermede [...] also ir regel seit“	2. clerici	2. clerici	2. religiosi	2. religiosi	2. provinciali	2. genus nobiles	2. „prelatis veteris testamenti, prelatis omnibus, decanis, prepositis, abbatibus, presbiteris, archidiaconis et aliis omnibus.“	
3. weltliche Richter, Herren und Ritter	3. milites sive nobiles	3. religiosi	3. nobiles sive iudices	3. nobiles sive milites	3. comites	3. consilari dominorum	3. „clericis, acolitis, ceroferariis, subdiaconis, diaconis, canonicis et omnibus aliis clericis“	

4. Schneider („alle die gewant wirkent“)	4. mercatores sive mechanici	4. mercatores sive mechanici	4. „artibus mechanicis vel manualibus [...] unum illorum dicitur lanificium sive operimentale (textores, calcifices ...)“	4. „alii septem sunt mechanicorum, id est manualium, hantwerch unum est lanificium, hoc est gwantwerch“	4. barones	4. inferiores	4. „religiosis monachis, Predicatoribus, Minoribus, Templariis, Hospitalariis, heremitis, inclusis sororibus“	
5. solche die Waffen und Messer für ihre Tätigkeit verwenden	5. rustici	5. servitales	5. architectoria (keine Erwähnung von Messern oder Eisenwaren)	5. „armatura secundum, qui cum instrumentis ferreis edificant“ (ähnlich PS 10!)	5. iudices	5. familia predictorum	5. mercatoribus	
6. Kaufleute („die mit kouf umbe gënt“)	6. familiares et feminae	6. feminae	6. „navigatio, chouf-hantwerch“	6. „mercatio quecunque, sive in terra sive extra terram ducatur“	6. milites communes	6. iudices	6. „laboratores omnes artifices, carnifices, sutores“ (Schuster)	
7. „die dâ ezzen unde trincken veil habent“ (Gastwirte)			7. agricultura	7. „agricultura, qua terra excolitur“	7. mercatores	7. advocati causidici	7. rustici	
8. Bauern („alle die daz ertriche bûwent“)			8. venatio (Jäger)	8. venatio vel piscatio („occupetur cum comestibilibus vel potabilibus“)	8. artifices	8. mercatores	8. „omnes, qui servitiis aliorum omnium predictorum occupantur, ut scutiferi [?], servi, ancille etc.“	
9. Ärzte/ Apotheker („die mit erzenie umbe gënt“)			9. medicinalis practica	9. medicina	9. rustici	9. rustici	9. „genus Antichristi ... qui contrarii sunt Christo ... peccatores, homicide, adulteri“	
10. Gefallene Engel = Spielleute			10. theatrica	10. „quod jam periit, scilicet theatra, behendicheit, ut jugellare (Possen treiben)“	10. „otiosi sive vagi“ (Müßiggänger, fahrende Leute)	10. commune vulgus	10. „parvuli, scolares, sevuli, ancillule, ... et ... in utero existes (Kinder und Ungeborene)“	
					11. „(et in se pessimi) armigeri“ (Waffentragende)	11. clerici		
						12. religiosi		

Tab.: *Stände-Schemata in Predigt und Sermon*

(Quelle der lateinischen Predigt-Ausschnitte: Schönbach, Studien VIII, 28–34)

3.5.3 Arbeit und Amt

Im letzten Kapitel ist deutlich geworden, daß die Ständeordnungen neben einer hierarchischen Schichtung auch den gesellschaftlichen Zusammenhalt ausdrücken. Dies soll nun anhand der mittelalterlichen Begriffe *ar(e)beit* und *ambet/ambaht* näher untersucht werden.

Die Verbindung von Arbeit und Mühsal hatte ihren Ursprung in der Antike und strahlte weit ins Mittelalter hinein aus. Die Arbeit im christlichen Verständnis war vom Schöpfergott an den Menschen nicht erst bei der Vertreibung aus dem Paradies als Strafe erteilt worden („Im Schweiß deines Angesichts ...“; Gn 3,17–19), sondern schon zuvor mitgegeben (Gn 2,15: *operi*).⁴³⁰ Andererseits bricht das Christentum mit dem „sozial bedingten antiken Arbeitsbegriff“⁴³¹, achtete die Sklavenarbeit und hob die Unterscheidung Freier/Sklave in ihren Gemeinden auf.

Nicht erst in der neuzeitlichen Bedeutung meint der Arbeitsbegriff eine auf ein wirtschaftliches Ziel ausgerichtete, planmäßige (körperliche/geistige) Tätigkeit. Der Begriff mhd. *ar(e)beit* hat im deutschen David und im ‚Baumgarten‘ noch die Bedeutung von ‚Mühe, Not‘. Bei Berthold und in der deutschen Klarissenregel hat der Begriff auch schon den Bedeutungsumfang von meßbarer, *konkreter* Arbeit bzw. Arbeit unter Berücksichtigung ihrer *Nützlichkeit*. Im ‚Buch der Könige‘ wird der Begriff in beiden Bedeutungen verwendet,

Arbeit ist für weltliche wie geistliche Menschen im 13. Jahrhundert Gottesdienst im Sinne Augustins.⁴³² Entlohnung von Arbeit wird zwar problematisiert, sie steht jedoch entweder noch im Schutz-Treue-Verhältnis der mittelalterlichen Ämterlehre oder sie ist eingebunden in den klösterlichen Tagesablauf. Die Problematisierung des Begriffes *arbeit* in der deutschen Predigt und der Klarissenregel kann bereits als Indikator eines Wandels aufgefaßt werden. Werner Conze stellt mit Max Weber heraus, daß für die deutsche Begriffsgeschichte von ‚Arbeit‘ sowohl der Katholizismus (er zitiert Berthold von Regensburg) als auch das Luthertum bis zum Ende des 18. Jahrhunderts maßgebend geblieben sind.⁴³³

⁴³⁰ Vgl. W. Conze, Art. ‚Arbeit‘, GG, Bd. 1, S. 158 u. Anm. 35: Augustinus, De opere monachorum 13, 14, CSEL, Bd. 41 (1900), 555.

⁴³¹ Conze, Arbeit, 160.

⁴³² Vgl. Conze, Arbeit, 159 und Anm. 35.

⁴³³ Vgl. Conze, Arbeit, 166 f. Der Protestantismus habe, so Conze im Anschluß an Max Weber, den christlichen Arbeitsbegriff nicht modernisiert, sondern „durch unmittelbaren Rückbezug auf das Alte und Neue Testament“ wiederherzustellen versucht. Der moderne ‚Kapitalismus‘, so Conze weiter Weber paraphrasierend, konnte „durch den protestantischen Arbeitsbegriff zwar erleichtert oder ermöglicht, keinesfalls aber verursacht werden [...] So führt keine Brücke von christlicher Arbeit zum

In Davids ‚Sieben Vorregeln‘ taucht *arbeit* zweimal auf: einmal in bezug auf Tugendhaftigkeit, dazu ist „vil lêre unde vlîzes unde besihtekeit [...] müe unde arbeit“ (309,11 f.) notwendig. Die erste Vorregel lautet ferner, man möge „zuo allen guoten arbeiten“ (311,5 f.) behende zur Verfügung stehen. Auch im ‚Baumgarten‘ steht der Begriff *arbeit* nicht in der neuen Bedeutung: „[...] alle die, die zu tugent vnd ze gotes hæimlich wolten chomen, die müsten alle mit ernst vnd mit arbeiten danach striten [...]“ (Cap. Xiiij, 4–6). Hier ist zweifellos ‚Arbeiten‘ als Mühe im Tugendkampf gemeint. Ebenso in Cap. Lxxiiij: „Er tōret sich zartlichen, swer an grozze arbeit oder an grozzen vliz vntugenden vberwinden wil vnd tugende gewinnen wil.“ (6–8). In Cap. Clxxv heißt es: „Daz nim in din herze zeinem spiegel vnd ersich din leben in dem sinen, wie glich dv im sist mit diner gedult vnd demv̄t, mit diner arbeit.“ (4–6) In den Kapiteln Clj–Clvij geht es um die Leidensthematik, hier taucht „arbeit“ im Zusammenhang mit „marter“ auf.

In der Klarissenregel (§ 8) werden jedoch explizit Arbeit, Lohn und Konflikte, die sich aus möglicher ungleicher Entlohnung oder Belastung ergeben können, behandelt:

[...] Aber die swestern und die servicial die suln sich uben an nuzzer. und an erberre arbeit. [...] daz sie die muzekeit. vertriben. diu da ist ein vint der sele. [...] wande aber aller der gesameten menige. under der behalt-nisse disses lebens alle dink suln gemein sin. noch enkeiner ist muzlich ze sprechen daz ihtes iht ir si. so sol daz flizeclichen werden behutet. daz niht von der ursache solicher arbeit oder lones. daz sie enphahent umb die arbeit den swestern zu gange daz gesuchte der gitekeit oder eigensheft dekeines dinges. oder oh der merkenlicher sunderlicheit.⁴³⁴

Man kann annehmen, daß hier ein vormoderner Arbeitsbegriff entstehen konnte, weil bei den Klarissen – diese leben abgeschlossen, dürfen im Gegensatz zu anderen Klöstern *kein* Eigentum besitzen *und* werden zugleich zu nützlicher und ehrenvoll/angemessener Tätigkeit angehalten – ein solcher Begriff notwendig ist, um dieses relativ neuartige klösterliche Leben zu regeln. Diese These läßt sich auf den gesamten Franziskanerorden ausweiten, da dieser einen erheblichen Erklärungsaufwand leisten mußte, die Annahme von Geld zu entschuldigen, zwischen Besitz und Gebrauch zu unterscheiden, Habgier zu vermeiden und den damit zusammenhängenden Neid unter Brüdern und Schwestern: Derartiges wird in lateinischen Texten wie

modernen ‚Kapitalismus‘ Die moderne Arbeitswelt ist achristlich, im Kern antichristlich.“ Conze bezieht sich hier auf den häufig fehlgedeuteten Text von M. Weber, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen⁵1963, 17 ff.
⁴³⁴ Schönbach, Mitteilungen X, 7 f. Der Text ist hier nicht nach der Edition von Brett-Evans wiedergegeben, da diese sich auf spätere Handschriften stützt, vgl. Brett-Evans, Diu regel, 144 f. (*Zur Gestaltung des Textes*).

Dauids Regelkommentar (*Expositio regulae*) und den Konstitutionen von Narbonne (Bonaventura) in eigenen Paragraphen ausführlichst behandelt.⁴³⁵

Das ‚Buch der Könige‘ weist verschiedene Kommentare auf, die sich mit der Annahme von Geld in Gerichtsverfahren beschäftigt. Bei der Aufwandsentschädigung für solche, die als Vorsprecher/Verteidiger eine Aussage machen, fällt der Begriff *arbeit*: „Den vorsprechen ist wol gesetzet güt ze nemen also daz er rechte spreche. vnd sei dev sache groz vnd sein arbeit dar nach sol er nemen.“ (8,10)⁴³⁶

In den Berthold-Predigten der *X-Gruppe ist die Verwendung des Begriffes *arbeit*⁴³⁷ zwar heterogen. Eine Passage bei Berthold verknüpft jedoch zweimal, wie in der Klarissenregel (im Zitat von mir kursiv hervorgehoben), die Behandlung von nützlicher und ehrbarer Arbeit :

[...] unde swelher leie arbeit ez ist, diu unnützbær ist, die sol man fliehen unde sol die arbeit üeben diu nütze ist. Unde swelher leie arbeit dû üebest, diu sol eintweder nütze sîn ze gote oder zer werlte, wan unser herre alliu dinc dem menschen ze dienste unde ze nutze hât geschaffen, einhalb ze dem lîbe und anderhalb ze der sêle.⁴³⁸ Swâ ir danne die arbeit an grîfet, diu der werlte *nütze* ist und *êrlich* ist, diu ist ouch gote lobelich, wan er gap Adâme daz er arbeite: daz gap er im ze einer buoze, wan er alsô sprach: ‚nû müezest dû dîn lîpnar [Lebensunterhalt] iemer mêr mit arbeit gewinnen.‘ [...] Alliu diu antwerk oder ander arbeit, sie sîn geistlich oder werltlich, die eht der werlte *nützelich und êrlich*⁴³⁹ sint, die sint gote löbelich, die sol man arbeiten mit der triuwe unde mit der gerechtigkeit, daz ez iu nütze werde an lîbe und an sêle. (562,1–25)

Diese Stelle aus PS 35 unterscheidet zunächst nützliche und nicht nützliche Arbeit und stellt sogar geistige/geistliche und weltliche Arbeit gleich. Sie stehen noch, bezieht man die Ständehierarchie Bertholds mit ein, auf verschiedenen Ebenen. Dennoch ist diese Gleichrangigkeit des Arbeitsbegriffes ein Sachverhalt, der erst später durch Luther wiederaufgegriffen und maßgeblich geprägt wurde.⁴⁴⁰ Der Prediger

⁴³⁵ In Davids *Expositio regulae* sind das Cap. IV (*Quod fratres non recipiant pecuniam* und *Expositio bona*), Cap. V (*De modo laborandi*), Cap. VI (*Quod fratres nil sibi approprient et de eleemosyna petenda et de infirmis fratribus*). Hier geht es auf mehreren Druckseiten um das Empfangen und Weitergeben von Almosen (*eleemoysyna*) und Geld (*pecunia*). Teilweise ediert von Ed. Lempp, „Analekten: David von Augsburg“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XIX (1899), 340–360. Kürzer sind die Bemerkungen in den „Constitutiones Generales Narbonenses“, *Bonaventura, Opera omnia*, Tom. VIII zu *De observantia paupertatis* (Rubr. III, S. 452 f.) und *De occupationem Fratrum* (Rubr. VI).

⁴³⁶ Zitiert nach Eckhardt, *Deutschenspiegel* (1971). In 3,9 erscheint *arbeit* auch in der Bedeutung von ‚Not‘.

⁴³⁷ Eine intensive Untersuchung des Begriffes *arbeit* bei Berthold bietet: H. Stahleder, *Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft*, München 1972 (= *Miscellanea Bavarica Monacensia*; 42), 158–313.

⁴³⁸ Auch hier wieder die bei Berthold und David häufige Trias Gott–Welt–Selbst sowie die Einheit von Leib–Seele.

⁴³⁹ Die Brüsseler Handschrift a streicht an diesen Stellen einmal den Begriff ehrlich, einmal ersetzt sie ihn durch „gut“, PS, Bd. II, 549, vgl. Stahleder, *Arbeit in der ma. Gesellschaft*, 161.

⁴⁴⁰ Vgl. Conze, *Arbeit*, 162.

empfiehlt in PS 35 auch, sich der Ameise⁴⁴¹ (561,21 ff.) anzugleichen. Diese sei vorausschauend, sie bedenke, wovon sie im Winter leben soll. Sie verrichte nützliche (s. o.) Arbeit für Gott und die Welt. Die Arbeit soll maßvoll ausgeübt werden, man soll z. B. ‚Haufen bauen‘ aus Arbeiten und Paternostern etc. Arbeit sei darüber hinaus schon für Adam als Buße konzipiert worden (562,8 f.). Ein weiteres Beispiel hierfür ist Predigt PS 13. Diese behandelt in 189,38 ff. die Menschen, die Trägheit beim Dienst an Gott (gemeint ist nicht der Gottesdienst) an den Tag legen. Wie die Engel Gott gegenüber zu Diensten stehen müssen, müssen es auch die Menschen. Hier wird jedoch differenziert:

Sô sullen dise gerne beten, die gerne fasten; sô sullen dise gerne arbeiten mit triuwen unde mit êren; sô sullen die gote dienen, daz sie guote rihter sîn; sô sullen die gote dienen, daz sie guote lêre geben mit predigen unde mit bîhte hœren; sô sullen dise guote liute sîn. Und alsô solte ein ieglich mensche gote dienen, also erz geordent hât: (190,22–28)

In dieser Predigt werden erst die Mönche, dann die Arbeiter, dann die Richter, dann Weltgeistliche und Religiösen / Bettelorden und schließlich die, welche weder Amt noch Arbeit haben, behandelt. Alle sind aufgefordert nach ihrer gesellschaftlichen Funktion Gott zu dienen.

Der Begriff der Arbeit wird auch im Zusammenhang mit dem Tugendkampf und einem damit verbundenen späteren Lohn verwendet. Argumentiert wird hierbei in Anlehnung an ein Paulus-Zitat (II Tim 2,3):

‚arbeite als ein guot ritter unz daz dû begrîfest die krône des lebens. Ich hân einen guoten strît gestriten, mînen louf hân ich vollebrâht, den gelouben hân ich behalten. Alsô sult ir arbeiten unde strîten wider die sünde‘ (PS 4, 54,23–26).⁴⁴²

Neben dieser Verwendung im Zusammenhang mit Tugendkampf und geistlichem Aufstieg stehen Beispiele für die Verwendung des Begriffes Arbeit, die sehr ‚modern‘ klingen. In PS 7 wird der Entzug des rechtmäßigen Lohnes und sogar der Entzug von Arbeit⁴⁴³ angeprangert:

Aber einer leie gîtikeit dâ hüete sich alliu disiu werlt vor: daz ir arbeitenden liuten iht abnemet irs gearneten lônes, wan die sint in der ruofenden sünden, die in daz lôn vorbehabent. Nû habent sumelîche liste funden (ob got wil, niht alle), daz sie den arbeitenden liuten eht mit listen unde mit untriuwen ir arbeit abe nement. (107, 33–37)

⁴⁴¹ Vgl. Prv (Sprüche) 6,6.

⁴⁴² Vgl. Stahleder, Arbeit, 241.

⁴⁴³ Vgl. hierzu auch die Bemerkungen Stahleders zur Entstehung des Begriffspaars Arbeitgeber / -nehmer sowie zur Arbeitslosigkeit im Mittelalter, Stahleder, Arbeit, 197 f.

Arbeit konnte man um 1300 also auch ‚verlieren‘ oder ‚anderen wegnehmen‘, ferner kritisiert die Predigt, daß dem Arbeitenden der weltliche Lohn der Arbeit oftmals vorenthalten wird.

PS 19 zählt auf, daß man an Sonntagen weder tanzen noch spielen noch arbeiten soll (268 f.), die ‚Arbeiter‘ werden ermahnt: „Daz selbe spriche ich zuo den arbeitern. Hæte uns got alle ze herren gemachet, sô wære diu werlt unverrihtet unde würde ouch selten wol unde reht stênde in dem lande.“ (271,14–19) Die ‚Arbeitenden‘ werden angesprochen als einer der drei Stände (*laboratores*) und ermahnt, in diesem zu verbleiben.

Alles in allem bedeutet Arbeit hier, Kämpfen um das Himmelreich, analog zu dem oben behandelten Konzept der streitenden Kirche, kombiniert mit dem Lohn-Gedanken (*stipendium*).⁴⁴⁴ Der Arbeitsbegriff nimmt in der Teilsammlung X^I der Predigten Bertholds konkretere Formen an, die den Bedeutungsumfang von „Mühe, Not“⁴⁴⁵ überschreitet. Arbeit muß hier konkreter und individueller als Arbeit von Arbeitenden benannt, in bezug auf ihre Nützlichkeit und Ehrenhaftigkeit definiert und zugleich in die Ekklesiologie integriert werden.

Der Begriff des *Amtes*, der nur höchst ungenau mit ‚Beruf‘ übersetzt werden kann, ist weiter gefaßt als der Begriff der Arbeit. So wird das Amt im Gegensatz zur Arbeit bei Berthold nicht als Strafe verstanden, sondern vielmehr als Auszeichnung und Rang mit einer Würde.⁴⁴⁶

Für die Untersuchung der Verwendung des Begriffes Amt muß die Predigt PS 2, ‚Von den fünf Pfunden‘, ausführlicher behandelt werden. PS 2 bezieht sich auf das Gleichnis von den Talenten im Matthäus-Evangelium (25,14–30). Berthold schränkt die Disposition auf den einen Knecht und dessen fünf Talente ein. Über die fünf Talente („funf phunde“) müsse jeder einzelne dem Herrn Rechenschaft ablegen („widerreiten“). Zu diesem Zweck seien sie „geschriben an unseriu lider“. An Händen

⁴⁴⁴ Stahleder, Arbeit, 237, möchte in seiner Untersuchung zeigen, „daß der Begriff ‚arbeit‘ in den Berthold-Predigten fast ausschließlich dann gebraucht wird, wenn etwas unter Zwang vonstatten gehen soll und in Aktionen, von denen nicht der Arbeitende den Gewinn hat [...]“

⁴⁴⁵ Stahleder weist darauf hin (Arbeit, 244), daß im zweiten Band der von Pfeiffer/Strobl edierten Berthold-Predigten (= PS II) Arbeit fast immer im Sinne von Sorge/Mühe/Leid verwendet wird. Die Predigten von PS II gehören mit Ausnahme von PS 37 f. nicht der Teilsammlung X^I an.

⁴⁴⁶ Vgl. Stahleder, Arbeit, 295 f.

und Füßen und an den fünf Sinnen soll jeder erinnert werden, daß er diesen Betrag zurückzuerstatten habe. Um das Lob des Herrn zu erlangen, müsse für jedes Talent zweierlei zurückgegeben werden (12,27–38).

Das erste Talent, „unser eigen lîp, unser eigeniu persône“, nimmt relativ wenig Raum ein (12,39–13,33). Dagegen ist der zweite und dritte Teil stark amplifiziert.⁴⁴⁷ Es wird zunächst das „amt“, der Beruf, behandelt (13,34–19,5). Die Erweiterung läßt sich durch die vielen Berufsgruppen erklären, die der Prediger aufzählt. Das dritte Talent ist eher abstrakter Natur, es geht um die Zeit, die jedem Menschen anvertraut ist (19,6–24,10). Viertens wird „dîn guot, dîn irdenisch guot“ erklärt, inwiefern man rechtens damit umgeht (24,11–27,5). Dieser Teil nimmt wieder etwas weniger Platz ein. Das fünfte Talent, der christlichen Nächstenliebe vorbehalten, wird ebenso knapp behandelt wie das erste (27,6–28,9). Es folgt eine Schlußformel, die aus einem Satz besteht und die wesentlichen Aspekte zusammenfaßt (28,10–25). Die ersten vier Pfunde behandeln prekäre Themen, die im 13. Jahrhundert zunehmend die Gesellschaft verändern (Person, Amt, Zeit und Güter). Ich werde im folgenden auf das zweite und dritte Pfund/Talent eingehen, da sie im Zusammenhang mit dem hier behandelten Aspekt der Ämterlehre und des gesellschaftlichen Zusammenhalts stehen.⁴⁴⁸

Das zweite Pfund „ist dîn amt, daz dir got verlihen hât“ (13,36 f.). Amt (*ambahte*) kann man hier mit Dienst, Amt oder Beruf am besten wiedergeben. *Ar(e)beit* meint dagegen in den Predigten Bertholds, wie oben schon angeführt, häufig noch Mühe, Mühsal, Not, die ein konkreter einzelner erleidet.

Das Amt (*ambet/ambaht*) sei dem einzelnen von Gott anvertraut worden, der Schöpfer habe aber einem jeden sein Leben zugeordnet, wie er wollte, und nicht, wie der

⁴⁴⁷ Die lateinische Vorlage, RdS 18, stellt die Reihenfolge um. Gurjewitsch, *Stumme Zeugen*, 168, schließt daraus, daß Berthold mit der Zeit die Person in den Vordergrund gestellt hat. Dies ist aufgrund der Überlieferungssituation – Berthold hat diese Predigten wahrscheinlich nicht redigiert – und aufgrund der knappen Ausführung zu *persona* in Frage zu stellen: „Accendens, qui quinque talenta acceperat, obtulit etc. Sequitur: Euge, serve bone et fidelis etc. Tradidit Dominus beato Clementi et aliis apostolicis quinque magna talenta, i. e. curam omnium hominum. Sunt enim quinque genera hominum, videlicet duo malorum et tria bonorum etc. Possunt etiam haec quinque talenta signare quinque, quae Dominus unicuique contulit, ut lucretur in eis, de quibus ab unoquoque requiret rationem in morte sive iudicio [...] *res temporales, ipse homo, tempus, officium, homo proximus* [...] Primum talentum sunt res temporales [...] Supra duobus Deus quaeret rationem, prima qualiter conservasti vel possedisti [...] secunda, qualiter expedisti [...] Secundum est ipse homo, ut diligenter cum seipso meratur, cum anima interius, eam dilectione Dei et aliis virtutibus occupando, exterius corpus et omnia membra in bonis operibus exercendo [...]“ Zitiert nach Jakob, *Die lateinischen Reden*, 153 (kursive Hervorh. von mir, D. M.).

⁴⁴⁸ Das erste Talent ist eine sehr frühe volkssprachliche Verschränkung eines Person-Denkens mit der Lehre vom freien Willen (*liberum arbitrium*). Die hier verwendeten Begriffe *persône* und *frê willekür* sind erst seit dem 13. Jahrhundert belegt. Siehe hierzu das Kapitel ‚Individuum, Person, freier Wille‘, weiter unten in dieser Arbeit.

Mensch wolle (14,3 f.). Daher möge jeder in seinem ihm zugeordneten Beruf bleiben, sofern er ihn rechtschaffen ausüben könne, denn „wer sollte uns den acker bûwen, ob ir alle herren waeret?“ (14,7 f.)⁴⁴⁹ Diese statische Ämterlehre ist einer der Eckpfeiler der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung:

Unusquisque maneat in ea vocatione in qua dignoscitur vocatus (Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, darinnen er berufen ist) war eine oft zitierte paulinische Ermahnung, die hier auf die mittelalterliche Gesellschaftsstruktur angewandt wurde [I Cor 7,20]. Diese Ansicht drückte sowohl die Ordnung der Aufgaben und Funktionen in der Gesellschaft aus und wurde zu einem praktisch unüberwindlichen Hindernis für die Befreiung oder Freisetzung der besonderen Begabungen und Fähigkeiten des Einzelnen.⁴⁵⁰

Man kann genau genommen nicht, wie Ullmann, *vocatione* einfach mit Beruf übersetzen.⁴⁵¹ Conze läßt das griechische *klesis* des Neuen Testaments entweder unübersetzt oder übersetzt mit ‚Berufung‘. ‚Vocatio‘ galt im Mittelalter primär für das Mönchtum, das den Stand der Vollkommenheit [*perfecti*, s. o.] durch die Erfüllung der evangelischen Räte (*consilia*) des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut besaß, während die übrigen Christen nur die Gebote (*praecepta*) zu befolgen gehalten waren.⁴⁵² Er weist ferner auf die „wortgeschichtliche Scheidung der Bedeutungen ‚Beruf‘ und ‚Berufung‘“ in den romanischen (katholischen) Ländern hin: Dort bezeichne *vocatio* nicht den weltlichen Beruf. Im Deutschen sei dies anders. Luther übersetzte im 16. Jahrhundert die *vocatio*-Stelle aus dem Korintherbrief mit ‚Beruf‘.⁴⁵³

Stahleder glaubt dagegen schon um 1300 einen Wandel im Gebrauch des Begriffes ‚Amt‘ zu erkennen, der die Bedeutung von Beruf angenommen habe:

Zur hier in Frage stehenden Zeit wird mit den angegebenen Begriffen über das „Amt“ als Aufgabe schon eine berufliche Tätigkeit verbunden. Um 1300 ist auch ein König schon nicht mehr durch Eigenschaften im Königsideal gekennzeichnet, sondern betreibt auch schon Geschäfte, wie der König Alexander bei Hugo von Trimberg. Er *ist* nicht mehr nur (gerecht, mildtätig, tapfer usw.), sondern *tut* auch etwas.

⁴⁴⁹ Vgl. auch PS 19 (eine Helbeling-Predigt): „Dû woltest gerne ein herre sîn unde muost den acker bûwen. Sô wolte der gerne ein herre sîn unde muost den acker bûwen. Sô wolte der gerne ein grâve sîn, der muoz ein schuochsûter sîn. Daz selbe spriche ich zuo den arbeitern. Hæte uns got alle ze herren gemachet, sô wære diu werlt unverrihtet unde wûrde ouch selten wol unde reht stênde in dem lande.“ (271,14–19); „gîtiger“ (271,21); „unde verkoufest gote sîne zît“ (271,24); „sô gelît dîn pfluoc niemer: der gewinnet niemer deheine ruowe weder tac noch naht. Ez sî winter oder sumer ...“ (271,25–27) bis 272,37; 276,35–277,2.

⁴⁵⁰ Ullmann, Individuum und Gesellschaft, 34.

⁴⁵¹ W. Conze in Art. ‚Beruf‘, *GG*, Bd. 1, S. 491.

⁴⁵² Conze, *Beruf*, 492.

⁴⁵³ Vgl. W. Conze, *Beruf*, 493.

So können einmal diese Eigenschaftspaare auch schon in Verbindung mit Berufen auftreten: Alle sollen ihr Amt mit Treuen üben, es seien Pfaffe oder Laie, Richter oder Ritter, Kaufmann oder Bauer (PS I, 255).⁴⁵⁴

Berthold betont, daß auch er ein Amt habe, „predigen ist mîn amt“ (14,1), und ganz gleich ob ein Mensch Papst, König oder Bauer sei, jeder müsse gegenüber Gott Rechenschaft von seiner Tätigkeit ablegen („reiten“). Dies habe auf zweifache Weise zu geschehen: Erstens solle man seinen Beruf rechtschaffen ausüben um *Gottes* willen (14,14–18,12); zweitens wegen des irdischen Verdienstes (*lôn*), der einem jeden zustehe (18,13–19,5). Hier ist ausdrücklich nicht von einem zukünftigen Lohn (*stipendium*) im Himmel die Rede, sondern vielmehr ist solcher gemeint, der dem Unterhalt dient (Essen und Kleidung).

Die rechtschaffene Ausübung des Berufes solle ohne ‚Murren‘ geschehen. Wichtig ist, daß nicht nur darauf hingewiesen wird, daß Arbeit Pflicht vor Gott sei, sondern auch deren rechte Ausübung. Der Prediger wiederholt noch einmal, daß Gott einem jeden sein „leben“, also seinen Stand und seine Funktion zugewiesen habe. Dies sei als Gnade Gottes aufzufassen (14,19–21). In Demut und um *Gottes* willen möge der einzelne sich mit seinem Amt zufriedengeben. Es folgt zur Unterstützung der Argumentation eines der wenigen Zitate in den deutschen Predigten Bertholds aus dem Neuen Testament (Apc 2,10): „Sei getreu bis in den Tod, und ich will dir die Krone des Lebens geben“ (14,27 f.).

Der Wechsel in einen anderen Beruf ist jedoch erlaubt, wenn man seinen jetzigen nicht „reht tuon“, also ihm nicht rechtschaffen nachgehen kann (14,33 f.). Dazu gehören Berufsgruppen, die etwa Würfel und Kopfschmuck herstellen oder „die diu langen mezzet slahent, dâ manic mensche mit ermordet wirt“ (14,35 f.). Durch solche Berufe werde Gott gelästert, und dies habe den „êwigen tô“ des Sünders zur Folge (15,7).

Dann geht der Prediger auf die Berufe ein, die ehrlich und rechtschaffen ausgeübt werden könnten, wenn man es nur wollte. Es folgt ein Katalog von sechzehn verschiedenen betrügerischen Praktiken der einzelnen Berufsschichten (16,9–17,21), welcher auf einen Sermon Jakobs von Vitry zurückgeht. Dieser wendet sich zwar gegen die Verhältnisse im Paris des frühen 13. Jahrhundert, jedoch wird auch bei ihm diese Gesellschaft nicht einfach abgebildet. Ferner lassen sich Parallelen zu einem *Sermon ad status* von Étienne de Castris feststellen.⁴⁵⁵ Es wird nicht die Gesamtheit

⁴⁵⁴ Stahleder, Arbeit in der ma. Gesellschaft, 179.

⁴⁵⁵ Vgl. Schönbach, Studien VIII (Leben Bertholds II), 97 und Studien VI, 159 ff. In einem *Sermon ad status* von Étienne de Castris (vom Jahr 1273) findet sich ebenfalls eine ähnliche Argumentation. Der Handel sei nicht schlecht an sich, jedoch gebe es Händler, die betrügen, indem sie übervorteilen, lü-

der mittelalterlichen Stadtberufe angesprochen, doch es wird differenzierter auf sie eingegangen. Andere Stellen gehen stark auf den Dominikaner Guillelmus Peraldus (1190/1200–1270) zurück, wie A. D. Kaiser nachgewiesen hat und anhand der Figur des Habgierigen im nächsten Kapitel dargestellt wird.

Betrügerische Praktiken werden auch in den lateinischen Sermones Bertholds angeführt, jedoch, wie Schönbach bereits konstatierte: „Es muß aber sofort und mit Nachdruck hervorgehoben werden, daß im Rusticanus de Dominicis die Realität des Lebens, die gemäß der Vorstellung, die wir von Berthold haben, in seiner Predigtweise eine so hervorragende Rolle spielt, ungemein zurücktritt.“ Die zugrundeliegende lateinische Predigt bestätigt diesen Eindruck jedoch nicht.⁴⁵⁶

Nicht der Handel wird hier verteufelt, sondern die Konsequenzen, die der Betrug des einzelnen für das gesellschaftliche Zusammenleben hat. Indem man etwa das Fleisch zu früh geschlachteter Kälber oder das einer Muttersau verkauft, könne man Menschen töten. Durch die Übervorteilung beim Kauf würden arme Menschen in Not gebracht. Hierdurch versündige sich der einzelne an den Menschen: „dû wirst schuldic an den liuten!“ (16,17). Das habe zur Folge, daß auch seine Seele für immer verloren sei: „dîner sêle wirt niemer rât“ (16,31 f.). Der einzige Ausweg, doch noch das Heil

gen, falsche Gewichte benutzen etc. Ferner verkaufen sie die Zeit und befinden sich deshalb in einem ununterbrochenen Zustand der Sünde. Während andere wenigstens im Schlaf nicht sündigen, sündigen die Wucherer unablässig. Vgl. N. Bériou, *Maîtres de la Parole*, 295 f. Alle diese Punkte finden wir im folgenden auch bei Bertholds deutscher Predigt wieder. Viele dieser Aspekte werden auch im ‚Stadt(recht)buch von Augsburg‘ behandelt, ohne daß es eine Beziehung zwischen beiden Texten gäbe (hrsg. v. Chr. Meyer, Augsburg 1872, 130 f., 200, 203). Vgl. Röcke, *Vier Predigten*, 192 f.

⁴⁵⁶ Schönbach, *Studien V*, 6 f. Der Sermo *De civitatibus*, den Schönbach, *Studien VI*, 159 f. abdruckt, stammt aus der Linzer Handschrift MS Linz Stud.B 325, fol. 84d–85b (Beschreibung bei Jakob, *Die lateinischen Reden*, 14 f.). Insgesamt vermittelt diese Predigt, entgegen Schönbach, einen durchaus redenahen Eindruck. Weiter sei an dieser Stelle auf die eingestreuten deutschen Worte hingewiesen, die in den deutschen Predigten keine Verwendung fanden: „Secundum est, ut ab iniquis acquisitionibus caveant sibi, que in multis civitatibus jam fiunt. dixit enim Dominus: disperderem – id est: diversis penis perderem – omnes operantes iniquitatem, id est, proximum per iniquitatem decipientes. sunt enim jam in civitatibus *underchüffel*, per avari(85a)tiam et dolum et fraudem iniquas emptiones et venditiones exercentes; tabernarii, per quos cyphi et mesure false facientur lusoribus, ut ab ipsis *phantrêht* etc. accipiant; item se immiscentes, XI pro XII accomodantes, aqua vinum miscentes, picem in cyphos, ut minores fiant, fundentes et eos spumare facientes, [...]. item inveniuntur in civitatibus advocati, falsas in judiciis suis facientes sententias, et dantes pro muneribus malis linguis suis sententias et mala consilia dantes. sunt etiam ibi mulieres, nepharie cadavera sua turpiter vendentes etc. appone. item sunt ibi ca[m?]psores [...] denarios curtantes et confudentes. insuper aurifices, stagnum auro et argento miscentes. apothecarii [...] quoque in ecclesiis [...] veteres species novis et alia vilia commiscentes. item lanifici pannos trahentes, comburentes, mensuram coartantes, in locis tenebrosis vendentes, lanam caprinam ovine admiscentes. item inveniuntur ibi carnifices, malas et infectas carnes vendentes pro bonis. item piscatores, pisces putridos et diu servatos pro recentibus dantes et sic homines (85b) interimentes. alii equos furfure repletos pro pinguibus vendentes et alios defectus occultantes. item calcifices corium minus valens pro meliori tradentes, calceos comburentes et falso laudantes. inveniuntur etiam in hiis et in aliis negotiis ac officiis et mendaces innumeri. o quam dampnosa lucra: acquirere pecuniam et perdere justitiam!“

zu finden, bestehe in der Wiedergutmachung des Schadens, sofern dies noch möglich sei (17,20 f.).

Die Argumentation des Predigers beschränkt sich aber nicht auf die Verurteilung der Sünde und den daraus folgenden Ausschluß aus der *civitas Dei*. Es wird hier darauf verwiesen, daß man sich selbst schade, indem man die Gemeinschaft zerstört: „Wan swaz der krâmer gewinnet mit sîner unrechten wâge, daz verstilt im der wînman [Weinhändler]“ (17,24 f.). Einen Vorteil können die Betrüger aus ihren Machenschaften nicht ziehen, da einer den anderen um den gerechten Tausch bringe. Nur die Sünde nehme dabei zu (17,39). Es folgt wiederum ein Appell, der auf das paulinische Bild von der Einheit der Christen als Glieder der Kirche zurückzuführen ist: „wir sollten alle einander gebrüeder sîn in gote“ (18,5 f.). Man versündige sich durch Betrug an seinem Nächsten, doch in erster Linie schadeten die Akteure sich selbst.⁴⁵⁷ „Sô verunreinet er sich an dir; alsam tuost dû her wider, unde triugest dû in, sô triuget er dich her wider; oder dû stilst im, sô stilt er dir her wider. Sô habet ir beide übele gewehselt.“ (18,6–9) Der Prediger weist darauf hin, daß man durch Betrug das Seelenheil verspiele, dafür müsse man Gott gegenüber Rechenschaft ablegen. Er zeigt darüber hinaus aber auch private ökonomische Gründe für die Sinnlosigkeit eines solchen Handelns auf: Alle Betrüger verlören dabei, und ein ‚gerechter Tausch‘ komme nicht zustande.

Der zweite Aspekt des Berufes, über den man Rechenschaft ablegen muß, ist der Verdienst („lôn“). Dies gilt hier nicht nur für einen der drei *ordines*, jene die arbeiten und pflügen (*laboratores* und *aratores*), sondern auch für die anderen beiden Stände, die ‚beten‘ oder ‚kämpfen‘ (*oratores*; *bellatores*)⁴⁵⁸. Wie die Christen in den weltlichen Berufen müssen auch die Ordensgeistlichen ihren Beruf „durch got üeben und ouch durch das almuosen“ (18,23 f.). Dasselbe gilt für jene, die die Schwertweihe erhalten haben („dô man iu daz swert segente“) (18,31 f.). Allen ist gemeinsam, daß sie durch ihr Amt für ihren Unterhalt aufkommen müssen.

Richtern und Herren wurde, so der Prediger weiter, durch Gott Gerichts- und Herrschaftsgewalt verliehen („geriht unde gewalt“), dafür müssen sie das Recht wahren („reht gerihte haben“) und Witwen und Waisen schützen, um *Gottes* willen (18,24–27), aber auch als Gegenleistung für die Frondienste („dienste“) ihrer Hörigen („armen liute“). Dies ist die gängige mittelalterliche Auffassung des Feudalrechts. ‚Bert-

⁴⁵⁷ Weitere Stellen PS 30: Betrugspraktiken: Schneider, Schuster, Diener, Tagewerker 478, 38–480, 20.

⁴⁵⁸ Die drei Stände werden in der Predigt jedoch nicht explizit benannt.

hold‘ macht jedoch darauf aufmerksam: Wenn das Gleichgewicht zwischen Gewalt und Dienst nicht stimmt, wird dem, der zuviel forderte, das Pfund bei der Abrechnung fehlen (18,29 f.). Der Prediger erläutert allerdings nicht, worin genau dieses Gleichgewicht besteht, wieviel der einzelne leisten muß, um diesen Aspekt zu erfüllen.

Im folgenden geht er nur noch auf die Handwerker und Kaufleute ein. Dem Handwerker steht sein Lohn rechtmäßig zu, „ob erz mit triuwen wirket“ (18,33), also wenn sein Verdienst nicht von Betrug herrührt. Ausführlicher wird dagegen auf den Lohn des Händlers eingegangen: Auch er soll „âne gevaerde“, also aufrichtig an seinen Verdienst kommen (18,35). Der Prediger erläutert dies näher, indem er darauf hinweist, daß der Lohn nicht durch Spekulation und Vorkauf, im Hinblick auf spätere, höhere Gewinne zustande gekommen sein soll (18,35–37).⁴⁵⁹

In diesem Zusammenhang hat Hans-Joachim Schmidt angemerkt, daß in Bertholds deutschen Predigten *alle* Menschen durch ihre Arbeit definiert würden.⁴⁶⁰ Dies begründet er damit, daß sich die Franziskaner wieder einem Arbeitsethos zuwendeten, welches im frühen und hohen Mittelalter verdrängt worden sei, einem Arbeitsethos der spätantiken Kirchenväter und der Benediktlehre.⁴⁶¹ Es sei verdrängt worden zugunsten der funktionalen Dreiteilung der Stände, die im wesentlichen auf Adalbero von Laon (947–1030) zurückgehe. Derzufolge sei es die Aufgabe der *laboratores*, die *bellatores* und *oratores* zu ernähren. So sei bei den Cluniazensern die in der Be-

⁴⁵⁹ Kaiser, *Sin and the Vices*, 244 f., hat viele dieser in den lateinischen Sermones Bertholds aufgeführten Stellen und ihre zugrundeliegenden Quellen in Poenentialsammen und anderen Quellen identifiziert, die über Jakob von Vitry hinausgehen. „According to Berthold merchants cheat their customers by means of fraud and deception; that is, ‚male mensurantes in pondere, numero vel mensura. There is ‚vix [...] negotium vel officium, in quo non sit multiplex fraus,‘ and, in effect, many butchers, furriers, and innkeepers are sentencing themselves to damnation. Honesty has become so rare among businessmen, that ‚vix iam possit credere alter aerei in mercato suo.‘ For all of Berthold’s consternation cheating in weights and measures was an ancient transgression, duly condemned in the penitentials.“ Thirteenth-century authors also address deceptive business practices. While Raymond of Penafort generally censures all ‚inhonesta negotia.‘ Kaiser weist nach, daß nicht Raymunds Summe, sondern eher Guillelmus Peraldus von Berthold verwendet wurde. „William Peraldus identifies ‚fraudes negociatorum‘ as only one aspect of avarice. One manner of deceit practiced by merchants is the ‚fraudes, quas faciunt circa stateras, et pondera et mensuras.‘ As an example William describes how innkeepers dilute wine with water: ‚sicut faciunt caupones qui mensuram implent spuma.‘ Whole families can be destroyed by the desire of their members to profit from each other. Berthold maintains that avarice has reached such proportions, ‚quod filius a patre, si posset caute, res iniuste lucraretur, filia a matre, frater a frater et huismodi.‘ Women steal so much that they consign their husbands to hell; children who serve in households also seek to enrich themselves unjustly. Fathers serve as bad examples for their young sons. [...] William Peraldus also recognized the havoc which avarice can bring upon family relations: ‚Filius enim avarus mortem patris exoptat: et mater filiam vendit iugulatoribus infernalibus. Ex hac etiam accidit quod filii volunt potius parentes comburi eternaliter quam hereditatem sibi minui.‘ Kaiser, *Sin and the vices*, 277 f.

⁴⁶⁰ Vgl. H. J. Schmidt, „Arbeit und soziale Ordnung. Zur Wertung städtischer Lebensweise bei Berthold von Regensburg“, *Archiv für Kulturgeschichte* 71 (1989), 261–96, hier S. 265 f.

⁴⁶¹ Vgl. Schmidt, *Arbeit und soziale Ordnung*, 266.

nediktregel festgesetzte Arbeit an Bauern und Knechte delegiert worden. Im Testament Franz' von Assisi verpflichtete dieser dagegen seine Ordensbrüder durch Arbeit in *abhängiger Stellung* für ihren Lebensunterhalt selbst aufzukommen, eine Aufforderung, die jedoch die Nachfolger oftmals vernachlässigten.⁴⁶² Diesem Arbeitsethos der Franziskaner widerspricht allerdings, daß Berthold für seinen Stand die Abhängigkeit von *Almosen* einräumt.

Für die These Schmidts spricht eine Stelle in der vierten Klosterpredigt [Z4]. Dort wird die Aufteilung zwischen Betenden und Arbeitenden thematisiert: „Etlich sprechent: Arbeitent vur vnſ, fo beten wir uur ivch“ (57,110 f.). Die Antwort lautet: „Cher dich dar an niht. Swaz der man felbe tvt daz wirt im auch aller meift.“ (57,112 f.) Dies bedeutet wohl, daß man sich auf diese Arbeitsteilung nicht verlassen soll, weder Arbeiten noch Beten soll delegiert, sondern am besten beides selbst ausgeübt werden. Dies gilt allerdings nur für die durch die Klosterpredigten angesprochenen Franziskaner, Klarissen und Drittordensleute.

Hinter der ausführlich behandelten Predigt PS 2, die sich auch an Rezipienten außerhalb der Orden richtet, steht immer noch das System der feudalistischen Ämterlehre, welche die Gesellschaft unterteilt in Menschen *mit* öffentlichem Amt (Herrschafts- und Richtergewalt) und Menschen wie Händler, einfache Bürger und Handwerker, die *ohne* öffentliches Amt als *persona minor* bezeichnet werden.⁴⁶³ Der ‚Beruf‘ (*ambet*) ist dem einzelnen von Gott anvertraut, und er muß Gott darüber Rechenschaft geben, inwieweit er das nicht näher erläuterte Gleichgewicht zwischen *gewalt* und *dienst* gestört hat. Die funktionale Dreiteilung der Stände bleibt in dieser Predigt Grundlage gesellschaftlicher Ordnung. Nicht die Arbeit definiert den Menschen bei Berthold, sondern seine gesellschaftliche Stellung, die sich in einem von Gott verliehenen Amt manifestiert.

Die Betrugspraktiken als solche stammen, wie Schönbach schon konstatierte, nicht aus persönlicher Anschauung eines Predigers oder Bearbeiters, sondern sind ein Phänomen der Textrezeption aus dem Lateinischen. Festhalten läßt sich jedoch, daß hier und in den Ständepredigten das System wechselseitiger Abhängigkeit, von Dienst und Schutz, von gerechtem Tausch, daß der Nutzen dieses Systems für jeden einzelnen und insbesondere die adligen Rezipienten der Handschriften immerhin erklärt werden mußte. Man kann hier vermuten, daß das Feudalsystem, da es dieser Erklä-

⁴⁶² Vgl. Schmidt, *Arbeit und soziale Ordnung*, 267.

⁴⁶³ Vgl. Ullmann, *Individuum und Gesellschaft*, 18 f.

rungen bedurfte, nicht bruchlos funktionierte. Viele Elemente der Predigt haben topischen Charakter, müssen nicht zwangsläufig einen konkreten historischen Ursprung in den Geschehnissen ihrer Zeit haben und finden sich insbesondere in den *Sermones ad status* von Jakob von Vitry und Guillemus Peraldus, die mögliche Vorlagen sein können, sowie später (1273) bei Étienne de Castris. Der topische Charakter der deutschen und lateinischen Berthold-Predigten kann im nächsten Kapitel weiter aufgezeigt werden, in dem es um die Figuren des Habgierigen und Hochmütigen geht.

3.5.4. Topoi – die Figuren des Habgierigen und Hochmütigen

Die überaus häufigen scharfen Anprangerungen der Habgier und des Hochmuts in den deutschen Predigten Bertholds und im ‚Buch der Könige‘ lassen darauf schließen, daß es sich hier um Negativfolien vorbildlichen Lebens handelt, insbesondere um die entsprechenden Laster zu den zentralen franziskanischen Tugenden der Armut und Demut. Der Habgierige bei Berthold ist auch durch Bußleistungen kaum mehr in die christliche Gesellschaft zu integrieren. Daher ist es aufschlußreich, die Figuren des Habgierigen und Hochmütigen – als Typen der Vereinzelung, als mutmaßlich Heraustretende aus der ‚gebundenen‘ Mentalität des Mittelalters bzw. als außerhalb der Gesellschafts- bzw. Kirchenordnung Stehende – näher zu beleuchten.

Die Untersuchung der Habgier in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg führt dabei – wie die Lasterkataloge der Berufsgruppen – nicht an eine mittelalterliche Wirklichkeit heran. Das Predigen gegen *avaritia* ist ein Topos der lateinischen theologischen Literatur. Schon in der Bibel finden sich zahlreiche Stellen, aus denen die immer wiederkehrende Verurteilung dieser Sünde herrührt. Dennoch ist zu beobachten, daß in den Predigten Bertholds dieser Topos geradezu zu einer Figur ausgestaltet wird. Habgier als weitverbreiteter Topos findet sich in fast allen mittelalterlichen Texten. *Avaritia*, als eine der sieben Todsünden, findet sich in geistlicher wie weltlicher Dichtung und Prosa, in Antike, Mittelalter bis hin zur Gegenwart. *Gütekeit* wird nicht nur in den Predigten Bertholds, sondern auch in der Klarissenregel (§ 8) thematisiert, *gütekeit* findet sich ferner in Davids Traktaten⁴⁶⁴ – gleichwertig neben *gelîchsenheit*⁴⁶⁵. Ich beschränke mich im folgenden auf die Darstellungen der Habgier in den Berthold-Predigten.

⁴⁶⁴ Pfeiffer, DM I, 313,10; 344,8, 345,17, 350,9.

⁴⁶⁵ Ebd., 320,36; 331,9 und 26; 335,12; 336,24,26,31.

Adele Denise Kaiser hat in ihren Untersuchungen zu den beiden *lateinischen* Vorlagen der bertholdischen Helbeling-Predigt⁴⁶⁶ angeführt, auf welche Stellen Berthold sich dabei bezieht. Obwohl er die Habgier schon unter Diebstahl abgehandelt hat, wird unter Idolatrie – das siebte der zehn behandelten Gebote – erneut die Habgier mit Bezug auf Eph 5,5, Col 3,5 und Lc 16,19 ff. thematisiert, wie es auch in Sermonen anderer Autoren sehr häufig mit diesen Schriftziten geschieht.⁴⁶⁷

Of all the vices Berthold attacked none so stringently, frequently or extensively as he did avarice. This „radix peccatrix peccatum“ or „radix omnium malorum“ (1 Timothy 6,10) has already been encountered above in the sermons on the decalogue and the plagues. Echoing Jeremiah 6,13, Berthold charges that avarice has permeated all social classes, and all „student avaritie.“ [Stellen im editorischen zweiten Teil = Kaiser II, S. 352, 369, 404, 419]. In two sermons Berthold makes it clear *that both the secular and ecclesiastical hierarchies* are tainted by avarice. This vice transforms „principes [in] tyrannos, milites predones, mercatores deceptores et usurarios, rusticos proditores, iudices iniquos, clericos symoniacos, claustrales proprietarios, pauperes fures.“ [Kaiser II, S. 369] Avarice „perdit populum multum in ecclesia,“ including soldiers, merchants, peasants, and priests. In fact, he complains that Peter, Paul, John et al., would not be able to believe the extent to which the Church is corrupted by avarice were they present today. [Kaiser II, S. 419].⁴⁶⁸

Auch hier kann aus der extensiven Verurteilung der Sünde Habgier ein direkter Konnex zur streitenden Kirche hergestellt werden. Wie schon oben dargestellt, sieht Berthold die Gefahr, die der gesamten *ecclesia* und ihrer Einheit von dieser Sünde her droht.

Kaisers Ausführungen legen nahe, daß eine „possible historical explanation for his attentiveness to avarice may be sought in the social conditions of the thirteenth century“⁴⁶⁹. Zwar betont Kaiser den topischen Charakter der Avaritia-Klagen, dennoch haben ihrer Überzeugung nach die Topoi im 13. Jahrhundert eine Wandlung erfahren⁴⁷⁰:

Traditionally, pride was the queen of the vices in a monkish world predicated on humility and obedience to God. During the eleventh century, however, the central threat to ecclesiastical authority was simony born of

⁴⁶⁶ PS 19, XLVII, *In dominica XIII de decem preceptis* (behandelt Gebote 1–4) und XLVIII, *In dominica XV Item unde supra de decem preceptis* (Gebote 5–10), Schneyer Nr. 50 und 51; Hs. Donaueschingen 51va, 52va, bei Kaiser ediert im zweiten Teil ihrer Arbeit, *Sin and the Vices II*, 375 ff., 389 ff.

⁴⁶⁷ Vgl. Kaiser, *Sin and the Vices*, 99 und 201. Zur Verbindung von Diebstahl und Habgier etwa bei Gregor, vgl. ebd., S. 200 und Anm. 2.

⁴⁶⁸ Kaiser, *Sin and the Vices*, 276 f. Die Seitenzahlen in den eckigen Klammern verweisen auf die Stellen in den lateinischen Predigten, die Kaiser im II. Teil ihrer Dissertation abdruckt.

⁴⁶⁹ Kaiser, *Sin and the vices*, 279.

⁴⁷⁰ Neben Kaiser betont ähnliches (Vorrang der *avaritia* gegenüber der *superbia* seit dem frühen 13. Jh.) auch J. Le Goff, *Phantasie und Realität des Mittelalters*, Stuttgart 1990, 110.

greed. [...] the Benedictine ideal of silence and humility ceded to the mendicant call for alms and poverty. The heretics, too, preached a life of simplicity and poverty. Although avarice did not depose pride as the queen of the vices, it did emerge as the *primus inter pares* among vices threatening the urban dweller. According to an article by L. Little⁴⁷¹, the increase in the attacks on avarice mirrors the rise of the working classes in cities. The story of Lazarus (Luke 16,19–31) became a favorite example of humble (and obedient) poverty.

Berthold's sermons substantiate Little's conclusions. First of all, avarice certainly occupies more of his attention than pride. Secondly, Berthold's comments on avarice conform to the pattern which Little describes. Berthold often refers to Lazarus as an *exemplum* of the poor man who will be rewarded after death, or, in the same vein, he notes the story of the rich man, who, unlike Lazarus, will be damned.⁴⁷² Thus, Berthold promises heavenly rewards to the poor who accept their lot and do not act „contra voluntatem eius [Dei].“⁴⁷³

Dies geschieht auch z. B. in einer deutschen Predigt, PS 27, ‚Von fünf schedelichen sünden‘. Die Lazarusgeschichte wird hier erwähnt (431,12–21) und eingebunden in eine Verurteilung der Völlerei, die jedoch alle Schichten gleichermaßen betrifft. Auch das ‚Buch der Könige‘ enthält eine Lazaruspassage, obwohl dieses eigentlich auf Geschichten des alten Testaments beschränkt sein sollte. Man kann von diesem ungewöhnlichen Einschub auf die Bedeutung dieser Erzählung schließen, worauf unten noch näher eingegangen werden wird.

Nicole Bériou merkt ebenfalls an, daß die Wucherei (*usura*) seit Anfang des 13. Jahrhunderts zur Lieblingszielscheibe der Prediger geworden ist:

La critique des usuriers n'est pas particulière à ce sermon [de Étienne de Castris], ni à cette période [1272/73]. Dès le début du siècle, ils étaient la cible de prédilection de Foulques de Neuilly et des ses émules, tout spécialement de Robert de Courson, qui incitait les curés à imposer, en guise de pénitence, la dénonciation des usuriers. Ils sont très souvent mis en scène dans les *exempla*.⁴⁷⁴

Kaiser bezweifelt, daß die lateinischen Sermones Bertholds Auffassungen wiedergeben und diese von ihm verfaßt worden sind. Sie stellt ferner in Frage, daß der Sermon mit tatsächlich gehaltenen Predigten in Verbindung gebracht werden könne, da sie geradezu überquellen vor Zitaten:

⁴⁷¹ Sie bezieht sich auf L. Little, „Pride goes before Avarice: Social Changes and the Vices in Latin Christendom,“ *American Historical Review*, 76, 1 (1971), 26–37.

⁴⁷² Kaiser führt dabei folgende Stellen im editorischen zweiten Teil ihrer Arbeit an: S. 394; Nr. IX, S. 438; Nr. XV, S. 444; Nr. XX, S. 455.

⁴⁷³ Belegstellen im zweiten Teil ihrer Arbeit: Nr. XVI, S. 445. „In addition, he admonishes the rich to spend their money well, not on lust, vanity, or earthly possessions.“ Nr. XV, S. 444. „See also references to *deliciosi*, Part Two, no. VIII, p. 437; and no. XIX, pp. 448–449.“ Kaiser, *Sin and the vices*, 279 f.

⁴⁷⁴ Bériou, *Maîtres de la Parole*, 296.

Since it is not known whether Berthold or a member of his audience wrote down these sermons, [Anm., D. M.: Wohl gemerkt, sie meint die *lateinischen* Predigten!] and to what extent a sermon reproduces Berthold's oral text, it is impossible to know whether such passages reflect Berthold's invective or a copyist's inventiveness. At the other extreme are texts which consist entirely of biblical passages and glossal commentaries. Since they are a series of quotations, it is highly unlikely that they were delivered in that form. Because of their length and structure, some of the diatribes against avarice merit individual review.⁴⁷⁵

Dies ist umso erstaunlicher, als die Rusticanussammlungen nach dem allgemeinen Forschungsstand als ‚authentisch‘ gelten und der Redesituation, so Rüdiger Schnell⁴⁷⁶, näherstehen als die deutschen Predigten.

Nach Jakob wird in ‚fast jeder‘ lateinischen Predigt Bertholds der Habgierige verurteilt. Dies kann als Übertreibung gelten. Dennoch führt Jakob fünf interessante Stellen aus den ‚Rusticani‘ an:

RdD 43: Quarta autem, sc. avaritia, crudelissima est. Haec facit principes tyrannos, milites praedones, mercatores deceptores et usurarios, rusticos proditores, iudices iniquos, clericos symoniacos, claustrales proprietarios, pauperes fures. ... Se hac bestia quarta dicitur, quod erat fortis nimis et dura ut ferrum, quia vix superari aut converti potest homo diu avaritiae studens. ... Dives avarus quandoque, durus est ut Nabal. [Berufsgruppen werden nur aufgezählt, jedoch ist der Habgierige hart wie Eisen (auch im deutschen).]

RdS 39: Inter omnes simi sunt baptizati Judaei, i. e. avari ... Sicut enim illi non fuerunt emolliti ... sic hoc totum non movet avaros, immo opere clamant: Crucifige. [...] Desperant enim timentes firmiter, quod si injusta caverent lucra vel si restituerent, perirent, et ideo non audent spem suam ponere in Deo, vere miserabiles. [So ähnlich auch bei Berthold, deutsch.]

RdC 20: O avare, quidquid offers Domino, non placet, nec sufficit pro vita aeterna ... [und wenn du die acht Seligkeiten brächtest] nec hoc sufficit.

RdD 53: Sed heu, nunc exiit ex eis radix peccati, peccatum scilicet injusti lucri. Nam injustae res aliis peccatis in Ecclesia usitatis forte plures damnat. Illud exivit de stirpe avaritiae. Hoc est Antiochus, qui interpretatur pauperis silentium ... [...] Et sicut ille magna mala fecit Jerusalem, scilicet quod multos perdidit, et eos obfirmavit, ita duo magna mala facit avaritia in Ecclesia, unum, quod nimios in ea damnat, secundum, quod nimios homines arctat, ne de ea egridi possint.⁴⁷⁷

RdD 15: O avare, seu superbe, aut invidie, si habes aures audiendi, audi, quid clamat Christus in Evangelio et quid Apostolus in Epistola hodie contra te. Et ego dico tibi: Si in laboribus pluribus fuisses, quam ille, et plus laborasses, et plus pro Deo laborares, totum perdes, si avaritiam, vel superbiam aut invidiam non dimittis ... Deinde labores per partes ostendit

⁴⁷⁵ Kaiser, Sin and the vices, 283.

⁴⁷⁶ Vgl. Schnell, Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft, 164.

⁴⁷⁷ Zitiert nach Jakob, Die lateinischen Reden, 109 f.

Apostolus, subdens: in carceribus, ostensus sum minister Christi, abundantius quam illi. Et tu, si durius incarceratus, quam ille, nisi avaritiam, superbiam, invidiam dimittas, non tibi prodest ad vitam.⁴⁷⁸

Die Stellen beweisen, daß in den heterogenen lateinischen Sermones ausgiebig von Habgier die Rede ist, und dies nicht nur in den Freiburger Sermones⁴⁷⁹, sondern auch in den als authentisch geltenden Rusticanus-Sammlungen nicht ohne ‚Lebendigkeit‘ und rhetorische Ausführungen, z. B. Exklamation, geschieht. Daneben stehen Ketzerei und Zauberei in den lateinischen Predigten Bertholds stark im Vordergrund. Schönbach hat zahlreiche lateinische Sermones-Handschriften Bertholds zum Thema Häresie exzerpiert und somit ein gewaltiges Material zu diesem Thema gesammelt.⁴⁸⁰

Die deutschen Handschriften weichen insofern stark von den lateinischen ab: Ketzer und Zauberer/Zauberinnen werden in den deutschen Predigten seltener bemüht. Von allen Gruppen, die in den deutschen Berthold-Predigten als lasterhaft verurteilt werden, wird der Habgierige am häufigsten und intensivsten geschildert. Die Habgier wird in den deutschen Predigten geradezu als Figur ausgebaut. Eine Reihe von Beispielen soll das im folgenden illustrieren.

Die zahlreichen Erwähnungen der Habgier in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg konzentrieren sich auf das Aufschieben der Buße, das beständige Sündigen der Habgierigen und die verhärtete Seele derselben, bei dem jegliche Predigt nutzlos sei. So ermahnt Berthold die Habgierigen, das Gut wiederzugeben (PS I, 419,6–8).⁴⁸¹ Verurteilungen des Aufschiebens der Buße (420,11 ff.) schließen sich an. Anschaulich gemacht wird der Entscheidungsprozeß durch ein kontrastierendes Bild der lateinisch anmutenden Geräusche, welche Taube und Rabe produzieren. Die

⁴⁷⁸ Zitiert nach Jakob, Die lateinischen Reden, 127.

⁴⁷⁹ Casutt schreibt zur zweibändigen Freiburger Sermonessammlung (Fa und Fb), im Vergleich mit den authentischen Rusticanus-Sammlungen zum Thema der Wucherer: „[...] der Anonymus [der Freiburger Sammlung] liebt das Grelle, Groteske und Triviale und überhaupt die Übersteigerungen. [Anm. 2:] Ein bezeichnendes Beispiel ist Fb, f. 142va–145rb, wo *Dom* [= RdD] 28 abgeändert wird. [...] Auch bezüglich der Avaritia überbietet der Anonymus ‚Dic tot verba, o predicator, quot gutte sunt in mari ... dic ea, undecumque vis. semper [avarus (ergänzt Casutt)] tenet predam ... Veniant angeli et rogant: Non! Homines hic: Non! Maria: Non! Christus: Non!‘ (f. 143rb) – Später fügt er noch bei, er habe – an seinem Wohnort – wohl über hundert Wucherer. [...]“ L. Casutt, „Die Beziehungen einer Freiburger Handschrift zum lateinischen Predigtwerk Bertholds v. R.“ *Zs. f. schweizer. Kirchengeschichte* 56 (1962). 73–112 u. 215–261, hier S. 249 und Anm. 2.

⁴⁸⁰ Vgl. hierzu Schönbach, Studien III, passim. Vgl. auch die kleinere Sammlung von Jakob, Die lateinischen Reden, 110–113.

⁴⁸¹ Ermahnt wird der Habgierige durch ein Bild des gemarterten Christus. Die Beschreibung dieser Stelle – Kreuzigung, verwendete Nägel und das dabei vergossene Blut (419,25–30) – kann auch als Passionsbetrachtung in einem Lesetext verstanden werden.

Taube bedeute den heiligen Geist, sie rufe *hodie, hodie* (bekehre dich heute), der Ra-
be bedeute dagegen den Teufel (*cras, cras*: bekehre dich morgen) (423,7–16).

In PS 7 wird als schlimmstes Laster die *gîtekeit* (107,28) genannt. Vor allem werden
die Habgierigen hier verurteilt, welche arbeitenden Leuten ihren Lohn oder ihre Ar-
beit wegnähmen. Die Predigt endet: „sprechet alle âmen mit inneclîchem andaeh-
tigen herzen. Pfî dich, gîtiger, wie erklinget dîn âmen vor gotes ôren alse des hundes
bellen! –“ (109, 33–Ende). In PS 14 wird beschrieben, daß es dem Habgierigen
nichts nütze, das Heilige Grab zu erobern, dort zu sterben oder gar unter dem Grab
Christi beerdigt zu sein (210,4 ff.). In PS 17 befindet sich der Habgierige unter den
drei Leuten, die Frieden mit dem Teufel schließen (243,26). Die Habgierigen sündi-
gen Tag und Nacht (244,2–18/25–36) und werden mit dem Verhalten in Sodom ver-
glichen (Parallelstelle PS 2; 20,16–21,12). In PS 18 wird unter *miltekeit* (257,11) fast
nur negativ der *gîtige* 257,23–260,14 behandelt. Hier benutzt der Prediger einen
Vergleich von Schlagsucht und Habgier (259,5–260,1). Nach PS 19 verkauft der
Habgierige Gottes Zeit (271,24): „sô gelît dîn pfluoc niemer: der gewinnet niemer
deheine ruowe weder tac noch naht. Ez sî winter oder sumer ...“ (271,25–27 bis
272,37; 276,35–277,2). In PS 30 heißt es, habgierige, alte Leute seien kalt und trok-
ken wie die Erde (486,5).

Die Nutzlosigkeit der Predigt gegenüber einem Habgierigen wird in PS I, 519,17–20,
deutlich: „Wan er [Gott] predigte einem gîtigen selber ûz sînem gotelîchen munde
drittehâlp jâr und predigte baz danne mensche ie getete, alse billich was, und er
mohte in nie bekêren, unz er in selben verkoufte umbe drîzic pfennige.“

Die Predigt PS 26 der X^I-Teilsammlung (416,32–420,10) hat die ‚drei Stricke des
Teufels‘ zum Thema. Der dritte Punkt, *gîtekeit* (416,32 ff.), behandelt die Ähnlich-
keit des Habgierigen mit der Heuschrecke (417,29). Diese fresse und werde doch
nicht fett. Mit Bildern aus der Apokalypse – Heuschrecken mit Halsberge⁴⁸², Men-
schenantlitz, Frauenhaar, Löwenzähnen, Skorpionstacheln (Apc 9,7–10; 5. Posaune)
– werden die Bürger in den Städten adressiert (418,3 f.):

Den dritten Strick habent sie geleit alten liuten (416,28) [...] Pfî ir
unsæligen tiuwele, welich einen strik ir an disem stricke habet gesmidet!
der ist vester danne stahel oder glockspîse oder iht daz ûf erden ist.
(417,17 f.) [...] Der guote sant Johannes der sach in apokalipsî vil hewe-
schrecken; die heten îsenîne halsberge an unde heten menschenantlitze
unde frouwenhâr unde lewenzene unde heten scorpenzegele. (417,23–26)

⁴⁸² Teil einer Rüstung die Hals und Oberkörper schützt.

Im folgenden werden die Bestandteile des apokalyptischen Bildes ausgelegt in bezug auf Gewinnstreben und Vorkauf. Insbesondere wird das Motiv, der Habgierige sei härter als Diamant, das auch in der lateinischen Fassung anklingt, umfangreich behandelt.

In der lateinischen Fassung liest sich dies folgendermaßen:

(90^d) Senibus ponit laqueum avaritie, quia, quanto seniores, tanto avariores. Eze.: posuerunt cor suum ut adamantem, faciens enim sicut natans in aqua: et semper studet, ut ultra se aliquid arripiat, ut submersionem evadat, ita et cetum. (91^a) sunt enim quasi bufo, qui quanto senior, tanto nequior. unde bene signati sunt in Apokalipsi per locustas loricatas, que similes erant hostibus hominibus, habentes capillos mulierum ad iniqua et longa temporalia, et dentes leonum ad abrasendum mansiones domorum, agrorum, vincarum etc. appone: equos loricatos ad bellum, quia diversis laqueis diabolus avaritie ipsos armatos et fortes et effrenatos ad bella diversarum avaritiarum inducit: hunc ad malas advocatias, hunc ad injusta thelonea, alium ad rapinas et furta etc. appone hujusmodi.⁴⁸³

Die Heuschrecken-Metapher („locusta“) ist zwar in die volkssprachliche Berthold-Predigt eingegangen,⁴⁸⁴ letzten Endes fällt jedoch bei den lateinischen (als authentisch geltenden) Sermones auf, daß dieses Thema sachlich behandelt, wenig ausgeführt und insbesondere nicht amplifiziert und „ausgemalt“ wird. Dies ist schon an den *appone*-Zusätzen für Prediger („füge hinzu“) zu erkennen. Die deutsche Predigt aktualisiert die vorgeschlagenen Zusätze allerdings nicht, sondern wählt andere Beispiele.

Der Handel wird indes in der bertholdischen Predigt nicht pauschal verurteilt. Händler scheinen die auf Gott ausgerichtete, feudale Ordnung der mittelalterlichen Gesellschaft zwar zu gefährden. Berthold erwähnt aber explizit die positiven Effekte des Handels:

Wir möhten der koufliute niemer enbern, wan sie füerent ûz einem lande in daz ander daz wir bedürfen, wan ez ist in einem lande dáz wolveile, sô ist in einem andern lande jenz wolveile; unde dâ von sullent sie diz hin füeren und jenz her, dâ von sullent sie ir lôn ze rehte haben: daz ist ir gewin, den sie ze rehte gewinnet (18,39–19,5).

⁴⁸³ Schönbach, Studien IV (Überlieferung I), 106 f. Linz/Baumgartenberger RdC 87, *De tribus laqueis diaboli*.

⁴⁸⁴ Die Heuschrecken-Metapher wird in PS 28, 449, 9 f., 35 f. auch auf Ritter, Räuber und Brandstifter angewendet. In PS 35 werden anhand von vier Tieren Tugenden dargestellt – unter dem zweiten Punkt, die Heuschrecke (559,25 ff.). Sie bedeute „daz ir resche sült sîn unde niht träge an gotes dienste“ (559,31). Die grüne Farbe bedeute *grüenen*, also Zunehmen, nicht Abnehmen am Dienst gegenüber Gott.

Werner Röcke hat darauf hingewiesen, daß in den Schriften des Thomas von Aquin eine autarke Stadt einer Stadt, die im Handel mit anderen steht, vorgezogen wird. Der Austausch von Waren sei nach Thomas dann gerechtfertigt, wenn er der Befriedigung der Lebensnotwendigkeiten diene, und nicht, wenn er Gewinn erzielt. Letzteres führe zur Gewinnsucht und damit zum Laster. Ein Gewinn durch Handel ist aber dann rechtmäßig, wenn er sich auf ein „notwendiges oder auch ehrenhaftes Endziel“⁴⁸⁵ bezieht. Das ist der Fall, wenn er verwendet wird, um sein Hauswesen zu erhalten, Bedürftige zu unterstützen oder um der Allgemeinheit zu nutzen. Der Gewinn soll damit nicht den letzten Zweck abgeben, sondern die Entschädigung für die Mühe des Kaufmanns.

Röcke übersetzt in der oben zitierten Berthold-Stelle (mhd.) „wolveil“ mit (nhd.) „billig“⁴⁸⁶. „wolveil“ hat in diesem Kontext jedoch eher die Bedeutung von *erhältlich* oder *käuflich*. Röckes Übersetzung würde bedeuten, daß Berthold hier gegen die Autarkie plädiert und für eine ökonomische Sichtweise, die schon fast an eine Nutzen- und Gewinnmaximierung (in bezug auf ein Gemeinwesen wie die Stadt) erinnert. Wenn aber der Handel von Berthold damit gerechtfertigt wird, daß er Güter beschafft, die eine autonome Stadt nicht herstellen kann, aber zur Befriedigung der Lebensnotwendigkeiten benötigt, ist er, entgegen Röcke⁴⁸⁷, im Einklang mit Vorstellungen des Thomas von Aquin.

Wir treffen in der Berthold-Predigt PS 2 also neben vielen Mahnungen auch auf eine positivere Beurteilung des Handels, eine neue Einstellung, die vor allem in der franziskanischen Literatur zum Zeitpunkt der Entstehung von Bertholds deutschen Predigten gerade Einzug hält.⁴⁸⁸

Nach dieser Verteidigung der Kaufleute kommt Berthold in der 2. Predigt, ‚Von den fünf Pfunden‘ (Talenten), direkt auf das dritte Pfund zu sprechen: Zeit. Die Zeit sei dem einzelnen von Gott anvertraut worden, deshalb müsse Gott dafür Rechenschaft abgelegt werden, womit sie verbraucht worden sei: „Daz ist diu zît die iu got ze lebenne hât geben, der wil got niht enbern: er will wizen, wie wir sie vertrîben“ [...] (19,18–20). Die Zeit soll dafür verwendet werden, die zum Lebensunterhalt nötigen

⁴⁸⁵ Thomas von Aquin, *Summa Theologica* II, II, qu. 77. Vgl. Werner Röckes Nachwort in: *Berthold von Regensburg. Vier Predigten. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Übers. u. hg. v. W. Röcke, Stuttgart 1983. (= RUB 7974), 197.

⁴⁸⁶ Röcke, *Vier Predigten*, 27.

⁴⁸⁷ Röcke, *Vier Predigten* (Nachwort), 195, Anm. 24.

⁴⁸⁸ Im Unterschied zu Jakob von Vitry lassen die *Sermones ad status* des Franziskaners Guibert von Tournai eine positivere Einstellung in bezug auf den städtischen Handel erkennen. Vgl. oben Kap. 3.5.1.

Güter („nôtdurft“) zu beschaffen (19,30 f.). Ferner wird dem Menschen Zeit zugestanden, sich zu regenerieren, zum Schlafen („slâfen“) und Aufwärmen („wermeswenne uns friuset“) (20,2) oder um Haus und Kinder zu hüten (21,27 f.). Ansonsten soll die Zeit zum Lob Gottes genutzt werden:

Daz ander, dâ von dû gote solt widerreiten sîne zît, daz ist, daz dû sie in gotes lobe vertriben solt, mit gebete, mit kirchgange unde ze predigen unde zu antlâz unde ze siechen gên [...] (21,23–26).

Wer die Zeit zum Lob Gottes nutzt, der könne damit seinen Lohn im Himmel vermehren und seine Zeit im Fegefeuer verkürzen (21,35 f.). Berthold räumt aber auch ein, daß die Lebenszeit auf Erden größere Vorteile verspreche als die Zeit im Himmel (22,5 f.). „Sicherheit“ (22,13) könne es aber nur im Himmel geben, und dieser Vorteil relativiere alle kurzfristigen Nutzen zu Lebzeiten.

Neben den Spielern, Tänzern und Schwätzern (20,5–7) verstößt insbesondere der Habgierige⁴⁸⁹ („gâtiger“) gegen die drei Funktionen der von Gott zugewiesenen Zeit. „Owê, gâtiger! wir mügen uns niender vor dir behüten: dû stêst eht allenthalben an dem blate“ (319,3–5). In der Predigt *Von fünf Pfunden* wird jedoch ausführlicher auf diesen Typus eingegangen. Berthold verurteilt hierbei insbesondere die Wucherer („wucherer“), jene, die Vorkauf⁴⁹⁰ betreiben („fürkäufer“), und Pfandleiher („satzunger unde dingesgeber“) (20,16 f.). Sie spekulieren mit Gottes Zeit auf sündhafte Weise. Vor allem wird dadurch ohne Unterlaß gesündigt. Berthold läßt hierbei ‚Gott selbst‘ zu Wort kommen: „dû rehte boese hût [Lump], dû laest mich niemer geruowen. Die von Sodomâ und Gomorrâ unde Samariâ, die lânt mich etelîche zît geruowen, aber dû laezest mich niemer geruowen [...]“ (20,24–27).

Der Habgierige unterscheidet sich von den anderen Sündern, indem er sogar während er Predigten hört, während der Messe oder an kirchlichen Feiertagen Gewinn erzielt (21,8–12). Die Ehebrecher, Spieler und Räuber dagegen verzichten auf ihre Sündhaftigkeit, wenn sie eine Predigt hören. Wucherer, Vorkäufer und Pfandleiher sündigen nicht nur unablässig⁴⁹¹, sondern sie verkaufen die Zeit Gottes, sie sind „verkäufer gotes zît“ (21,16). Berthold bezweifelt, daß er bei den Habgierigen durch seine

⁴⁸⁹ Heinemann verzeichnet 78 Belegstellen für „gâtekeit“ bei Berthold (meist über mehrere Seiten ausgedehnt), ferner 35 für „unkiusche“, 28 für „hoffart“, „ketzerîe“. Ferner gibt er eine Aufzählung der Stellen für Ständeapostrophe I, 83 f. W. Heinemann, „Zur Ständedidaxe in der deutschen Literatur des 13.–15. Jahrhunderts I–III“, *Beitr. z. Geschichte d. dt. Sprache und Literatur* (Halle) 88 (1967), 1 ff., bes. 73 ff.; ebd. 89 (1967), 290 ff., ebd. 92 (1970), 388 ff.

⁴⁹⁰ Vorkauf meint hier Aufkauf von Waren in Hinblick auf spätere Warenknappheit und höheren Gewinn.

⁴⁹¹ Wie bereits erwähnt, findet sich auch in einem *Sermo ad status* bei Étienne de Castris (1273) dieser Gedankengang: Die Wucherer verkaufen die Zeit. Während andere Sünder wenigstens im Schlaf nicht sündigen, sündigen Wucherer kontinuierlich. Vgl. Bériou, *Maîtres de la Parole*, 296.

Predigt irgendetwas erreicht, denn sie seien verhärtete Menschen („verhertet“) ohne Einsicht und Reue (21,17/22).

Um mit Jacques Le Goffs Begriffen zu sprechen, bricht in Bertholds Predigt die Zeit entzwei⁴⁹²: Die „Zeit der Kirche“ wird der „Zeit der Händler“ gegenübergestellt. Wir finden im 13. Jahrhundert in der kirchlichen Literatur eine Rechtfertigung der kaufmännischen Tätigkeit, jedoch wird versucht, diese im Rahmen der Tradition zu halten⁴⁹³. Die Zeit ist von Gott verliehen wie das Leben, der Stand, der Lohn und der Besitz. Damit versucht der Prediger einem Prozeß entgegenzusteuern, der eine der Grund- und Rahmenbedingungen menschlichen Handelns⁴⁹⁴, die Zeit, zu säkularisieren droht. Der Habgierige unterwirft die Zeit seinem eigenen Vorteil⁴⁹⁵, mit dem Geld erlangt er „Einfluß und Macht unabhängig von personalen Bindungen, von Privilegien oder gar adliger Geburt“.⁴⁹⁶ Er ist die zentrale Negativ-Folie für tugendhaftes Verhalten in den deutschen Predigten Bertholds.

Wie der Habgierige der Berthold-Predigten muß die Figur des Nebukadnezar aus den chronikalischen Einleitungen des ‚Deutschenspiegels‘ bewertet werden. Möglicherweise hatten beide Textgruppen, die X¹-Predigten Bertholds und das ‚Buch der Könige‘, ähnliche Bearbeiter bzw. Verfasser. Im folgenden werden charakteristische Stellen aus dem ‚Buch der Könige‘ in der ‚Deutschenspiegel‘-Fassung herangezogen.⁴⁹⁷

Durch das Wunder der Jünglinge im Feuerofen (Art. 12,11) wird Nebukadnezar von der Existenz und Macht des israelischen Gottes überzeugt, bleibt aber nicht „stæte“ (12,12), sondern ein ‚Vorbild‘ an Hoffart und Prachtliebe. Nebukadnezar ist, wie der Habgierige in den Berthold-Predigten, eine einprägsame Negativfolie in bezug auf eine franziskanische Tugendlehre: Er wird beschrieben als hochmütig (12,14 f.) (im Gegensatz zur Demut), prachtliebend (Armut), unbeständig (Gehorsam). Und er wird nicht Christus oder den Engeln gleich, sondern eine himmlische Stimme verdammt

⁴⁹² J. Le Goff, „Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter“, *M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a. Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, C. Honegger (Hg.), Frankfurt/M. 1977 (= edition suhrkamp; 814), 393–414, hier S. 410.

⁴⁹³ Le Goff, *Zeit der Kirche*, 407.

⁴⁹⁴ Vgl. Le Goff, *Zeit der Kirche*, 394.

⁴⁹⁵ Vgl. Röcke, *Vier Predigten* (Nachwort), 251.

⁴⁹⁶ Röcke, *Vier Predigten* (Nachwort), 252.

⁴⁹⁷ Die ‚Deutschenspiegelfassung‘ zitiert mit Artikel und Absatz nach der Ausgabe: Eckhardt, K. A. (Hg.), *Studia Iuris Teutonici. Deutschenspiegel*, Aalen 1971 (= Bibliotheca rerum historicarum, Studia 3: Ius Teutonicum).

ihn dazu, unter den Tieren zu wohnen. Nebukadnezars Fall wird mit dem Luzifers verglichen.

Da Daniel für den zum ‚Vieh‘ gewordenen Nebukadnezar betet, werden aus sieben Jahren Strafe sieben Monate. Hieran schließt sich ein Appell an (12,21): „nu sult ir alle sūnder hie pild nemen das sie sich enpfelhen in guter leūt pet. wann vnser herre verwandelt seine wort durch guter leut gepet vnd durch das rein almusen [!]“. Nebukadnezar sieht schließlich ein: „ich han wol gesehen das got nidert alle hochfart vnd hōcht alle demūtikait.“ (12,22) Der Gegensatz von Engeln und Tieren in deren Mitte der Mensch situiert wird, und die Verwendung von Oppositionen, erinnert stark an die Traktate⁴⁹⁸ Davids von Augsburg und an Bertholds Klosterpredigten. Nebukadnezar handelt nach seiner Buße jedoch wieder wie zuvor und ist somit „ewiclichen verlor“.

Die Geschehnisse um Davids Erhebung zum König (14,1), nach einem Krieg mit Saul, der mit Sauls Selbstmord und dem Tod seiner Söhne endet, werden zum Anlaß genommen, einen Kommentar zur Habgier einzurücken (14,7): „die vnseld (des Krieges) geschahe alle samt von der geitikeit des gutes“.

An diese Mahnung schließt sich interessanterweise die Geschichte bzw. das Gleichnis vom armen Lazarus an, die aus dem Neuen Testament stammt (Lc 16,19–31), obwohl das ‚Buch der Könige‘ das Alte Testament zum Thema hat. Diese Stelle wird, wie wir zu Beginn dieses Kapitels sahen, in der lateinischen Literatur seit Beginn des 13. Jahrhunderts gerne zur Illustration der Habgier (*avaritia*) herangezogen. Der mit Geschwüren bedeckte Lazarus leidet Hunger, während der reiche Prasser genug hat. Beide sterben, und der Reiche bittet darum, daß der in Abrahams Schoß befindliche Lazarus seine Fingerspitze in Wasser tauche und damit seine höllenheiße Zunge benetze. Dies wird ihm indes nicht gewährt; er habe sein Gut in der Welt gehabt, auch dürfe er seine noch lebenden Angehörigen nicht warnen, ein besseres Leben zu führen. Dies wird ihm von Abraham mit der Begründung verwehrt, seine, des Prassers, Familie habe die Überlieferung der Gesetze bereits seit langem, und sie bräuchten diese nur zu befolgen.

Ein Kommentar macht deutlich, was dies für den Laien bedeutet, dem die Bibel nur vermittelt zugänglich ist (15,4):

[...] dar bey sullen wir mercken das got wil das wir der heiligen geschrift glauben die vns die heiligen haben geschriben. [...] ein iglicher priester

⁴⁹⁸ Vgl. z. B. den David-Traktat ‚Kristi Leben‘: „Wir vinden an dīner menscheit die grōeze kleine, die lenge gekürzet, die wīte geenget, die sterke gekrenket, die hōe genidert, die rīcheit geermet, die wīsheit vertōret [...]“ (Pfeiffer DMI, 342,2–4).

der siczt an gotes stat als im ein mensch ein peicht tut. also stet er an gotes stat stet er an der predig. vnd was er vns zu recht sagt der heiligen schrift des sullen wir im glauben vnd sullen im auch volgen als ob es got selb sprech in vnserew oren. wer auch das selb nicht tut der ist hie vnd dort versäumt als der arm [!] in der helle. (15,5) das mercken alle cristen menschen das der ein reicher man was vnd einen pfennig vnrechtz gutz nicht enhet vnd muß ymmer verloren sein das er daz recht gewonnen gut so geitlichen behielt wann er sein mit got nicht behielt noch tailt [...]

Das Gut des Reichen ist also nicht unrecht verdient, sondern er ist falsch mit diesem Gut umgegangen.

Es sollte in diesem Kapitel die Außenposition der Gesellschaft in der Figur des Habgierigen und Hochmütigen kurz skizziert werden. Der Charakter der Ausführungen in der hier behandelten Literatur ist sehr stark topisch. Keinesfalls sollte von der Figur des Habgierigen in den Predigten Bertholds auf den Zustand der spätmittelalterlichen Gesellschaft geschlossen werden. Der Habgierige als Negativ-Typus ist kaum mehr durch Appelle in die kirchliche Gemeinschaft integrierbar, kann kaum durch Bußleistungen mehr in den Schoß der Kirche zurückkehren.

Hervorzuheben ist weiter, daß hier keinesfalls breite Kreise ermahnt oder gar jüdische Wucherer verurteilt werden: Hochmut und Luxus sind Sünden der adligen und reichen Christen. Diesen Eindruck bestärkt der Prediger, indem er in PS 6, 88,39 f. konstatiert: „Diu hôhvert ist aber die rîchen eigen unde der hôhen gar und gar eigen, unde diu gîtekeit.“ Ebenso macht Berthold nach Stahleder⁴⁹⁹ die Differenz zwischen geplanter Sünde bei den Reichen und Sünde aus dem Affekt bei armen Menschen auf. Dies ließe sich auch mit Sünden wie Freß- und Trunksucht und in bezug auf Kleidung und Schminken untermauern. Hier kann man fragen, ob das Mittelalterbild, welches häufig aus Predigten wie jenen Bertholds abgeleitet ist, nicht durch den Charakter der Texte, stark topisch geprägten Lesetexten für Oberschichten, verzerrt ist.

Ein solcher Befund ließe sich anhand von Quellen aus Frankreich bestätigen. So schreibt Jacques Le Goff zu den Kreuzzugsvorbereitungen Ludwigs des Heiligen von ca. 1244–48:

Der Hochmut, der sich im verschwenderischen Luxus offenbart, muß von jenen „Ständen“ oder Gesellschaftsschichten eingedämmt werden, deren spezifische Sünde er ist: den Adligen und den Reichen. Ihnen wird auferlegt, sich bescheiden zu ernähren und zu kleiden. Die Turniere – Laster aller Laster sind seit dem vierten Laterankonzil erfolglos von der Kirche verboten – werden erneut auf drei Jahre in der gesamten Christenheit ge-

⁴⁹⁹ Vgl. Stahleder, Arbeit, 265.

ächtet, desgleichen die Kriege für einen Zeitraum von vier Jahren, in dem die Friedensvorschriften gelten.⁵⁰⁰

Es kann sich in den volkssprachlichen deutschen Texten nicht um reinigende Vorbereitungen für einen Kreuzzug handeln. Der 6. Kreuzzug (1248–54) liegt zeitlich vor, der 7. Kreuzzug Ludwigs 1270 parallel zu der hier untersuchten Textproduktion (er wird in Predigt PS 6, 91,38 erwähnt). Die Geschichte der Kreuzzüge endet mit der Einnahme Akkos durch die Muslime im Jahre 1291, und die Verbreitung der volkssprachlichen Texte der Franziskaner gehen über diesen Zeitraum weit hinaus. Vielmehr läßt sich hier eine Verinnerlichung dieser Vorbereitungen und Kämpfe im Sinne des oben beschriebenen Konzeptes der streitenden Christenheit erkennen.

⁵⁰⁰ J. Le Goff, Ludwig der Heilige, 154. Hierzu paßt die Parallele in Frankreich, daß seit dem 13. Jahrhundert das Gewohnheitsrecht in französischer Volkssprache aufgeschrieben wird (*Livre au Roi, Assises de la Cour aux bourgeois, Livre de Jean d'Ibelin*), ebd. S. 147.

4. Selbsterkenntnis und Individualität

Der Weg von der Gesellschaft zum Individuum, zu dessen Selbsterkenntnis und Praktiken führt über die Metaphorik, also über eine Abbild- oder Ähnlichkeitsrelation. Daher werden im folgenden zunächst Erkenntnis-Metaphern behandelt, die zwischen Gott/Kirche/Welt auf der einen Seite und dem Individuellen auf der anderen vermitteln. Dies geschieht anhand der Metaphorik vom Buch der Welt, durch die Spiegelmetapher und durch kosmologische und physiognomische Symbolik. In diesem Kapitel sollen ferner Konzepte von Personalität, Individualität und freiem Willen vorgestellt werden, wie sie schon im 13. Jahrhundert in der Volkssprache entwickelt wurden.

Zwischen den übergeordneten Konzepten vom inneren Frieden, von zu internalisierenden kirchlichen Ordnungsvorstellungen einerseits und andererseits den Praktiken, die der einzelne zu befolgen hat, bildet dieses Kapitel ein Bindeglied. Über diese Metaphorik, diese Symbole und Konzepte wird der normative Gehalt dieser Texte erst zum einzelnen Rezipienten transportiert, durch diese Introspektionsmetaphern haben Praktiken erst die Möglichkeit, beim einzelnen Eingang zu finden.

Auch der Erfolg bzw. Mißerfolg volkssprachlichen Schrifttums des 13. Jahrhunderts hängt davon ab, ob über Symbolik / Metaphorik Nähe und Bezug zum Rezipienten hergestellt werden kann.

4.1 Universale Analogie und Erkenntnis

Im Unterschied zu Thomas von Aquin arbeiten Bonaventura und die Franziskaner nicht streng mit Syllogismen, sondern ihr Denken basiert auf „universaler Analogie“ (Gilson), welche die Trinität mit dem Seelenvermögen, Gott, Engel und Mensch sowie Gott und die ‚Natur‘ miteinander verbindet.

Eine solche synthetische oder fideistische Weltsicht wird oftmals mit dem Charakter des mittelalterlichen Weltbilds überhaupt gleichgesetzt, während eine analytische Herangehensweise gerne als Hinweis für neuzeitliche Denkbewegungen gewertet wird. Das gegensätzliche Paar Bonaventura und Thomas von Aquin steht dabei für

zwei Wege des Denkens, die nur sehr vereinfachend mit dem Begriffspaar synthetisch/analytisch beschrieben werden können.

Bonaventuras System ist – und insofern unterscheidet er sich kaum von dem Ordensgründer Franziskus – geprägt durch metaphysische Schau und hat Christus als logisches Zentrum der Argumentation. Hier stehen Form (Licht), Individualität (Seele) und der freie Wille (*liberum arbitrium*) in einem engen Zusammenhang.⁵⁰¹ So ergeben sich zahlreiche prägnante Unterschiede zu dem aufkommenden aristotelischen Intellektualismus, der bei Thomas und im Averroismus seinen Niederschlag fand.⁵⁰² Die Philosophien von Albert und Thomas ermöglichten unter Rückgriff auf das Organon des Aristoteles den Kontakt und Austausch mit Arabern, Juden, etwa den Averroisten. Bei Bonaventura ist die Philosophie nicht-selbständiges Element der Theologie, mit dem Glaubensakt als Ausgangspunkt und Voraussetzung. Bonaventura ist zugleich Mystiker und Philosoph, und Mystik zählt hier zum Grundbestand christlichen Lebens.⁵⁰³ Mit diesen Vorentscheidungen im Hintergrund ist auch verständlich, daß eine strikte Trennung von Philosophie, Theologie, Mystik und Aszetik schwer aufrechtzuerhalten ist. Die Differenz Aszetik / Mystik ist insbesondere bei den David- und ‚Baumgarten‘-Traktaten sehr problematisch.⁵⁰⁴ Das eine baut auf dem anderen auf, wobei die aszetischen Momente im lateinischen David stark hervorgehoben sind und vor mystischen Offenbarungen gewarnt wird.

⁵⁰¹ Zum Zusammenhang von Innatismus, Formbegriff und Individualität, der hier nicht referiert werden kann, vgl. Gilson/Böhner, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn ²1954, 489–492. Entsprechendes findet sich auch im VI. Traktat ‚Von der Erkenntnis der Wahrheit‘, der nicht David zugeschrieben wird: „Dû bist ze inneriste aller dinge, wan dû bist aller dinge inneristiu sache unde diu verborgene kraft diu in ir wesen gît [...]“ (366,15) Vgl. insbesondere die Fußspur-Metapher: „Wir menschen hie niden erräten dich an dînen vuozsporn, die wir ûzen sehen an der geschephede, die dû nâch dir geformet hâst. Sô diu forme ie eigentlicher in dich gedrûcket ist, sô dû ie baz dar ûz schînest.“ (366,21–24) An den Innatismus/Form-Begriff bei Bonaventura erinnert ferner: „Sie [Engel und Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen] sint ûf dich gebrouchet, daz sie dîne forme in sich enpfâhen mit der verstantnisse dîner wîsheit, mit der begirde dîner minne, mit der ernsthaftikeit dîner stæte. Als ein wahs zekennen gestemphet ist in ein insigel, alsô ist diu sêle nâch dir gebildet; dâ von hât si nindert ruowe wan in dir aleine [...]“ (368, 26–30). Vgl. auch die Erläuterungen von Ruh, Bonaventura deutsch, 88.

⁵⁰² In der franziskanischen Scholastik wird die Freiheit des Individuums und seine Selbsterkenntnis stärker diskutiert als in der analytisch-aristotelischen, thomistischen Scholastik. Man muß hier ergänzend hinzufügen, daß auch Thomas einen Einfluß von Augustinus, Avicenna (der Aristoteles eher neuplatonisch deutete) und Dionysius hatte (vgl. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 325 u. 328). Diese platonischen Motive treten jedoch bei Thomas in den Hintergrund, insbesondere wenn man ihn Bonaventura gegenüberstellt: Hier kann man von Thomas als Vertreter des Aristotelismus sprechen, obwohl er nie in dieser Ausschließlichkeit und Einheitlichkeit zu fassen ist.

⁵⁰³ Vgl. Gilson, Bonaventura, 513–517.

⁵⁰⁴ Unter der Fragestellung ‚Ist David von Augsburg ein Mystiker?‘ optieren Lempp, Stammler und Pfeiffer dafür, daß David kein Mystiker ist (was Pfeiffer nicht davon abhielt, ihn in seinem Sammelband ‚Deutsche Mystiker‘ zu edieren), während Stöckerl, Hecker, Preger, Bernhart, Heerinckx und Wodke ihm dieses Prädikat zusprechen. Vgl. Einhorn, *Innerlichkeit*, 361.

Die Autoritäten- und Rezeptionslinie, welche Platonismus, Augustinus, Bernhard von Clairvaux und Bonaventura verbindet, wird mit Ausnahme der ‚Renaissancen‘ bei Raimundus Lullus und Leibniz von der Forschung kaum als Denkbewegung behandelt. Erst seit dem frühen 20. Jahrhundert fand Bonaventuras Werk philosophisch eine Würdigung, die maßgeblich auf Étienne Gilson zurückgeht. Die Verschränkung von Mikro- und Makrokosmos gilt allgemein als signifikant für das – v. a. durch Plotin geprägte – mittelalterliche Weltbild, aber auch für andere vormoderne Weltbilder im interkulturellen Kontext mit mythischer oder religiöser Zentrierung. In der Regel wird dieser Sachverhalt dafür verantwortlich gemacht, daß das Mittelalter keinen Begriff von Individualität hat ausprägen können. Jegliche Form moderner ‚Intimität‘ sei dadurch unmöglich nachzuweisen. Das muß aber kein philosophischer oder kulturgeschichtlicher Nachteil sein oder ein solches Welt- und Menschenbild schlechthin abwerten.

Im Gegenteil ist das signifikante Merkmal der franziskanischen Literatur gerade, *daß besonderer Wert auf das Individuum gelegt wird*, daß Welt und Einzelseele überhaupt zueinander in Beziehung gesetzt werden und daß dies auch in deutscher Sprache geschieht, zum Teil erheblich ausgeschmückt. Hier zeigt die Verschränkung gerade an, daß es um das Individuum geht und daß dies auch, mit Blick auf den Friedensgedanken, ein für diese Zeit bedeutendes gesellschaftliches Problem ist: Im Zentrum steht immer das Heil der streitenden Kirche im Angesicht des Jüngsten Gerichts mit dem Ziel einer *ecclesia triumphans*.

Die ‚Natur‘-Konzeption⁵⁰⁵ der Franziskaner, geprägt durch ihren Ordensgründer, ist wohl das allgemein bekannteste franziskanische Konzept. Bonaventura führte den spezifisch franziskanischen Welt- und Schöpfungsbegriff weiter und setzt sich auch hier stark gegen Thomas ab.

Während für den Aquinaten Gottes Dasein nicht evident ist, verkündet für Bonaventura die ‚Natur‘ Gottes wahrhaftiges Dasein laut und deutlich,⁵⁰⁶ man müsse nur be-

⁵⁰⁵ Der Begriff ‚Natur‘ ist indes völlig mißverständlich durch die Bedeutungsladung, welche er im Zuge der Epochen der Empfindsamkeit, der Romantik und Ende des 20. Jahrhunderts erfahren hat. Sicher ist es adäquater, diesen Begriff durch ‚Welt‘ oder ‚Schöpfung‘ zu ersetzen, zumal im Mittelalter Natur gebraucht wird im Sinne von ‚Natur der Dinge/des Menschen‘. Étienne Gilsons Begriffsprägung ‚Universale Analogie‘ trifft den Konnex von Kosmologie und Erkenntnis zwar gut, obwohl gerade er sich in seinen Ausführungen zur Philosophie Bonaventuras ausgiebig eines spätromantischen Natur-Begriffs bedient.

⁵⁰⁶ Vgl. Gilson, Bonaventura, 146.

reit sein hinzuhören bzw. die ‚Natur‘ zu lesen wissen. Denn sie sei eine ähnliche Offenbarung wie die Bibel.

Die Welt wird verstanden als zu lobende Schöpfung sowie als Spiegel der Erkenntnis; dies läßt sich im gesamten Textkorpus volkssprachlich-franziskanischer Literatur nachweisen.⁵⁰⁷ Im ‚Schwabenspiegel‘-Vorwort a fließen Teile des Berthold- und Davidsguts zusammen.⁵⁰⁸ Hier treffen wir auf folgendes Schöpfungslob:

(Vorwort a.) Herr got himelscher vatter durch din milte gû̃t geschû̃ft du den menschen mit triualter wirdikait. dú erst das er nach dir gebildet ist. das ist also ain hõhi wirdikait der dir als menschlich kúne ymmer danken sol. wann des haben wir michel recht vil lieber herre himelscher vatter syd die gothait dú du vns zû̃ diner hohen gõtlich minn also wirdenglich geedelt hãst. die ander wirdikait ist das du herre almechtiger schöpfer dem menschen zû̃ geschaffen hãust das ist das du alle die welt. die sunnen vnd den mãnen vnd die stern vnd die fier element fúr wasser luft vnd erd vnd die vogel in den lúften die visch in dem wãg dú tier in dem wald die wúrm in der erd gold silber vnd edel gestain der edeln wurczen süssen schmak der blúmen liechten farb der bõm frucht vnd all creatur das hastu herre alles dem menschen ze dienst vnd ze nucz getãn durch die trú vnd durch die minne die du zû̃ dem menschen hettest. dú tritt wirdikait ist das du herre dem menschen da mit gewirdet vnd geedelt hãst das ist dú das der mensch die wirdin vnd die er vnd die frõd vnd die wunne die du selb bist ymmer oewenglich mit dir niessen sol. der welt ze dienst vnd ze nucz hãst du herre dem menschen vmb sus gegeben ze ainer manung vnd ze ainem vorbild. syd des so vil ist das du herre dem menschen vmb sus gegeben hãst dar nach sol im der mensch trachten so muß des gar vnmessenglichen vil sin des du dem menschen vmb dienst geben wilt. vnd dar vmb sol ain ieglich mensch got dienen mit rechtem ernst vnd mit ganczen trúwen. wan der lôn ist als úbermessenglich groß das nie hercz noch sinn me betrachten môcht noch menschen zung me gesprechen kúnd noch ogen gesehen môcht noch or nie gehõren. das wir got der hohen wirdikait gedanken vnd den grosen lon verdienen das helf vns der almehtig got.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Der ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ hat zu Beginn eine gereimte Vorrede, in der der Nutzen eines ‚Spazierganges‘ mit der Lektüre eines Buches verglichen wird. In beiden ‚höre‘ man gleichermaßen Vögel singen und Wasser plätschern (Cap. i, 20–26; Cap. ij, 8 f.)

⁵⁰⁸ „Herre got himelischer vater durch dine milte güete geschüefe du den menschen in drivalentiger werdekeit. – diu erste, daz er nach dir gebildet ist.“ David von Augsburg, ‚Offenbarung und Erlösung‘ beginnt auf diese Weise (Pfeiffer, ZfdA, 8). „über böume und über winwahs, über loup unde gras, über krut und wurze, über korn und allez daz daz same treit, über die vogel in den lúften und über diu tier in dem walde und über die vische in dem wage und über die wúrme in der erden“ (PS I, 50,10–13); Vgl. Rockinger, Berthold von Regensburg und Raimund von Peniafort, 180. David von Augsburg, ‚Offenbarung‘, ZfdA, 8: „diu dritte, daz er die wúnne unde die ere diu du bist mit dir ewecliche nieze. Der welte dienst hast du ime vergebene gegeben zuo einer manunge wie groz diu ere si die du ime umbe dienst her nach wilt geben, sit des so vil ist daz du ime hie hast vergebene gegeben.“ Vgl. Rockinger, ebd., 182. Berthold: „den lon den ougen nie vollesahen, unde den oren nie vollehorten, den deheines menschen herze bedenken möhte, den menschen zunge nie möhte vollesprechen“ (288,3–6). Vgl. auch Anhang A.ii.1.

⁵⁰⁹ Eckhardt, Urschwabenspiegel, S. 356.

Es werden die Ehre und die Würde angesprochen, mit denen Gott den Menschen ausgezeichnet habe. Auf den Nutzen, der durch die Schöpfung dem Menschen zuteil werde, wird verwiesen zusammen mit dem Handlungsappell, daß dies „umb dienst“ geschieht: Der Mensch sei Gott gegenüber zum ernstesten und treuen Dienst verpflichtet und erhalte dafür einen Lohn im Jenseits.

Berthold nennt in seinen deutschen Predigten, im Zusammenhang mit den oben erwähnten Würdigkeiten, mit denen der Mensch geadelt werde, auch die Willensfreiheit (vgl. Kap. 4.4.2), und auch David⁵¹⁰ erwähnt diese.

Dieses religiös motivierte Vorwort verändert das Rechtsbuch entschieden gegenüber dem ‚Sachsenspiegel‘. Das ‚Zitat‘ aus ‚Offenbarung und Erlösung‘ läßt sich dabei inhaltlich nicht auf eine *lateinische* Vorlage bei David (oder Berthold) reduzieren. Zwar hat David sowohl ein relativ kurzes Schöpfungslob als auch eine Auslegung des Sechstageswerkes⁵¹¹ hinterlassen, jedoch ging es dem Redaktor an dieser Stelle des Rechtsbuches um eine Art des Gebets („Herr got himelscher vatter [...]“) und nicht um eine scholastische Auslegung des *Hexaëmerons*.⁵¹² Die für die These der ‚universalen Analogie‘ aussagekräftigeren, durch ihre Reihungen auch literarisch ansprechenderen Stellen, finden sich vor allem in den *deutschen* Traktaten ‚Davids‘.⁵¹³ Diese beziehen sich nur selten auf die Trias Welt–Natur–Schöpfung, sondern, wie

⁵¹⁰ De comp. III, proc. VII, Cap. LVI, 7, p. 314 f.

⁵¹¹ De comp. III, proc. VII, Cap. LVI, pp. 313–319, bei Villanova, S. 370–375. Bei Berthold finden sich neben der zitierten Parallele noch weitere Belege (vgl. Anhang A.ii.1).

⁵¹² Die Stelle aus dem ‚Schwabenspiegel‘-Vorwort a, die sich auch bei Berthold findet – „über böume und über winwahs [...] wüme in der erden“ (PS I, 50,10-13) – hat darüber hinaus deutliche Anklänge an Anselm von Canterbury. Eine solche Auflistung findet sich auch in Anselms 13. Betrachtung, und diese wird auch in Bonaventuras *Selbstgespräch* (vgl. in der dt. Ausg., S. 29 u. Anm. 34) herangezogen.

⁵¹³ Die Welt wird in Körper und Geist des Menschen quasi wiederaufgefunden. In den Mikrokosmos, die kleine Welt, den Menschen, hat sich der Makrokosmos eingeschrieben: „daz dû die wîten unde die grôzen welt alle in eime kleinen vezzelîne beslozen hâst, daz ist in deme menschen, in deme ein gelîchnisse ist aller der welte. dâ von heizet er die minre welt, wan daz [der] in der grôzen welte wîte zerspreitet ist, daz ist in demme menschen nâhe zesammene gefüezet. dâ von heizet er alle créâtûre, wan aller dinge nâtûre und gelîchnisse ist in ime: der erden an deme vleische, der steine [steinen] an dem gebeine, des luftes an dem geiste [den geisten], der winde an den blæsten, des fiures an der werme, des wazzers an dem bluote, der liehte an den ougen, der bäche [bache] an den âdern, des himels an der hirneschalen. unde also alliu nideriu dinc // sich rihtent nâch den oberen [nideren], alsô [vnd] vliezent alle sinne des lîbes von dem hirne. unde daz noch wunderlicher ist: disiu lîplichiu dinc berihet ein geborner, der niht lîplich ist: daz ist diu sêle, in der allez daz ist geschriben nâturlîche, daz geschaffen sin begrîfen mac: si ist wîsheit, si ist leben, si ist wille, si ist kraft in ir selber und ist deme irdenischen lîbe în geozzen wunderlîche, daz si ime leben gît und enpfîndunge unde begerunge unde zuonemen. also wunderlich daz wære, der von leimen unde von winde ein bilde ze samene wulle, diu doch beide lîplich sint, michels wunderlîcher ist, daz ein mensche von erden unde von geiste zesamene gefüezet ist.“ (‚Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechts‘ – Pfeiffer, ZfdA, 29, 25–30,12) Der Text Pfeiffers ist normalisiert, er hat im Fußnotenapparat den Wortlaut der Handschriften angegeben. Dieser wird hier in eckigen Klammern beigegeben, da die Konjekturen in der zitierten Passage erheblich, wenn auch im Falle des ‚nideren‘ berechtigt sind.

unten zu zeigen sein wird, stärker auf die korrelative Gottes- und Selbsterkenntnis, für die die Betrachtung der äußerlichen Welt hinderlich sein kann.

4.2 Korrelative Welt- und Selbsterkenntnis bei Berthold

4.2.1 Die Welt als Buch

Georg Jakob fand in den lateinischen Predigten Bertholds eine differenzierte Betrachtung der ‚Natur‘ und der mittelalterlichen Wissenschaften. Diese Kenntnisse seien in den Sermones jedoch nicht Mittel zum Zweck, vielmehr komme es Berthold darauf an „in der Ordnung des Aeüßeren ein Bild der Ordnung des Inneren, in dem Geschöpflichen und Natürlichen den Spiegel des Schöpfers und seiner übernatürlichen Gnaden aufzuzeigen.“⁵¹⁴ In der Welt sollen nach Auffassung des Predigers die Laien lesen lernen, wie es die Geistlichen durch die Lektüre ihrer Schriften praktizieren.

Man könnte nun versucht sein, in dem ‚Buch der Welt‘ ein Konzept zu sehen, durch das der Laie von der Lektüre richtiger Bücher abgehalten werden soll. In der Verwendung dieser Metapher stand Berthold nicht allein im 13. Jahrhundert, und es ist keine Metapher, die ausschließlich für Laien gedacht war. Bonaventura sah die Welt (*mundus*) ebenfalls als Buch, und auf dieses Buch der Welt müsse, so der Kirchenlehrer weiter, die Lehre vom Schriftsinn, die Schriftexegese angewendet werden. Auch die Schöpfung hat einen theologischen, moralischen und mystischen Sinn. Die Körper und Seelen werden also als Allegorien der Trinität gesehen.⁵¹⁵

Und so ist klar, daß die ganze Welt wie ein einziger Spiegel ist, voll von Lichtern, welche die göttliche Weisheit vor uns hinstellen, und wie Kohle, die Licht ausstrahlt. (*Et sic patet quod totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem.*)⁵¹⁶

Das Buch der Welt ist nach Bonaventura eines von zwei Büchern oder auch „Spiegeln“, wie in der hier angeführten Passage, in denen man das Wesen Gottes schauen könne. Im ‚Breviloquium‘ unterscheidet Bonaventura das innere Buch der göttlichen Ideen und das äußere Buch der sinnlich erfahrbaren Welt. Zwischen dem Engel, der allein das innere, und dem Tier, das allein das äußere Buch zu lesen vermöge, stehe

⁵¹⁴ Jakob, ‚Die lateinischen Reden‘, 136 f.

⁵¹⁵ Vgl. Gilson, Bonaventura, 256 f.

⁵¹⁶ Bonaventura, *In Hexa• m.* II, 27, t. V, p. 340., Zitat und Übers. nach Gilson, Bonaventura, 257, Anm. 42.

der sinnen- und vernunftbegabte Mensch als Verbindungsglied. Der Mensch verfüge weiter über Willensfreiheit, es stehe ihm also frei zu wählen, für welches der beiden Bücher er sich entscheide.⁵¹⁷

Auch Ernst Robert Curtius behandelt den Gedanken von den zwei Büchern Gottes, welcher „in der Kanzelberedsamkeit aufgekommen ist, dann in die mystisch-philosophische Spekulation des Mittelalters übernommen wurde und endlich in den allgemeinen Sprachgebrauch übergang“.⁵¹⁸ Aleida Assmann⁵¹⁹ versuchte von diesem Zitat ausgehend und angeregt von Josipovici, dem Prozeß der „Rehabilitierung der Natur“ nachzugehen. Ihr frühester Ausgangspunkt ist Hugo von St. Viktor⁵²⁰, dessen Rezeption in den hier behandelten franziskanischen Kreisen und auch für Bonaventura als sicher gelten kann:

Hugo von St. Viktor [...] weist ausdrücklich darauf hin, daß die Bedeutung der Botschaft, die das Naturbuch vermittelt, alles andere als selbstverständlich und offenkundig ist. Wie man auf die Kenntnis der Schrift angewiesen ist, um aus diversen Buchstaben einen Text zusammenlesen zu können, so bedarf es auch einer Kenntnis der göttlichen Symbolsprache, um in der sichtbaren Schöpfung die Weisheit des unsichtbaren Schöpfers lesen zu können. Die Diskrepanz von offener Erscheinung und verborgenem Sinn macht die Einbeziehung einer vermittelnden Instanz notwendig. Ohne ein spirituelles Alphabetentum, ohne die Kenntnis des besonderen Code, kann die göttliche Handschrift weder in der Bibel noch in der Natur recht verstanden werden.⁵²¹

Die Erklärung des ‚Codes‘ liefert die volkssprachliche Predigt. Die fiktional-literarische ‚Prediger‘-Figur der Berthold-Texte ist die vermittelnde Instanz, die die Symbolsprache aufzeigt und erklärt. Dies läßt sich bereits in der ersten Predigt finden: PS 1, ‚Daz eteliche jehent: tuo daz guote und lâ daz übele‘. Mit der obersten Weisheit behüte man die Seele vor Todsünden, jedoch Juden, Heiden und Ketzer wollten diese Weisheit nicht erlernen (S. 1 f.). Ausgangspunkt der weiteren Predigt bietet ein von der Berthold-Figur wiedergegebener Dialog zwischen zwei Menschen: „,wol dan, gevater, und gën wir zuo der predige‘, so spricht der ander: ‚ich wil dar niht‘. – ‚wâ von?‘ spricht aber der ander. ‚Ich weiz wol allez daz er predigen wil: ez ist minders niht wan: lâz daz übel und tuo daz guote‘.“ (2,32–36) Der Prediger antwortet

⁵¹⁷ Vgl. Gilson, Bonaventura, 467 f.; *Breviloquium* II, 11, 2, t. V, p. 229, ed. min. 91. Vgl. Hugo von St. Viktor, *De Sacramentis* I, 6, 5, PL 176, col. 266; Gilson, Bonaventura, 468, Anm. 7.

⁵¹⁸ E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Tübingen–Basel¹¹1993, 325.

⁵¹⁹ A. Assmann, *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation*, München 1980. (= *Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste*; 55), 40 f.

⁵²⁰ Assmann zitiert Hugo von St. Viktor nach: Josipovici, *The World and the Book*, 48 f. Vgl. aber Anm. 517 zu *De Sacramentis*.

⁵²¹ Assmann, *Legitimität der Fiktion*, 41.

auf diesen fiktiven Einwand, daß in der Christenheit zehntausend Bücher geschrieben worden seien, und der erwähnte Sprecher glaube bereits, er kenne sie alle, dabei kenne er nur ein halbes Blatt (4,16–19). Auch alle Gelehrten in Paris und Bologna und anderswo hätten, so der Prediger weiter, keinen Vorteil, auch sie müßten drei Künste beherrschen, sonst seien sie verloren (5,28–31): „Dû solt von êrste frâgen dîn selbes herze“ (6, 6 f.); „daz dû kein dinc ûf solt schieben“ (7, 9), schließlich: „ir sult vor gar wol betrachten, welich ende ez neme unde waz endes dran gesîn mûge“ (8, 22–24).

Als Kritik an dem Auslegungsmonopol der Scholastik (und der Rechtsgelehrten) ist die oben genannte Stelle, die den Laien mit den Lehrern und Studenten aus Paris und Bologna vergleicht, wohl nicht zu verstehen, sie ist aber ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Buchgelehrsamkeit keinerlei moralisch-lebenspraktische Vorteile mit sich bringt.⁵²² Daß die entscheidenden Fragen jeder einzelne sich selber (*dîn selbes herze*) stellen kann und muß, ist eine der grundlegenden Aussagen griechisch-antiker philosophischer Praxis, als Predigtthema jedoch ein radikales Novum, zumindest in überlieferten volkssprachlichen Textzeugnissen dieser Zeit. Ein Novum, das wohl auch hier ekklesiologische Hintergründe hat: die Intensivierung der Bußpraxis in der gesamten Kirche. Wichtig für unseren Zusammenhang ist, daß die Individualitäts- und Reflexionspotentiale, die in dieser Predigt sogar thematisiert werden (‘Ich weiß ja schon, was ich in der Predigt zu hören bekomme’), in eine moralisch fundierte Innerlichkeit umgelenkt werden (‘Du sollst dein eigenes Herz befragen und die Folgen des Handelns bedenken’). Denkbar ist, daß diese Predigtsammlung über die Fiktion einer gehaltenen Predigt an ausgewählte Adressaten, Introspektions- und Tugendübungen vermitteln möchte.

In der vierten Predigt, PS 4, ‚Die siben Planeten‘, wird explizit die Zwei-Bücher-These benutzt. Hier werden den Büchern des Alten und Neuen Testaments die zwei ‚Bücher‘ des Himmels und Erde für die leseunkundige Bevölkerung gegenübergestellt. Wenn man davon ausgehen will, daß Berthold und andere Prediger solche Themen an Illiteraten weitergaben, dann stellt eine Vermittlung der „göttlichen Symbolsprache“ im Zusammenhang mit individueller Selbsterkenntnis durch die franziskanische Predigt einen ‚Bruch‘ im Umgang mit dem zuvor nur in lateinischer Sprache zugänglichen Wissen dar. In einem schriftlichen Zeugnis könnte eine solche Aussage bedeuten, daß, auch wenn die Adressaten des Lesens in Volkssprache kun-

⁵²² Ein weiteres Beispiel in PS 23, 371,28–372,16: Bücher können nicht vom Himmelreich sprechen. Hier werden die vielen Bücher St. Gregors, Bernhards, Augustinus, ferner Johannes erwähnt: Auch letzterer hätte seine Vision nicht in Bücher fassen können.

dig sind, sie an das lateinische Wissen nicht herankommen. Die Predigt könnte ihnen somit vermitteln, daß es für ihr Seelenheil auch gar nicht nötig sei, an gelehrtem (lateinischem) Wissen zu partizipieren.

In den lateinischen Sermones werden nicht nur die Laien auf das Buch der Welt verwiesen, damit diese sich nicht herausreden können, sondern auch Geistliche bzw. Ordensmitglieder. Dies wird in den *Sermones ad Religiosos*⁵²³ folgendermaßen konstatiert:

In der Einleitung zur 41. Rede ad Rel. sagt er: „Dominus dedit nobis Clericis duos magnos libros, similiter vobis laicis duos, ut omnes sint inexcusabiles. Multi dicunt, se libenter salvari, si scirent, qualiter. Et ne quis possit se vana deceptione excusare, ostendit nobis hoc Dominus et in libris nostris et in libris vestris, nobis in utroque testamento, vobis autem in coelo et in terra, qui libri vestri sunt etc.“ Aber auch die Geistlichen können in diesen Büchern lernen. In der sinnigen Rede von den drei Büchern der Religiösen (ad Rel. S[erm]. 2.) spricht dieses Berthold so aus: „Ideo in tribus magnis libris ostendit omnibus religiosos valde aperte, quomodo vivere debeant: i. e. in terra, in coelo inferiori, et in coelo superiori. In terra multa ostendit et docet, quomodo vivere debeant incipientes, in firmamento, quomodo proficientes, in empyreo, quomodo perfecti etc.“⁵²⁴

Gilson erläutert dies auch aus der Ordensgeschichte heraus:

Ebenfalls weiß Bonaventura – er hat es ja mit eigenen Augen gesehen – daß die Ekstase und ihre Begleitgaben kein Vorrecht der Gelehrten sind: auch die Ungebildeten und Einfältigen, wie der selige Ägidius von Assisi, ‚der Bruder von der großen Beschaulichkeit‘, und der heilige Franziskus, sind reichlich mit ihr bedacht worden – eine tiefgehende Lehre, über die er sich Gedanken macht, und die er auch uns zu bedenken gibt: wer nur Verlangen trägt, darf darauf hoffen.⁵²⁵

Das Konzept der ‚zwei Bücher‘ wurde ursprünglich nicht für den Laien entwickelt, es war als Element der mehrfachen Schriftauslegung und Spekulation in der lateinischen Klosterliteratur präsent, konnte allerdings in Texten und Predigten für den Laien seine passende Verwendung finden. Wir werden im nächsten Unterkapitel sehen, wie die Verknüpfung von der Metapher des ‚Buches der Welt‘ mit einer kosmischen Symbolik und Physiognomik für die Vermittlung von Tugendkatalogen eingesetzt wird.

⁵²³ Jakob verzeichnet in *Die lateinischen Reden*, 136–138, insgesamt neun Fundstellen zum Buch der Welt in den Ser. Spec. und eine in RdC 4.

⁵²⁴ Jakob, *Die lateinischen Reden*, 137.

⁵²⁵ Gilson, Bonaventura, 97.

4.2.2 Kosmische Symbolik, Physiognomik und Tugendkataloge

Die Planeten- und Schöpfungstagallegorien sind wie die Körpermetapher (vgl. Kap. 3.3.1) wiederum mit dem Namen Klemens von Alexandrien verknüpft, welcher eine christliche Gnostik auf trinitarischer Basis⁵²⁶ entwarf. Kosmische Symbolik ist ein Grundbestand mittelalterlicher, lateinischsprachiger Elitekultur, der hier früh – literarisierend – als Volkspredigt aktualisiert wird. Freilich ist es zweifelhaft, ob in den hier behandelten Franziskanerkreisen im ausgehenden 13. Jahrhundert die Werke Klemens‘ zur Hand waren, sicher wurde dies über Hugo von St. Viktor sowie Glossen und kompilatorische Werke tradiert und rezipiert.

Ein weiterer prominenterer Vertreter mittelalterlicher Kosmologie ist Pseudo-Dionysios Areopagita.

Das dionysianische Corpus ist vermutlich im griechischen Osten, vielleicht in Syrien, entstanden, als eine Theorie christlicher Symbolik und Mystik, in der das Postulat des hl. Paulus in Römer 1,20 („Denn das Unsichtbare an ihm [Christus] ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar“) mit dem neuplatonischen Überfließen des Intelligiblen, Göttlichen in das Intellektuelle und Materielle, also in die Engel, die Menschen und den ganzen Kosmos verknüpft wurde. [...] Nach Edith Stein war für den Areopagiten die ganze Schöpfung Gottes eine symbolische Theologie, und der Mensch kann ein ursprüngliches Verständnis für diese „natürliche Offenbarung“ Gottes haben oder erwerben.⁵²⁷

⁵²⁶ G. B. Ladner, *Handbuch der frühchristlichen Symbolik: Gott, Kosmos, Mensch*, Stuttgart–Zürich 1992, 82 a–83 a: „Besonders die klementinische Symbolik des Alten Testaments ist von großer Bedeutung für die christliche Symbolik des Mittelalters. Beispiele sind hier die Symbolik des siebenarmigen Leuchters, der hier nicht nur explizit die Planetenhimmel repräsentiert, sondern wie schon bei Irenäus auch die Siebenfaltigkeit des göttlichen Geistes; ferner die komplizierte kosmische Symbolik des hohenpriesterlichen Kostüms (sic!), dessen Ausschmückung mit Edelsteinen einerseits auf die sieben Planeten und die sieben Schöpfungstage, andererseits auf die zwölf Tierkreiszeichen, Monate und auch auf die Zwölfzahl alttestamentarischer Patriarchen, Propheten und der Apostel hindeutet, während die 360 Glöckchen am Mantelsaum des Hohenpriesters ungefähr der Tageszahl des Sonnenjahrs entsprechen („Stromata“, V, 6, 37 f.). [...] Klemens findet aber nicht nur in der Bibel kosmische Symbole, sondern auch in der göttlichen Schöpfung. So sind Feuer und Licht für Klemens göttliche Symbole – insbesondere die Sonne war ja schon seit dem frühen Christentum ein Symbol Christi (nach Malachias 4,2). Ebenso war Irenäus einer der frühesten Zeugen jener christlichen Kosmologie, in der die ganze Welt ein Bilderbuch von Aspekten der Gottheit ist.“

⁵²⁷ Ladner, *Handbuch der frühchristlichen Symbolik*, 91ab, mit Verweis auf E. Stein, *Wege der Gotteserkenntnis – Dionysios der Areopagite und seine symbolische Theologie*, München 1979, 43, 19 f.

Das Pauluszitat (Rm 1,20) und die analogische Symbolik haben nicht nur Gemeinsamkeiten mit dem Neuplatonismus, sondern sind bereits im Alten Testament angelegt.⁵²⁸

Wichtig ist an dieser Stelle, auf den Unterschied der Symbolsprachen von Thomas von Aquin und Bonaventura hinzuweisen. „Der augustinischen Analogie, die verbindet, Beziehungen schafft, immer Ursprungsgemeinschaft sucht, um Verwandtschaftsähnlichkeiten aufzudecken, setzt Thomas die aristotelische Analogie entgegen, die trennt, unterscheidet [...]“⁵²⁹, so Étienne Gilson. Bonaventura sowie die Franziskaner David von Augsburg und Berthold von Regensburg knüpfen an Augustinus an. In der Tat verbindet die „universale Analogie“ Bonaventuras gerade in bezug auf die Sechsbzw. Siebenzahl, die Himmelssphären mit der Seele, um die Schöpfung vollkommen schön sein zu lassen und dadurch auch zu begründen. Bonaventura verknüpft Lebens- und Menschheitsalter, Schöpfungstage⁵³⁰, die Anzahl innerer Erleuchtungen⁵³¹, die Zahl der Flügel des Seraphs, welcher Franz von Assisi erschien, sieben Stufen zum Thron Salomons⁵³², aber sechs Stufen des Aufstiegs zu Gott, ebenso die Zahl der Seelenkräfte und -eigenschaften – eine Kosmologie, wie sie auch der Neuplatonismus nicht besser formulieren konnte.

Im Kontext der hier verhandelten Schriften aus dem Umkreis Bertholds von Regensburg ist der signifikante Unterschied zu früheren lateinischen Texten, daß diese strukturbildende Symbolik in erster Linie der Einteilung von Tugend- und Lasterkatalogen dient.

Ein erstes, relativ einfaches Beispiel für eine in der lateinischen Literatur bereits etablierte Symbolik, die in die volkssprachlichen Predigten Bertholds eingegangen ist, ist das Konzept der zwei Wege (*bivium*) und die damit verbundene Tugendübung zur Gotteserkenntnis:

Die Predigt PS 12, ‚Von zwein wegen, der marter und erbermede‘, beginnt mit dem Textspruch: „DEN rehten menschen wîset got die rehten wege“ (Sap 10,10, wie PS 5). Es werden zwei Wege, eine Burg hinaufzugehen, beschrieben: 1. die Stiege,

⁵²⁸ Letztlich lassen sich symbolisch-analogische Theologien interkulturell, etwa in altägyptischen und -indischen Zeugnissen finden, diese gehören somit zu einem anthropologischen Grundbestand religiöser Symbolik.

⁵²⁹ Gilson, Bonaventura, 263.

⁵³⁰ Gilson, Bonaventura, 261, Anm. 48: *Breviloquium*, Prol. II, 1–4, t. V, p. 203 s, ed. min 14–18. Man findet in Gilsons Anmerkung auch Hinweise auf die Stellen bei Augustinus, die Bonaventura rezipierte.

⁵³¹ Gilson Bonaventura, 261, Anm. 49: De red. art. ad theol. 7, t. V p. 322, ed. min. 373.

⁵³² Die sieben Stufen zum Thron Salomons lassen sich auch in dem David-Traktat ‚Sieben Staffeln‘ finden, vgl. Kap. 5.1.2.

sie geht gerade, ist aber sehr beschwerlich; 2. einen Weg, der sich schlängelt (171,1 ff.) und der als *martelwec* (171,19) bezeichnet wird. Drei Tagesreisen, *drîe tageweide*, werden gegen Ende der Predigt aufgezählt, die den drei zentralen christlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) entsprechen (180,7–29).

Im Christentum der Kirchenväter, wie im späten griechisch-römischen Heidentum, ist es die Tugendübung, welche den Menschen zu seiner Vergöttlichung leitet. Im Zusammenhang mit den Lehren von den Tugenden und ihrem Gegenteil, den Lastern, steht die weitverbreitete Symbolik von den zwei Wegen.⁵³³ Zwei Wege mit einer engen und einer weiten Pforte werden bereits in Mt 7,13 f. genannt.

Ein komplexeres Beispiel ist die Predigt PS 4, ‚Von den sibem planêten‘. Hier wird der hl. Bernhard zitiert mit den Worten „Ich lerne an den böumen.“ (49,9 f.). In diesem Zusammenhang, wie durchgängig in diesen Predigten, erscheint die *friiu willekür*, der freie Wille,⁵³⁴ als ein Schlüsselbegriff: „dâ hât nieman gewalt über danne dû selber“ (50,19 f.).

Die nun aufgezählten sieben Tugenden werden mit sieben Planeten verglichen, nach denen in den romanischen Sprachen die Wochentage bezeichnet seien (51,19–39). Die Identifizierung von Planeten und Tugenden hängt mit der Darstellung der Vollkommenheit als Baum zusammen, dort entsprechen die sieben Tugenden sieben Planeten oder Sphären.⁵³⁵

(1) Mit der Sonne (*sunne, suntac*; 52,7 ff.) wird die Opposition *kristengeloube* = hell vs. *ketzergeloube* = dunkel begründet. Es wird davor gewarnt, direkt in das ‚Licht‘ zu schauen: Die Dreifaltigkeit, die Transsubstantiation und die jungfräuliche Geburt Marias sollen nicht hinterfragt, sondern einfältig geglaubt werden (53,2–5), diese Themen sind in einer ‚Volkspredigt‘ auch nicht weiter behandelbar. (2) Der Mond (*mâne, mântac*; 53,19 ff.) repräsentiert die Demut. Die Stelle hat Traktatcharakter und richtet sich an Frauen, möglicherweise ist der Passus aus Materialien der Klosterpredigten entstanden. (3) Der Planet Mars (54,13 ff.) bedeute *sterke des geistes*. Das heißt, man solle gegen die Sünde ankämpfen, also gegen Raub und Totschlag,

⁵³³ Ladner, Handbuch der frühchristlichen Symbolik, 173 a. Vgl. auch Ladner, 173 a–174 a.

⁵³⁴ „In seiner Schrift ‚Über den freien Willen‘ (II, 163 und 167 [nach CSEL]) sagt Augustinus auch, daß die vollkommene Schönheit und Güte geformter Schöpfung den Menschen eben durch deren Form über das materiell Sinnliche emporführt. Dies gilt Augustinus vor allem für die Formen der Dinge in der Natur; späteren (!) auch für die Kunst. Daß die Geschöpfe, obwohl sie ihre eigene Individualität haben, Symbole der letztlich unfaßbaren Gottheit sind und an deren Majestät und Schönheit teilhaben, ist ein immer wiederkehrender Grundzug der Sechstageswerk-Literatur.“ Ladner, Handbuch der frühchristlichen Symbolik, 89 b.

⁵³⁵ Zur – in fast allen alten Kulturen nachweisbaren – Mythologie des ‚kosmischen Baumes‘, der sieben Planetenhimmel repräsentiert, vgl. M. Eliade, *Ewige Bilder und Sinnbilder* (i. e. *Images et Symboles*, Paris 1952), Olten 1958, 52.

Völlerei und Spielsucht, Wucherei usw. (4) Mercurius (*mittewoch, mittich*; 55,32 ff.) bedeute Mittler, daher sollen die Menschen „fride machen“. Drei Arten, Frieden zu schaffen, werden hier erwähnt: zwischen den Menschen, zwischen Engel und Mensch, zwischen Gott und Menschen (vgl. Kap. 2.1.2). (5) Das Donnern verweist auf Jupiter (*dunrestac, phinztac*; 57,29 ff.). Es bedeute „helflich sîn gein unserm ebenkristen“ sowie „miltekeit“ zu üben (58,6). (6) Venus (*frîtac, vendredi*; 61,7 ff.) und Freitag verweisen auf die Marter Christi, Minne und Nächstenliebe.⁵³⁶ (7) Der Saturn (*samtac*; 63,11 ff.) ist ein träger Stern und verweist auf *staetikeit*, *staete* muß unter Beachtung der sechs anderen Tugenden zusätzlich bewahrt werden.

Die Vorlage dieser Predigt ist RdS 14, S. *Martini. De septem diebus sive de septem planetis spiritualibus*.⁵³⁷ Sie erwähnt nicht die ‚zwei Bücher‘, es fehlt das Bernhard-Zitat, und der freie Wille wird auch nicht bemüht. In drei Spalten à 37 Zeilen werden die Planeten in derselben Reihenfolge wie im deutschen, jedoch unterschiedlich lang ausgeführt. Ferner werden andere Tugenden mit den Planeten verbunden.⁵³⁸ Auch hier läßt sich die ausführliche Ausarbeitung nicht anhand der lateinischen Vorlage erklären.

In Bertholds Klosterpredigt Z 1, ‚Von den sieben Schöpfungstagen‘, werden sieben Tugenden in eine Schöpfungstag-Allegorie eingebaut: Alle Heiligen, heißt es dort, seien mit sieben Tugenden heilig geworden (49,4 f.), welche durch die sieben Schöpfungstage bezeichnet sind. Wer zwei Tugenden habe, sei selig, wer mehr habe, seliger, wer über alle Tugenden verfüge, heilig. Die Verbindung von Tugenden und Schöpfungstagallegorie findet sich bereits in Ambrosius‘ ‚Hexameron‘, als moralische Exegese schon bei Beda, Petrus Damiani und Guibert von Nogent⁵³⁹.

⁵³⁶ Bei Meister Eckhart in der *Paradisus-anime*-Predigt Nr. 33 (= Q 9), ‚Quasi stella matutina‘, ist die Venus der ‚freie Stern‘, nach dem der ‚Freitag‘ benannt sei und bedeute, daß ein Mensch Gott allzeit nahe und gegenwärtig sein soll. Hier heißt es auch, ‚Der niht dan die crêatûren bekante, der endörfte niemer gedenken ûf keine predige, wan ein ieglichiu crêatûre ist vol gotes und ist ein buoch.‘ *Meister Eckhart. Deutsche Predigten. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*, Auf der Grundlage der kritischen Werkausgabe und der Reihe ‚Lectura Eckhardi‘ hg., übers. u. komm. v. U. Störmer-Caysa, Stuttgart 2001 (= RUB 18117), 54 f.

⁵³⁷ clm 7961, 128vb–129vb.

⁵³⁸ (1) Sonne (*Sol – fide christiana*) und (2) Mond (*luna – misericordia*) sind mit je 2/3-Spalte am längsten ausgeführt. (1) verwendet ebenfalls die Hell/dunkel-Metaphorik mit der Warnung, nicht zu tief in den Christenglauben zu schauen. (2) verurteilt ausgiebig die Habgier (*avaritia* und *avarus*), in der deutschen Predigt unter (5). (3) erwähnt nur ganz kurz *fortiter resistere* ohne dies weiter zu behandeln (4 Zll.). (4) thematisiert auf 1/2 Sp. *humilitas*, (5) 4 Zl. *puritas*, (6) *amore dei*, 6 Zll., (7) *tarditas*, 5 Zll.

⁵³⁹ Richter, Z, 73. Die erwähnte Schrift von Ambrosius wird zitiert bei Berthold in PS 20, 302,38 f. Ambrosius wird darüber hinaus bei David zu Beginn der ‚Sieben Staffeln des Gebetes‘ genannt, nur in Pfeiffers Edition (‚Staffeln A‘), Pfeiffer DM I, 387, 15 f.

Eine Abwandlung der Predigt von den sieben Planeten ist PS 11, ‚Von dem Wagen‘. Auch hier werden die zwei Bücher Bibel und Welt zu Beginn genannt: „Uns hât der almehtige got zwei grôzi buoch gegeben [...] alte ê [...] niuwe ê.“ (–157,4). Der Laie wird auf seine ‚Bücher‘ aufmerksam gemacht, „iuwern buochen, an dem himel und an der erden“ (157,11). Ferner wird auf die eben besprochene Predigt von den sieben Planeten verwiesen (157,4–6). Bernhard wird zitiert mit: „ich suoche den getriuwen an allen krêatiuren [...]“ Von 157,14 bis 158,26 lassen sich mehrere Bernhard-Zitate finden.

Es geht zunächst darum, daß man seine Zunge hüten solle, wie es auch Ordensleuten geboten sei. Kleine Kinder griffen sich gerne in den Mund, das bedeute, daß man nicht unmäßig sprechen (‚klaffen‘ 159,29) solle. Auch hier wird eine Baum-Metaphorik bemüht, welche aus dem Serm. ad Rel. 52 stammt.⁵⁴⁰ Bäume mit mehr Laub machten auch mehr Lärm, im folgenden wird die Rede mit dem Laub verglichen (159,33). Die Hände, Finger und Füße seien indes wie Äste (159,34 f.), die Früchte die Almosen (35 f.), welche man geben solle: „den boum, der niht frucht bringet, den sol man abe houwen“ (160,1 f.). Weiter heißt es:

Wan dû solt dem almehtigen gote frühte bringen. Und alsô sult ir an iuwern buochen lernen. An den buochen der erden dâ sult ir éine letzen ane lesen an den böumen, als ich ê dâ sprach, eine an den wurzen, eine an den edeln steinen, eine an den bluomen. Und an allen krêaturen muget ir wol von ir ieglichem sunder letzen lesen, als der guote sant Bernhart. Unde dâ von sprichet der guote sant Augustînus: ‚ich bin ein alter priester und ein alter bischof unde hân zehen hundert büecher gemachet, und ich möchte von einem kinde noch sehen oder hoeren daz fünf jâr alt wære, daz ich mich gebezzerte.‘ Unde dar umbe sult ir gar flîzic sîn, wie ir gelernet an himel und an erden, daz ir iuch gebezzert, wan iu der almehtige got an den himel hât geschriben, an daz buoch, daz ir bî der naht sult lesen. An der erden sult ir bî dem tage lesen an den nidern buochen; sô sult ir an den ober buochen bî der naht lesen an dem himel, wan der almehtige got hât gar vil wonders dar an geschriben, ob ir ez erkantet, daz iu allez gar nütze unde guot ist zuo lîbe unde zuo sêle. Unde dâ von wil ich iu eine letzen lesen. Daz sint siben sternen, unde heizent der wagen. (160,34–161,16)

Diese Disposition erinnert an Platons Tugendwagen, dieser ist jedoch anders aufgebaut. Hier sind es nicht die Kardinaltugenden, drei Pferde, die von der Gerechtigkeit

⁵⁴⁰ Jakob, Die lateinischen Reden, 140: „Eine andere Rede mit vielen Bildern aus der Pflanzenwelt ist jene ‚Von den guten und schlechten Bäumen‘ (ad Rel. 52.), und wie sie unterschieden werden an der Rinde, an den Blättern, an den Blüthen und an den Früchten. Ob ein Mensch zum Verbrennen im ewigen Feuer oder aber zur Verpflanzung ins Paradies sich eigenschafte, erkennest du in ähnlicher Weise an seinem äußeren Habitus, am Gebrauche seiner Zunge, an seinen Willensäußerungen und an seinen Werken.“

gezügelt werden, sondern vier Räder bzw. vier Sterne, die vier Tugenden (Glaube, Hoffnung, Gottesliebe, Beständigkeit) repräsentieren (161,19 f.). Das Buch der Welt zerfällt hier in zwei ‚Teilbände‘: Himmel⁵⁴¹ und Erde bieten die Zeichen, die es auszulegen gilt. Die Weisheit eines Bischofs, der des Lesens kundig ist, wird durch die ‚natürliche‘ Weisheit eines Kindes relativiert und ergänzt.

In Predigt PS 32, ‚Von des lîbes siechtuom unde der sêle tôde‘, steht der Textspruch zu Anfang: „Et fuit illis in velamento diei etc.“ [scil.: et in luce stellarum nocte] (Sap 10,17). Das israelische Volk fuhr durch die Wüste, das Licht der Sterne bewahrte sie bei Tag und Nacht vor Unfriede, Hunger und Durst. Auch hier wird die Zwei-Bücher-Lehre zunächst auf Altes und Neues Testament bezogen, dann auf Himmel und Erde als Bücher für Tages- und Nachtzeit:

Er hât uns zwei grôziu buoch gegeben, diu uns wîsunge unde lêre geben suln in daz himelrîche. Uns pfaffen hât er zwei geben: einz von der alten ê und einz von der niuwen ê. Daz von der alten ê daz ist von der naht; daz von der niuwen ê daz ist von dem tage, und an disen zweien buochen dar an lernen wir naht unde tac alle die sache der wir bedürfen ze lîbe unde ze der sêle. Unde dâ von sô lesen wir die alten ê bî der naht ze met-tîn; sô lesen wir die niuwen ê bî dem tage. [...] Wan iu leien des himel-rîches als nôt ist als uns pfaffen, sô hât iu der almehtige got also wol zwei buoch geben als uns pfaffen an unsern buochen. Wan iu hât der almehtige got wunder unde wunder dran geschriben. Daz eht ir sie kündet lesen, sô möhtet ir dran lesen alle die sache unde lernen daz iu nôt ist ze lîbe unde ze sêle. Daz eine ist der himel; dar an sult ir lernen bî der naht. Sô ist diu erde daz ander; dar an sult ir lernen unde lesen bî dem tage, ob ir kundet lesen. Wan iu hât der almehtige got sô vil wonders an diu buoch geschriben, daz ez nieman ertrahten kan; wan allez daz got in himelrîche und in ertrîche hât geschaffen, daz hât er allez dem menschen ze dienste unde ze nutze geschaffen, iemer einhalb zuo dem lîbe und anderhalb zuo der sêle. [...] Wan ez erkante der guote sant Bernhart vil wol, der lernte gar vil wîser lêre an den sternen und an den buomen. Und alsô sülh wir lernen an dem himel des nahtes, an den sternen. (505,27–506,27)

Auch hier wird differenziert zwischen Laien und Klerus. Eine ‚Kunst des Lesens‘ kann in der volkssprachlichen Lesepredigt insofern Sinn machen, als es hier darum geht, daß die Unkenntnis des Lateinischen den Laien keinerlei Nachteile bringe. Beide Lesende, solche, die mittels Buchstaben, und solche die mittels der Natur oder anhand von Bilder lernen, müssen Techniken der Auslegung beherrschen. So steht die

⁵⁴¹ Im Zusammenhang mit dem Buch des Himmels breitet der Prediger sogar zuweilen astronomische Kenntnisse aus. So zum Beispiel in der – sonst nur von David her gewohnten – von Licht- und Sonnenmetaphorik durchzogenen Predigt PS 25. Insbesondere auf S. 392 f. werden die Drehung des Himmels und die Antipoden sehr anschaulich erklärt. Die Predigt ist abhängig von Serm. Spec. 1, ‚drei Dinge welche den Anblick der Sonne hindern‘. Vgl. Jakob, die lat. Reden, 138.

Dunkelheit des Zeitalters *ante legem* / *sub lege* der Helligkeit des Zeitalters *sub gratia* gegenüber.

Im weiteren Verlauf der Predigt geht es darum, gegen eine nichtorthodoxe Vorstellung von Astrologie und Prädestination zu argumentieren. So wird ausgeführt, daß die Sterne zwar Kraft über Lebewesen⁵⁴² hätten, über die Willensfreiheit des Menschen gebiete neben dem Menschen selbst nur Gott allein, und nicht etwa die Natur:

Unde daz dinc, dâ nieman gewalt über hât danne got alleine, daz ist frîu willekür: dâ hat (!) nieman deheinen gewalt über wan der mensche alleine unde der almehtige got. Der hât ez aber an den menschen gelân: der tuo übel oder wol, daz hât got an iuch verlâzen. Got der gebe iu durch sîne güete daz ir daz wæger tuot. Ich gibe iu den wunsch unde daz gebet, got der gebe iu den willen unde den muot, daz ir daz guote müezet tuon unde daz übel lâzen. (507,3–10)

Erneut wird Bernhard zitiert; am Himmel könne man zahlreiche Lesungen („letze“) finden, von denen der Prediger den „leien, ungelêrten liuten“ (507,14) nun eine halten wolle. Der Prediger verwendet im folgenden allerdings nicht die Kosmologie, sondern bezieht sich auf Physiognomie sowie Symptome des Körpers, die auf Tugenden und Untugenden verweisen.

„Ir sult hiute an iu selben lernen. Wan alliu dinc diu wir von gote an unserm eigenen lîbe haben, diu hât uns got ze guote unde ze nutze geschaffen, iemer einhalp zuo dem lîbe und anderhalp an der sêle.“ (507,17–20) Der Prediger zitiert namentlich Anselm von Canterbury (507,26): Gegen den Sündenfall helfen zwei Arzneien, für Leib und Seele. Der Priester habe dabei die Funktion eines Seelenarztes inne (513,4). Im folgenden werden körperliche Symptome aufgezählt, die in Korrelation zu Todsünden des jeweiligen ‚Patienten‘ stehen.⁵⁴³

⁵⁴² Aufgezählt werden an dieser Stelle Vögel, Fische, Waldtiere etc., wie im ‚Schwabenspiegel‘-Vorwort a.

⁵⁴³ (1) Der Kranke kehrt sich gegen die Wand (513,37): Neid und Hass; (2) Augen treten heraus (514,10): Unkeuschheit; (3) gelbe, kalte Ohren (514,23): ungerne Messe und Predigten hören (Trägheit); (4) Achseln auf und ab ziehen mit dem Atem (514,38): Hoffart; (5) Mund ist von geringer Ausdehnung (mhd. *kurz*) und weist geschürzte Lippen auf (515,9): Paternoster und Ave Maria vernachlässigen (Trägheit); (6) zerfahrene (verdrehte) Zunge (515,20): Betrug, üble Nachrede, Spott, Schelten, Fluchen, Meineide etc.; Verweis auf Judas; (7) gelbe, wackelnde Zähne (515,28): Völlerei; (8) hin und her werfen der Arme (515,38): Hoffart, Unkeuschheit, Mord, Tanz etc.; (9) schwarze Hände und Nägel (516,7): ungerne Almosen geben (Habgier); (10) Beine anwinkeln und wieder ausstrecken (516,34): ungerne zur Kirche, zu Predigten und Ablässen gehen, ungerne Kranke besuchen (Trägheit); (11) kalte Füße (517,3): Trägheit am Gottesdienst, erkaltet in bezug auf Gottesliebe; (12) von denjenigen, die gegen den hl. Geist gesündigt haben, darf nicht geredet werden (517,30–518,8): Gegen Ausatz, Fallsucht, Koma können selbst die ärztlichen Autoritäten des Mittelalters, „Ypocras, Galênus, Constantînus, Avicennâ, Macer, Bartholomêus“, nichts ausrichten. (517,26–518,17); Insbesondere der Habgierige (518,37–519,21) ist nicht heilbar an seiner Sucht („dîn suht ist ein suht ob allen sühten“, 519,1 f.). Auch in PS 8 verweist ‚Aussätzigkeit‘ an Kopf, Bart und Scheitel auf die Todsünden, gleiches wird in der ebenso extravaganten (unauthentischen) Freiburger Predigt (Fa, fol. 2ra–3va) zur Sprache gebracht. (Vgl. Casutt, Die Beziehungen einer Freiburger Handschrift, 244 f. Ferner in RdS,

Die Predigt stellt einen Zusammenhang von Symptomen der Sünde und dem Himmelsbuch her: „Nû seht, wie an manigen enden iu ungelêrten liuten unser herre geschriben hât an den himel und an die erde alle die sache, der uns nôt ist zem lîbe und ze der sêle [...]“ (517,12–14). Dies diente nur zur Argumentation, daß die Sterne keine Macht über die Willensfreiheit hätten und die am Körper sichtbaren Sünden gebüßt werden müßten. Der Sünden katalog sagt nicht viel darüber aus, was dem Prediger der damaligen Zeit wichtig erschien: Neben den üblichen (Tod-)Sünden wird Aberglauben/Ketzerei und Habgier besondere Beachtung geschenkt, Hoffart wird zweimal genannt. Dreimal gar wird auf Messe und Predigten hören Wert gelegt, das Beten von Paternoster und Ave Maria, Almosen geben, Kranke besuchen. Liturgie und christliche Lebensführung werden also als besonders wichtig hervorgehoben und die Sünde der Trägheit verurteilt.

Nicht nur die Sünden, sondern auch, daß der Mensch von Gott erschaffen ist, und nicht etwa vom Teufel, wie die Ketzer behaupten, stehen dem Menschen buchstäblich ins Gesicht geschrieben. So liest der Prediger in PS 25 Gottes Handschrift in der Physiognomie des menschlichen Antlitz:

Diu zwei ougen daz sint zwei O. Ein H daz ist niht ein rehter buochstabe, ez hilfet niuwan den andern: als HOMO mit dem H daz spricht mensche. Sô sint diu zwei ougen unde die brâwen dar obe gewelbet unde diu nase dâ zwischen abe her: daz ist ein M, schône mit drin stebelînen. Sô ist daz ôre ein D, schône gezirkelt unde geflôrieret. Sô sint diu naselôcher unde daz undertât schône geschaffen reht alse ein kriechsch E, schône gezirkelt unde geflôrieret. Sô ist der munt ein I, schône gezieret unde geflôrieret. Nû seht, ir reinen kristenliute, wie tugentlîche er iuch mit disen sehs buochstaben gezieret hât, daz ir sîn eigen sît unde daz er iuch geschaffen hât! Nû sult ir mir lesen ein O und ein M und aber ein O zesamen: sô spricht ez HOMO. Sô leset mir ouch ein D und ein E und ein I zesamen: sô spricht ez DEI. HOMO DEI, gotes mensche, gotes mensche! Ketzer, dû liugest! (404,22–37)

Hier klingt die Lehre von der Gottesebendlichkeit an (*Homo imago Dei*, vgl. Col 1,15).⁵⁴⁴ Diese ist nach dem Urteil des Predigers, dem Menschen direkt aus dem Antlitz ablesbar.

Serm. 7. Vgl. auch Jakob, die lateinischen Reden, 140 f). Kennzeichen des nahenden Todes an Gesicht, Augen, Nase, Ohren, Zunge, Zähnen, Atem, Schweiß werden hier auf Häresie, geistige Trägheit, Habgier, Versündigung gegen den heiligen Geist bezogen.

⁵⁴⁴ Vgl. auch *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, III, 1, Cap. 1, Art. 1. Vgl. ferner das *Lexique saint Bonaventure*, Art. ‚imago‘, 85.

In den genannten Textstellen werden über die Metapher vom ‚Buch der Welt‘ zahlreiche Bezüge zur Selbsterkenntnis des einzelnen hergestellt. Die Lesbarkeit der Welt und der menschlichen Symptome sowie der Physiognomie verweisen hauptsächlich auf Tugenden und Sündhaftigkeit. Hervorgehoben wird immerzu, daß allein Buchgelehrsamkeit weder zum Führen eines guten Lebens noch zur Erkenntnis des Selbst anleite.

Während bisher Metaphern genannt wurden, die kosmologischer oder physiognomischer Art waren, wird im folgenden deutlich, daß vor allem bei David von Augsburg und den Texten des ‚Baumgartens‘, aber auch bei Berthold, darüber hinaus ein anderer Schwerpunkt erkennbar ist. Vor allem in den davidischen Texten wird Metaphorik verwendet, die versucht, einen engen Zusammenhang von Gottes- und Selbsterkenntnis herzustellen.

4.3 Korrelative Gottes- und Selbsterkenntnis (die Spiegel-Metapher)

Bonaventura sah sehr bald das Problem, daß die franziskanischen Ideale mit dem Aussterben der ersten Generation von Brüdern verblassen würden. Denn die inneren Tugenden zeigten sich nachfolgenden Franziskanern nicht äußerlich.⁵⁴⁵ Dies gilt umso mehr im umgekehrten Fall: Äußerlich sich vorbildlich gebärdende Mitbrüder konnten innerlich eine korrekte Einstellung vermissen lassen. Es genügte nicht, den Ordenshabit anzulegen, sondern das Ziel war die *mentis reformatio*⁵⁴⁶, die Wandlung des inneren Habitus. Diese Kritik ist der entscheidende Anlaß für die Entstehung dieser volkssprachlichen geistlichen Literatur, insbesondere mit Blick auf den Dritten Orden der Minoriten. Auch David von Augsburg sieht dieses Problem in seinem lateinischen Traktatwerk:

Wenn auch heutzutage sehr vielen das Verständnis hierfür abgeht, wenn sie auch gar kein Verlangen danach tragen und keine Mühe darauf verwenden, ja wenn sie gar nicht daran glauben und darum bei anderen den Geist der Andacht verhöhnen und verfolgen: Es bleibt dennoch wahr, daß jeder Orden ohne Saft ist und unvollkommen und dem Ruin unheimlich

⁵⁴⁵ Vgl. Gilson, Bonaventura, 80. Schon die Frage, ob deutsche Franziskaner überhaupt Kenntnisse vom Leben ihres Ordengründers hatten, ist nicht einfach zu beantworten. Stöckerl, 61, hält diese Kenntnisse für minimal. Nur wenige Stellen innerhalb des Augsburger/Regensburger Prosa-Korpus beziehen sich überhaupt auf Franz von Assisi. Für die Klosterpredigten hat Richter Anklänge an die Vita des Thomas von Celano im Apparat der Edition verzeichnet, was zumindest die Kenntnis dieser Schrift bei den oberdeutschen Franziskanern für das ausgehende 13. Jahrhundert wahrscheinlich macht.

⁵⁴⁶ David von Augsburg, De comp. III (VII proc.), Cap. XXIX, 1. Stöckerl, 62.

nahe, der den Geist der göttlichen Süße nicht sucht, der nicht in erster Linie nach innerer Andacht und Herzensreinheit strebt. Gerade darin bezeugt am ausdrücklichsten der heilige Geist unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind [Rm 8,16]. Ein strenges Leben in körperlicher Abtötung verachten wir, als bringe es uns wenig Nutzen [vgl. I Tim 4,8]; hohe Tugendwerke üben wir nicht wie einst die Heiligen, die für ihre Brüder ihr Leben opferten [I Io 3,16] und ähnliche Großtaten verrichteten. Auch an hohen Tugenden sind wir arm; es fehlt uns der volle Gehorsam, es fehlt uns die vollkommene Geduld, die tiefe Demut und die äußerste Armut. Wenn wir all das entbehren und dazu auch dem Geist des Gebetes die letzte Stelle in unserem Leben einräumen: Können wir uns noch unseres Ordensstandes rühmen? Es bleiben noch der Name, das Ordenskleid und die Worte der hl. Schrift, die wir auch mehr in den Büchern haben und im Munde führen, als daß wir sie lieb gewinnen und danach handeln. Aber der Herr ruft uns zu: Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer sein wird als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eintreten [Mt 5,20].⁵⁴⁷

So, wie Reinheit Vorbedingung für die Erreichung des inneren Friedens ist, so ist die Reinheit auch Vorbedingung für die Schau des obersten Gutes bei Augustinus⁵⁴⁸.

Auch zu zisterziensischen Auffassungen läßt sich hier eine inhaltliche Nähe feststellen. Bei Bernhard von Clairvaux leitet die Demut den Menschen zur Wahrheit, insbesondere zur Wahrheit über sich selbst.⁵⁴⁹ Für Bernhard bedeutet dies, daß der Mensch sich bewußt wird, ein „verunstaltetes göttliches Bild“ zu sein⁵⁵⁰; sich zu demütigen bedeute, innerlich und äußerlich Einsicht in diesen Sachverhalt zu zeigen. „Die Wiederherstellung des verlorenen [sc. verunstalteten göttlichen] Bildes muß notwendig mit Selbsterkenntnis beginnen.“⁵⁵¹

David von Augsburg geht von einem zweifachen Noviziat aus: Das eine endet mit der üblichen einjährigen Probezeit und dem Geloben des Gehorsams und des Verbleibens im Kloster. Ein zweites Noviziat endet erst dann, wenn die Tugenden habitualisiert, die gute Führung des Lebens zur Gewohnheit geworden ist.⁵⁵² Somit ginge es um ein doppeltes Anlegen des Habitus (Ordenskleid und Tugenden).

⁵⁴⁷ Übersetzung von DvA, VII proc., S. 331 und Anm. durch Stöckerl, Br. David von Augsburg, 63 f.

⁵⁴⁸ Augustinus, *De Trinitate*, I. Buch, Kap. 2, Abschnitt 4. Die Stelle wird auch von Bonaventura im *Selbstgespräch* (S. 109) zitiert. Bonaventura, *Selbstgespräch der Seele*. Übertr. v. J. Hosse, Leipzig 1939, S. 109 (lat: „Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis“, *Opera Omnia*. t. VIII, Quaracchi 1898).

⁵⁴⁹ *De gradibus humilitatis*, 1,2; PL 182, c. 942; vgl. St. [eig. Étienne] Gilson, *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux*, Wittlich 1936, 113 u. Anm. 93.

⁵⁵⁰ Gilson, Bernhard, 111.

⁵⁵¹ Gilson, Bernhard, 114.

⁵⁵² DvA, De comp. I, 65 f. Stöckerl, 62 f.

Um diese innere und äußere Welt der Ordensleute zu ordnen, werden Metaphern eingeführt, die via Selbstreflexion zur Selbst- und Gotteserkenntnis hinführen sollen. Erkenntnistheorie und Ordnung der Seele gehen in dem durch Bonaventura geprägten franziskanischen Denken einher mit einer Licht- und Spiegel-Metaphorik.⁵⁵³

Kurt Flasch faßt diese franziskanische Thematik folgendermaßen:

Die Seele ist ein Spiegel der Gottheit: hat sie einmal die Umkehr aus der verkehrten Anhänglichkeit ans Sichtbare vollzogen, findet sie in sich das göttliche Licht, das jeden Menschen erleuchtet (Illuminationstheorie der Erkenntnis). Diese Metaphysik des Lichts wurde ebenso wie die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung des Willens ein Kennzeichen der Franziskanerschule. Ihre Christozentrik (im Sinne der Logos- und Ideenlehre) bestritt gegen die radikalen Aristoteliker die Autonomie des weltlichen Wissens. Doch was sie damit der Philosophie zu nehmen schien, das ersetzte sie ihr wieder als Innovationsschub, der neue Themen stellte, weit auseinanderliegende Erfahrungen integrierte und franziskanische Sensibilität mit durchdringender Kritik an aristotelisierenden Denkschemata, z. B. an der Unterbewertung des Willens, aber auch des Individuums verband. Sie verwarf den thomistischen Kompromiß. Durch ihre Kritik an dieser Art von Konkordismus schärfte sie die Unabhängigkeit des Sinns; sie kritisierte das Übergewicht der Logik in der mittelalterlichen Schulkultur: Die Logiker haben die Welt um den Verstand gebracht.⁵⁵⁴

Auch in den hier behandelten volkssprachlichen Prosatexten wird übereinstimmend mit Bonaventura Schulkultur nicht intellektualistisch, sondern christozentrisch betrachtet. Die Menschen sollen in der Schule Christi lernen und somit zu einer wahren Erkenntnis geführt werden. Der Weg dorthin führt über die Tugendübung und nicht über die Überstrapazierung des analytischen Intellekts.

Der lateinische Begriff *speculum* verweist auf *speculare*, und bei Bonaventura ist die Spiegel-Metaphorik stark verschränkt mit Gottes- und Selbsterkenntnis⁵⁵⁵. Gilson

⁵⁵³ Gilson paraphrasiert Bonaventura folgendermaßen: „Für einen Gott, der sich offenbaren und mitteilen will, ist das Dasein unvernünftiger Dinge nicht direkt gefordert; es ist aber gefordert durch das Dasein eines Zeugen wie des Menschen, der die göttliche Vollkommenheit in ihnen wie in einem Spiegel betrachten soll. Die Dinge sind also für den Menschen da, und weil der Mensch für Gott da ist, sind die Dinge indirekt auch für Gott da. Der Mensch dagegen ist nur für Gott da; zwischen Gott und dem Menschen besteht kein notwendiges Bindeglied: mithin verknüpft beide eine unmittelbare Beziehung.“ Gilson, Bonaventura, 249.

⁵⁵⁴ Flasch, Philosophisches Denken im Mittelalter, 347.

⁵⁵⁵ So z. B. im Selbstgespräch der Seele (*Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, Bonaventura Opera VIII, Quaracchi 1898): Seele als Spiegel der seligsten Dreieinigkeit, (nach der dt. Ausg. Leipzig 1939), S. 24. Ferner ebd., S. 140 f: „Meine Seele, wie sehr, glaubst du, freuen sich und frohlocken jene, die den Spiegel der Ewigkeit unaufhörlich schauen, in dem alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, was zur höchsten Glückseligkeit gehört, ganz offenbar zu sehen ist? [...] Fulgentius sagt: ‚Wie in einem Spiegel wird uns ein dreifaches Gesicht gezeigt, denn wir sehen uns selber, den Spiegel selbst und was gegenwärtig ist. Und so erkennen wir durch den Spiegel der göttlichen Klarheit Gott selbst, uns selber und die anderen Geschöpfe‘ [Anm. 240: Die dreifache Wohnung (aufgeführt unter den Werken des Augustinus), Kap. 6] / Meine Seele, was du von Natur aus zu wissen begehrt [Aristoteles, Met. I,I.], das liebe in jenem Spiegel zu schauen [...]“

drückt dies – sehr neuplatonisch-poetisch – folgendermaßen aus: „Hierarchisiert, zu Gott hingeordnet und gestreckt, bewegt sie [die christliche Seele in ihrem Vollkommenheitszustand] sich nach ihrem besonderen persönlichen Rhythmus zwischen dem ekstatischen Liebeskontakt mit Gott und der verstandesmäßigen Schau Gottes in den äußeren und inneren, ihn widerstrahlenden Spiegeln.“⁵⁵⁶

Nicht nur in der Ordensregel, sondern vor allem bei David, im ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ und in Bertholds ‚Klosterpredigten‘ wird diese Erkenntnismetapher verwendet – „in dem spiegel des goetlichen lihtes“ kann der Mensch sich selbst erkennen.⁵⁵⁷ Dieses korrelative Verhältnis von Gottes- und Selbsterkenntnis geht wiederum auf die pseudo-bernhardinischen ‚Epistola‘ Wilhelms von St. Thierry, zurück⁵⁵⁸.

Nusquam enim se melius deprehendit modus humanae imperfectionis, quam in lumine vultus Dei, in speculo divinae visionis. Ubi, in die qui est, plus et plus videns quid sibi deest, emendat indigens similitudine ejus, quicquid deliquit dissimilitudine; similitudine ei approprians, a quo longe factus est per dissimilitudinem. Et sic expressiorem visionem, expressior semper similitudo comitatur.

Wan menschlih gebrest wirt nimmer baz erkant, denne in dem spiegel der götlichen gesiht. Da erkent der mensch von tag ze tag ie baz vnd baz, waz gebresten an im ist, den er bezzern *svl* vnd wie er sih zvo got nahen svel mit der glihnisse, von dem er verre mit vnglihnvss worden ist. Vnd also, so der mensch daz lieht ie öfter siht, so er im ie glicher wirt. (Honemann, Nr. 271, S. 401)

Aus einer weiteren Stelle geht jedoch hervor, daß diese Gotteserkenntnis im Zusammenhang mit I Cor 13,12 gesehen werden muß. Die Tugendübung und Reinigung geschieht auf Erden, erst bei dem Weltgericht werden die Menschen Gott schauen.

Faciem enim Dei, hoc est cognitionem ejus quaerere, facie ad faciem quam vidit Jacob de qua etiam dicit Apostolus: Tunc cognoscam sicut et cognitus sum, nunc videmus per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem et sicuti est, hanc in hac vita quaerere semper, per innocentiam manuum et munditiam cordis, ipsa pietas est, quae sicut dicit Job cultus Dei est; quam qui non habet, in vano accepit animam suam, hoc est frustra vivit, vel omnino non vivit, dum non vivit ea vita propter quam ut in ea viveret, accepit animam suam.

⁵⁵⁶ Gilson, Bonaventura, 509.

⁵⁵⁷ David, ‚Staffeln‘, S. 70 f., Zl. 587–590; ‚Baumgarten‘, Cap. Vija, 22 f.; vgl. auch: ‚Spiegel der Tugend‘, 326,3 f.

⁵⁵⁸ Vgl. K. Ruh, David von Augsburg. Die sieben Staffeln, S. 70, Anm. 79 und Unger, Baumgarten, S. 196, nennen l. II, c. 3, n. 18; Migne PL 184, 350 A. Ich habe hier alle entsprechenden Stellen aus der Edition der ‚Epistola‘ von V. Honemann herangezogen.

Ir sÿcht gotes antlvzt, daz ist sin erkantvsse, von der sant Pavls spriht: ‚Ez kvmt noh daz zit, daz ih got erkennend wird, als er mih erkent hat. Iezv sehen wir got nivr dvrch einen spiegel vnd in einer gelihvsse. Aber nah dem iungsten tag werden wir got ansehend von antlvzt ze antlvzt, als er da ist.‘ Aber swer der mensch ist, der gotes kantvsse sÿcht, der mvz sich mit gvÿten werken vnd mit reinem herzen vben an innerkeit vnd an andaht. Vnd swer sih niht andaht flizet, der lebt reht vmb svst, swenne er niht lebt mit dem leben vnd in dem leben, dvrch daz er sin leben enphan-gen hat, daz ist in rehter andaht. (Honemann, Nr. 26, S. 300 f.)

Dieser Ansatz, Reinigung im Diesseits – Gotteserkenntnis im Jenseits, findet sich auch in dem David-Traktat V, ‚Von der Anschauung Gottes‘:

Als vil sich ein ieglich mensche mÿr lÿtert nâch dem spiegel dÿner heili-keit hie in erde, als vil wirt er dort in himelrÿche gelÿch dem liechten spie-gel dÿner gotheit. Dÿ lieber hÿrre, Jÿsu Kriste, dÿ liechter tugentspiegel, nÿ lÿter alsô hie an uns alle die vleckke, die uns daz herze hie tunkel machent daz wir dÿnes trÿstes niht wert sÿn, daz wir dich dort in dÿner gotlÿchen schoene schiere gesehen mÿezen. – [...] (363, 24–30)

Allerdings schließt diese Stelle nicht aus, daß man sich darüber hinaus auch im Dies-seits an Gott annähern und zeitweise mit ihm vereinigen könne. Die ‚Unio mystica‘ im Diesseits ist ohnehin kein dauerhafter Zustand, ein solcher kann nur im Jenseits erreicht werden.

Dieser Aspekt ist insofern sehr entscheidend, als sich daran die Frage anknüpft, ob es sich hier um aszetisches (*Übung* für eine jenseitige Vereinigung) oder um mystisches Schrifttum (zeitweise *diesseitige* Vereinigung mit Gott) handelt.⁵⁵⁹ In Davids lateini-schem Traktatwerk steht die potentielle Vereinigung mit Gott erst an allerletzter Stelle, mit viel Skepsis von Seiten des Novizenmeisters, und eine solche Vereinigung ist ohnehin nur wenigen, herausragenden Personen möglich, zu denen David sich noch nicht einmal selbst zählt.

Im ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ steht zu Beginn die Suche nach Erkenntnis im Vordergrund. Das Cap. Vij a des ‚Baumgartens‘ argumentiert, daß man mit Fleiß in der Armut der Tugend einen durch Sünde verdunkelten grundlosen Reichtum finden könne. Gott könne man in ebenso großem Maße lieben, wie man ihn erkenne. So man sich arm glaube, möge man doch Gott irgendwann erkennen:

Swer sich selben nu armen gelaubet ganzlichen vnd got gelaubet almæh-tigen vnd alrichen, der möht *got* [Fehlt in der Leithandschrift L!] erchen-*nent* werden. Swie doch sant Johannes sprichet: Deum nemo vidit vmquam [Io 1,18], so sprichet doch sant Bernhart [vgl. die oben wieder-gegebene ‚Epistola‘-Stelle]: Bi mein selbes erchanÿnisse, so chum ich ze

⁵⁵⁹ David sei kein Mystiker vertreten Lempp, Stammler und Pfeiffer – David sehen dagegen als My-stiker: Stöckerl, Hecker, Preger, Bernhart, Heerinckx und Wodke. Vgl. Einhorn, Innerlichkeit, 361 und oben Anm. 504.

gotes erchantnisse. So spricht er an einer andern stat, daz sich der mensch niht erchennen muge wan in dem spiegel des götlichen lihtes. [„Baumgarten“, Cap. Vija, Z. 18–23]

Diese „Baumgarten“-Stelle zeigt Parallelen zur oben zitierten „Epistola“-Passage. Im Unterschied zu den „Briefen“ Wilhelms von St.-Thierry erwähnt der „Baumgarten“ jedoch nicht, daß „Bernhard“⁵⁶⁰ mit Paulus differenzierter vorgeht: Die Gotteserkenntnis kann auf Erden nur gleichnishaft sein. Die wirkliche Gotteserkenntnis erfolgt, bei hinreichender Reinigung, im Jenseits. Die Passage geht weiter:

An disen worten mvz ich verstan min selbes erchantnisse vnd gotes, wan ez div warheit der rehten warheit ist: Welle wir got erchennent werden, so svchen an vns selben, waz wir an vns selb sin *oder waz wir von gnaden worden sein* [nicht in L] oder waz wir *noch* werden suln, daz svchen an andern menschen, die wir tugentlicher erchennen denne wir noch worden sin. [...] [BgH, Cap. Vija, Z. 24–28]

Unger führt die Parallele zum „Spiegel der Tugend“ an (332,30–33).⁵⁶¹ Ein solches korrelatives Erkennen von Selbst und Gott wird in diesem Traktat jedoch explizit und ausschließlich Heiligen zugesprochen. Der „Baumgarten“ impliziert somit eine korrelative Gotteserkenntnis im Diesseits durch Introspektion – davon kann im lateinischen David keine Rede sein.

Analog hierzu ist das Verhältnis von Gotteserkenntnis und Gottesliebe (-minne)⁵⁶² zu sehen. Stöckerl, der bei seinen Nachweisen immer in erster Linie bemüht ist, die lateinischen Traktate anzuführen, zeigt nur Parallelen in den deutschen Traktaten an, was schon darauf hinweist, daß diese Inhalte in *De compositione* nicht ausgeführt werden.

So konstatiert Lempp, 43 f., daß bei David von Augsburg die praktischen Lehren im Vordergrund stünden und die Mystik nur „als Spitze“ hinzugegeben sei. Das ist insofern richtig, als sich die lateinischsprachigen mystischen Stellen bei David fast ausschließlich am Ende des dritten Teils des Traktatwerkes, in den „Septem processibus“ (Cap. LXIII–LXIX) finden lassen, umgeben von Warnungen und skeptischen Urteilen:

Dicto de illis, quae ad affectum specialius spectant, videndum breviter de his, quae in spiritualibus experienciis magis pertinent ad *intellectum*, ut sunt revelationes secretorum et visiones vel imaginariae demonstrationes, in quibus quidam de veritate aliquando erudiuntur, et plurimi deluduntur.

⁵⁶⁰ Die „Epistola“ galten im Mittelalter als Schrift Bernhards von Clairvaux.

⁵⁶¹ Unger, Baumgarten, S. 196, Anm. 6.

⁵⁶² Unger, Baumgarten, S. 195 Anm. 3, weist auf folgende Stellen bei David von Augsburg hin: „Vier Fittige“ (357,13 f; 361,3–5); „Erk. d. Wahrheit“ (364, 10–12), Stöckerl, S. 267 u. Anm. 1, schreibt darüber hinaus das „Baumgarten“-Cap. Vija a David zu, vgl. zu diesen Zuschreibungen den Anhang A.i.1 und i.3.

His autem tanto minus immorandum est, quanto minor est in talibus profectus, etiam cum vera sunt, licet a rudibus et spiritualium charismatum ignaris magnae sanctitatis et sapientiae virtus in huiusmodi consistere aestimatur. (De comp. III, proc. VII, Cap. LXVI, 1, p. 355 f.)⁵⁶³

Auch an dieser Stelle werden Offenbarungen skeptisch gesehen und in den Bereich der Heiligkeit gerückt. Hier zeigt sich auch, daß die Unterscheidung von Aszese und Mystik für den lateinischen David von Augsburg unzureichend ist. Aszese ist nicht auf Tugendübung konzentriert und Mystik allein auf diesseitige Erkenntnis von und Verschmelzung mit Gott, sondern beide Aspekte bauen seit Augustinus, Dionysius, Bernhard und Bonaventura aufeinander auf. So ist auf dem Wege der Annäherung Gottes die Aszese entscheidende Vorbedingung für die mystische Schau, die *transformatio in Deum*. Letztere bleibt aber im allgemeinen herausragenden Persönlichkeiten wie Franziskus vorbehalten.

Die Differenz von Wille und Verstand ist entscheidend – der Fokus der lateinischsprachigen franziskanischen Literatur ist ganz klar darauf ausgerichtet, tugendhaftes Handeln einzuüben. Erst auf einem praktischen Fundament kann sich Erkenntnis entwickeln.

Das ‚Baumgarten‘-Kapitel Xxv, ‚Von den erchantvssen‘, führt die Gotteserkenntnis *in extenso* aus, und zwar bis hin zu einer dreifachen Erkenntnis der Dreifaltigkeit. Der Traktat unterscheidet die drei Erkenntnisarten leiblich, geistlich und göttlich, die in einem Analogieverhältnis zur Trinität stehen (Sohn – Hl. Geist – Vater).

Die Analogie von *Trinität* und drei Seelenvermögen über die Ebenbildlichkeit des Menschen stammt aus Augustinus‘ ‚De Trinitate‘. Bonaventura unterscheidet die Seelenvermögen Gedächtnis, Verstand und Wille. Die beiden ersten sind Erkenntnisfähigkeiten, die dritte ist eine Strebefähigkeit. Gedächtnis, Verstand, Wille stehen in innerer Proportion zur Dreifaltigkeit.⁵⁶⁴ Ein gewisser Niederschlag der Schriften Bonaventuras ist zumindest für das Cap. Xxv des ‚Baumgartens‘ nicht ausgeschlossen, da der Traktat auch die Gotteserkenntnis über das Kreatürliche (Z. 31–35) propagiert.⁵⁶⁵

⁵⁶³ Villanova, 405, übersetzt: „Nachdem wir die Uebungen behandelt haben, die sich im geistlichen Leben mehr auf den Willen beziehen, reden wir jetzt von jenen, die in den Bereich des Verstandes gehören, d. h. von den Offenbarungen der Geheimnisse, von den Visionen oder Gesichten. Hier finden nur wenige die Wahrheit, die Mehrzahl geht irre. Wir wollen uns jedoch nicht lange damit abgeben, da *viele Täuschungen* unterlaufen und auch im Falle der Echtheit wenig Fortschritt herauschaut. Ungebildete und in geistlichen Dingen Unerfahrene glauben allerdings, dass darin große Heiligkeit und Weisheit liege.“

⁵⁶⁴ Vgl. Gilson, Bonaventura, 251–253.

⁵⁶⁵ So auch Davids VI. Traktat, ‚Von der Erkenntnis der Wahrheit‘: „Doch hâstû etelîche stîge gezeiget, dâ man dîne vuoospor an kîuset der dich suoehen wil: daz sint die krêatûre alle samt.“ (367,15 f.)

Bei David gibt es eine Stelle in den ‚VII proc.‘, die drei *potentiae animae* (Seelenvermögen), auch hier analog zur Trinität, nennt: *ratio, voluntas et memoria*.⁵⁶⁶ Im deutschen David-Traktat ‚Von der Erkenntnis der Wahrheit‘ sind die zur Trinität analogen Seelenkräfte („sêle [...] drîê krefte“, 369,1): *Gehügede, verstandnüsse, minne* (369,2) – Gedächtnis, Verstand, Liebe. Im Deutschen wird also der Wille durch Liebe ersetzt, auch die Reihenfolge wird umgestellt.

Es finden sich weitere Seelenkräfte – allerdings *ohne* die Analogie zur Trinität – im lateinischen Traktatwerk Davids. So werden drei zu reformierende Vernunftkräfte mit drei *status* geistlichen Fortschritts, *initium, profectus, perfectus* eingeführt. Dies ist das eigentliche Programm von *De compositione*, wie es sich schon im Titel des Werkes finden läßt.

So in *De comp.* II, Cap. VII, p. 89:

Initium ergo reformationis est fidem catholicam firmiter credere. [...] Profectus rationis est ex illuminatione divina rationes fidei aliquatenus intellegere [...] Perfectio rationis in hac vita est per mentis excessum supra se rari et non per aenigmata corporearum similitudinum nec per ratiocinationum argumenta, sed purissima mentis intelligentia Deum in contemplatione videre.⁵⁶⁷

Im Deutschen sind die drei *status*, wie schon im Deutungsschemata-Kapitel beschrieben, weggelassen, und es werden drei Wege genannt, auf denen die Vernunft zur Erkenntnis Gottes gelange: „Diu êrste ist mit dem gelouben, diu ander mit der verstandnüsse, diu dritte in der gesichte; diu ist diu volkomeniste, dâ lît diu ganze sælekeit an.“ (‚Erk. d. Wahrh.‘ 364,8). Die drei Wege sind keine aufeinander aufbauenden Stufen mehr, sondern drei Wege, von denen der dritte als vollkommenster und Seligkeit bringender betont wird.

Als Zwischenergebnis kann festgehalten werden, daß die entsprechenden diskutierten Erkenntnisarten in den deutschen Traktaten nicht in demselben systematischen Zusammenhang stehen. Die mystischen Aspekte lassen sich zwar im lateinischen Traktatwerk finden, aber sie entstammen alle dem Ende von ‚VII proc.‘.

⁵⁶⁶ *De comp.* III, Cap. II, p. 164, und nähere Erläuterungen auf pp. 164–166, Villanova, S. 217–219. Weitere Beispiele: drei Seelenkräfte: Vernunft, Gedächtnis, Willen (*De comp.* II, Cap. V.; drei Seelenkräfte (*potentiae animae*) und Dreifaltigkeit: Verstand/Wille/Gedächtnis (*De comp.* III, Cap. II, 2., p. 164. und pp. 164–166).

⁵⁶⁷ Die Herausgeber von *De comp.* merken an: Cfr. Bonav., II. *Sent.* d. 23. a. 2. q. 3. in corp. et ad 6., III. *Sent.* d. 23. dub. 4; *Quaestio de Scientia Christi*, q. 7. circa fin. corp.; *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 2. n. 28. seq.; *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7; *Incendium amoris*, c. 3. n. 13.

Die Spiegel-Metapher in Kombination mit diesseitiger korrelativer Gottes- und Selbsterkenntnis läßt sich in dem lateinischen Werk Davids nicht in gleichem Umfang nachweisen. Jellinegg deutet auf *eine* Stelle⁵⁶⁸ hin, die die Spiegel-Metapher benutzt, Ruh⁵⁶⁹ führt eine weitere an. Diese Belege können allerdings den stärkeren Gebrauch der Spiegel-Metapher in der Volkssprache, die Ausarbeitung und vor allem die Gewichtung auf Selbsterkenntnis und Introspektion im ‚Baumgarten‘ nicht erklären.

Christus als Spiegel Gottes – analog zu Io 1,18: ‚Niemand hat Gott jemals gesehen, wir haben allenfalls Nachricht durch den Sohn‘ – kommt in den volkssprachlichen Texten häufiger vor. In *De comp.* nur einmal in I, Cap. XX, 1.

In den davidischen Traktaten werden der Herr als grenzenloser (366,28) und Maria als freudenreicher (371,25) Spiegel genannt. ‚Von der Menschwerdung Kristi‘ geht ausführlicher auf die gegenseitige Spiegelung von Vater und Sohn und auf die Verbindung dieser Beziehung mit dem Menschen ein.

Der sun was und ist des vater ein spiegel [...]: swenne er sich selben erkennen wil in sîner gotheit, sô siht er den sun an, wan sô hât er erkant alle sîne gotheit in im. Ze glîcher wîse, als dâ einer sich siht in einem spiegel, sô siht er sich selben an in dem spiegel unde erkennet sîn geschepfede und sîne schœne baz in dem glase denne hie ûzen âne den spiegel. Alsô widerglestet schœne gein schœne und schœne ûz schœne und schœne in schœne. Der vater glestet mit minne in den sun, sô liuhtet unde glestet der sun in den vater mit minne, unde von den minneglasten wirt erniuwet und ervreut und ervûllet allez daz in den niun kœren ist mit

⁵⁶⁸ Jellinegg, II (1905), 10, nennt: *De comp.* I, Cap. XX, 1. Dort wird Christus u. a. als „clarissimum speculum“ und „exemplar“ bezeichnet, der den Menschen die richtigen Wege der Tugend zu weisen von Gott auf die Erde gesandt wurde. (Dies ist dieselbe Stelle, wie die oben genannte, die am ehesten an eine ‚Tugendschule‘ denken läßt.) Deutlich werden hier die Bernhard-Anklänge vom ‚verunstalteten Bild Gottes‘: „Für alle Tugenden und für alle guten Gewohnheiten stelle dir den hellsten Spiegel und das vollkommenste Muster der ganzen Heiligkeit vor Augen, und dieses ist das Leben und Beispiel unseres Herrn Jesu Christi, des Sohnes Gottes. Deshalb ist er uns ja vom Himmel gesandt worden, um uns den Weg der Tugend zu eröffnen und zu zeigen und durch sein Beispiel uns in der Zucht zu unterweisen. Durch die Nachahmung seiner Tugenden sollen wir ihm nach Möglichkeit wieder ähnlich werden, wie wir ja schon von Natur aus nach seinem Ebenbild geschaffen sind. Durch die Sünde hatten wir dann freilich sein Bild in uns bemakelt. Je mehr sich ihm einer in der Nachahmung seiner Tugenden gleichförmig zu machen strebt, um so näher und ähnlicher wird er ihm auch im himmlischen Vaterland in Lohn und Seligkeit werden. Mache dir daher in deinem Herzen ein Bild von seinen Sitten und Handlungen.“ (Villanova, 31 f.) – „In omnibus virtutibus et bonis moribus propone tibi semper clarissimum speculum et totius sanctitatis perfectissimum exemplar, scilicet vitam et mores Filii Dei, Domini nostri Iesu Christi, qui ad hoc nobis viam virtutum et legem disciplinae suo exemplo daret nobis et erudiret nos per semetipsum, ut sicut ad imaginem eius similitudinem per imitationem virtutum nostra possibilitate reformemur, qui eius imaginem in nobis foedavimus per peccatum. Quantum enim quisque se ei in virtutum imitatione hic conformare studuerit, tantum ei in patria in gloria et claritate propinquior et similior erit. 2. Describe igitur tibi in corde tuo mores et actus suos [...]“; *De comp.* I, Cap. XX, p. 25.

⁵⁶⁹ *De comp.* III, Cap. LVII, 4, S. 323; vgl. Ruh, Staffeln, Anm. 8. Die Stelle lautet: „Das Gebet lasse auch wie ein Spiegel den Menschen seine Fehler oder seinen Fortschritt klarer erkennen.“ (Villanova, 379) – *Oratio etiam quasi speculum clarius facit hominem agnoscere defectus suos vel profectus [...]*.

vreuden unde mit minne, unde ist doch ein ganzer blüender got. Alsô siht der sun in dem spiegel sînes vater gotheit und er erkennet sich alsô selben in der reinen lûterkeit der gotheit, unde dâ von enmohte der vater noch enwolte nie niht gewürken âne den sun. (398,10–26)

Der Konnex zum Menschen wird folgendermaßen hergestellt: „Dâ wart der lîp gebildet nâch dem sune unde diu sêle nâch dem vater: alsô tragen wir ir beider gelîchnisse.“ (399,15–17). Der Vater erkennt sich im Sohn in seiner Göttlichkeit, der Sohn in dem Vater in seiner Kreatürlichkeit. Die Menschen können ebenfalls in der Einheit und Differenz von Leib und Seele den Schein dieser Spiegel erkennen oder erahnen. Im Zuge der Behandlung des verlorenen Paradieses und der Kreuzigung Christi taucht die Frage auf, ob Gott in der Vielheit der Menschen unversehrt und ganz bestehen bleibt (403,1–3). Die Antwort wird vermittels eines Gleichnisses („gelîchnisse“, 403,6 f.) gegeben:

Dâ nim einen spiegel, dem daz glas als breit sî als dîn zwô hende unde der ganz sî, und sich dar î alterseine: sô sihtû wan ein antlütze. Unde brich dar abe eines stückels daz als dîn nagel sî, sô sihtû aber ein ganz antlütze inne. Alsô ist, swie vil dû stücke ûz dem einen glase machest, sô sihtû in ieglichem ein antlütze unde siht in einem ganzen ouch wan ein. Sich, alsô ist got allenthalben in im selben ganzer. Nim hundert tûsent spiegelglas oder mêr danne dû immer genennen mugest, unde sich in ieglichez sunderbâr, dû siht in ieglichem ein antlütze; unde hab siu denne alle zemâle vür dich, dû siht als manic antlütze als manigez der glas ist; und ist doch ein antlütze, niht kleiner von dem andern, ez habe ein ieglich sîne ganze forme. Und wære ez danne möglich, daz dû diu gleser alliu zuo einem spiegel möhtest gemachen, sich, sô sæhestû niur ein antlütze dar inne, weder kleiner noch græzer denne ez vor gewesen wære, und alsô würden diu antlütze elliu geformet in ein geformtez antlütze. Sô ist ez gote noch möglich, der elliu dinc mac unde der im selben ie daz ganze spiegelglas sîner gotheit ist, daz er allenthalben, swar er sich gît von sîner güete in daz brôt von den worten diu uns sîn gotheit brâhte durch den munt der menscheit, belîbe in dem einem antlütze sîner magenkraft. Unde sô in vil briester geseget in manigen steten und in vil liute mit einander enpfâhent, sô enpfâhet in ieglicher mit ganzer geschepfede, reht als ein ieglichez glas sîn antlütze gänzlîchen hât in im selben sô man dar an siht; unde zwengist sammet er sich in eine forme der magenkrefte unde dâ er ouch nie ûz kom, rehte lîhet er sich unde gît sich wol allen menschen mit einander unde zerbristet doch von der menige niht, die in doch enpfâhen suln. Wie, daz merke. Wære daz möglich, daz dû als manic spiegelglas hêtest als vil menschen ûf der werlt ist, wie schiere hietestû danne als manic antlütze gemachet? Daz hietestû getân in einem ougenblicke. Wære ouch ez möglich, daz dû mit einem blicke in die spiegel möhtest gesehen, sô sæhestû als manic antlütze, als manic glas dû hietest, von der menige antlütze niht zerteilet noch zebrosten, unde hête sîn doch ein ieglich glas keinen gebresten niht. Alsô belîbet got êwiclîchen in sîner magenkrefte, unde haben wir sîn desten minner niht sô er uns sich selben gît. Swenne er sich selben uns niht geben wil von sîner güete, sô möhten wir sîn ouch niht hebben. Ze glîcher wîse: swenne dû

den spiegel niht siht, sô wære ouch dîn antlütze dar inne niht. Nû was sîn güete alsô grôz, daz er sich selben mit dem segene gap in daz brôt, daz wir in niezen hie ûf ertrîche, biz daz wir in vollekomenlîchen in der êwigen ruowe werden niezen. Dar umbe gap er sich uns unde lie sînen lîchnamen hie bî uns durch sîne grôze minne unde von sîner güete, als ich gesprochen hân. Unde swer in enpfâhet hie âne tœtliche sünde und alsô verscheidet, der ist vor gote ein lûterr [sic!] spiegel sîner gotheit, dâ er daz antlütze sîner menscheit inne siht. Unde der âne in verscheidet von sînen sünden, der ist ein spiegel des tievels wonunge. Der in aber enpfâhet in tœtlichen sünden und er alsô verscheidet, der ist ein spiegel, in deme man got morden siht. Alsô gît er sich selben des mordes schuldic den er an gote begangen hât; und als ofte er in enpfangen hât in tœtlichen sünden, verscheidet er âne riuwe und âne bîhte, er ist als manic mordes schuldic gein gote, unde die siht man an im. (403,7–404,19)

Dieser für unser Textkorpus ungewohnt ‚theologische‘ Traktatabschnitt mündet in praktischen Gedanken zur Kommunion. Die Gewährleistung der Gnadengabe durch den Leib Christi (die Hostie) wird hier erläutert, nicht etwa das Mysterium der Trinität. Die Spiegel-Metapher ist das ideale Medium, die Weitergabe des Opfers Christi zu transportieren. Für diesen Traktatabschnitt ist keine Vorlage bekannt. Der Ausschnitt beweist, daß die Bearbeiter von Davids Werk sowohl sprachlich als auch inhaltlich einige Aspekte hinzugefügt haben. Offenbar war die Spiegel-Metapher im lateinischen Werk nicht zwingend erforderlich, jedoch in Volkssprache wird sie ausführlich zur Argumentation und zur sprachlichen Aufwertung herangezogen.

Die folgenden Passagen zur Spiegel-Metaphorik beziehen sich ausschließlich auf die Selbsterkenntnis. Am ausführlichsten wird die Spiegel-Thematik in den ‚Sieben Staffeln des Gebetes‘ für das geistliche Leben behandelt. Hier stellt sie eine weltliche Art der apokalyptischen Seelen-Waage dar, zur täglichen Überprüfung des ‚geistlichen Gewichtes‘.

Dv̄ dritte fache ist, wan in deme gebette luterlicher erkennt der geistliche mensche, ob er vf nimet oder abe nimit, alfe in eime spiegel, der zeigt was an ime schônes si oder vnshônis. Moyses der machte ein twach vas [[Waschschüssel]] von spiegelen den vrowen, die ze dem gottis huise wneten [[Ex 38,8]]. Dife vrowen sint die heiligen felen [[...]] *Ir spiegel sint* ir andehtiges gebet, dar inne si sich erfehent vnd erkennen. Von den selben spiegelen fällen wir vns ein twach vas machen, da wir vnf inne reinigen von den vrecken der vntugenden, [die wir an vnf irkennen, si sin groz oder kleine]. (Staffeln, Zl. 39–52)

In Exodus 35 ff. errichtet Moses das Heiligtum und läßt unter anderem ein Becken aus kupfernen Spiegeln der diensttuenden Frauen anfertigen. Der David-Traktat interpretiert umgekehrt geistige Spiegel (Gebet und Reflexion) als ‚Waschbecken‘, welche dazu geeignet seien, sich von Unreinheiten der Untugenden zu säubern. Kor-

relativ sind Gottes- und Selbsterkenntnis insofern, als man Gott nur erkennen kann, wenn man sich zuvor gereinigt hat. Je reiner der Spiegel, umso größer die Erkenntnis Gottes bzw. seines Sohnes.

Zwar hat die Stelle eine Vorlage im lateinischen Werk Davids,⁵⁷⁰ doch ist sie im volkssprachlichen Traktat sehr viel weiter ausgeführt und ausgeschmückt worden. Im deutschsprachigen David können wir folglich eine Vervielfältigung dieser Erkenntnismetapher feststellen.

Auch im ‚Baumgarten‘ wird im Rahmen thematisierter Selbsterkenntnis gerne die Spiegel-Metapher benutzt. Cap. Lxxxvj ermahnt, auf äußere Kleider und Armut zu achten sowie auf die Körperöffnungen, wie etwa den Mund. Ihre Sünden sollen die Adressaten vor Augen haben wie einen Spiegel. Vorbildliche Menschen können, so Cap. Cxlij, dagegen den anderen ein Spiegel der ‚Gerechtigkeit‘ sein: „ez ist wol billich, daz si vor den andern in dem himelreich schinen, di vor andern schinent auf ertrich mit den tugenden; der leben ist den andern ein spiegel der gerehticheit gewesen. (5–7)“. Nach Cap. Clxxv (4–6) soll man seine Lebensführung mit der Christi vergleichen: „Daz nim in din herze zeinem spiegel vnd ersich din leben in dem sinen, wie glich dv im sist mit diner gedult vnd demv̄t, mit diner arbeit.“ (4–6) Auch in der deutschen Klarissenregel soll man sich selbst in der Vorbildlichkeit der Regel wie in einem Spiegel betrachten: „Daz ir uch aber. in dirre regel. oder forme (Vorbild) als in einem spigel muget ersehen ...“ (§ 26).

Die Spiegel-Metapher taucht nicht nur in davidischen Traktaten auf. In der Berthold-Predigt PS 29, aber auch an anderen Stellen, gibt es immer wieder traktathafte Einschübe, die sehr stark an die volkssprachliche David-Überlieferung und sogar an die lateinischen Vorlagen erinnern. Predigt 29, ‚Wie man die werlt in zwelfiu teilt‘, problematisiert in zwei fingierten Redeeinschüben die Innen/außen-Thematik:

‚Bruoder Berhtolt, sô lange daz ez unnütze ist, daz ich alsô gebeten mac mit dem herzen anderswâ unde mit den gedenken, sô wil ich als mære ungebetet sîn, danne daz ich den munt alsô ûf unde nider ber.‘ Niht, niht! [...] (467,29–32)

‚Bruoder Berhtolt, nû hæte ich grôze andâht gerne unde grôze liebe ze gote: nû wil ez mir leider an dem herzen niht blîben als ich gerne sæhe.‘ (468, 10–12)

⁵⁷⁰ Diese Stelle wird man in De comp. III, Cap. LVII, 4, p. 323 wiedererkennen, wo es heißt: „Oratio etiam quasi speculum clarius facit hominem agnoscere defectus suos vel profectus.“ Vgl. Ruh, Staffeln, Anm. 8.

Darauf antwortet der Prediger mit der Spiegel-Metapher und mit traktathaften Introspektionsmotiven:

Dâ solt dû an die grôze liebe und an die grôze minne gedenken, die got an dir getân hât, daz er dich geschaffen hât unde dich nâch im selben gebildet hât unde dich von dem êwigen tôde erlöst hât unde dir alliu dinc ze nutze unde ze dienste geschaffen hât. Hefte daz niht, sô gedenke an sîne manicvalten martel, die er eht durch dînen willen erliten hât, unde gedenke, wie er an dem frônen kriuze enstuont. Daz lâz alle zît einen spiegel sîn dîns herzen swâ dû bist unde gedenke an die brœdekeit dîns herzen unde dîns lîbes. Swenne dû gerne andâht haben wilt, sô gedenke rehte wannen dû komen bist unde wer dû iezuo und iemittunt bist unde war zuo dû in kurzen zîten werden muost. Mit sô getânen gedenken soltû andâht suoehen. (468,13–25)

Der vorletzte Satz erinnert an den Anfang der *Formula novitiorum* Davids: „[...] ad quid veneris, seu propter quid veneris. Propter quid venisti nisi solum propter Deum [...]“⁵⁷¹. Die Übersetzung dieser Stelle in Kombination mit der Passion Christi – beides Motive, die eher in einem Traktat Davids erwartet werden – in einer fingierten Volkspredigt ist ein weiteres Beispiel für Textbewegungen innerhalb dieses Korpus. Die Grenzen sind nicht einwandfrei zu ziehen. Vielmehr spricht dies dafür, daß diese sogenannten Volkspredigten eher im Kontext halbgeistlicher Kreise (insbesondere adliger Frauen) zu verorten sind. Häufig ist die Interpunktion der Edition Pfeiffers dafür verantwortlich, daß die Predigten wie fingierte Volkspredigten wirken. Ohne Interpunktion kann aus einem solchen Text leicht ein dialogisch geprägter, der Introspektion dienender Traktat werden.

In der Berthold zugeschriebenen Klosterpredigt Z 7, 68,25 f., erscheint ebenfalls die Spiegel-Metapher. Hier überrascht dies weniger als in der zuvor genannten Passage: „Swaz man z^o dem spiegel habet daz ersfchinet auch in dem spiegel“. Aber auch dieser Satz läßt sich nicht auf die mutmaßlich zugrundeliegende lateinische Religiosenpredigt 11 zurückführen. – Möglich ist, daß die deutschen ‚Klosterpredigten‘ keine einfachen Bearbeitungen der Sermones sind, sondern *nur unter Benutzung* der lateinischen Werke Bertholds, aber auch Davids, selbständig verfaßt worden sind.⁵⁷²

⁵⁷¹ David von Augsburg, *Migne PL* 184 (unter ‚S. Bernardus‘), 1189–98, hier 1189a, I. Es ist eine Kurzfassung von *De comp.*, welche auch in der sog. Berthold-Teilsammlung-Y^{III} (als David-Traktat) überliefert ist, vgl. Banta, Predigten Teilsammlung Y^{III}, 23–39.

⁵⁷² Richter, Z, 83: „Der Predigt [7] liegt Serm. ad Rel. 11 (Hoetzl S. 58–62) zugrunde. Vgl. Schönbach, WSB 153, S. 68 [...]“. Die lateinische Predigt orientiert sich an dem Zwei-Wege-Schema und den sieben Todsünden, dies ist in der sehr viel kürzeren deutschen Bearbeitung nicht (mehr) erkennbar. Zwar gibt es Elemente, die übernommen wurden (Chusi und Elimaz/Achimas), dennoch sind die interessanten Aspekte – wie die Spiegel-Metapher, fingierte Einwürfe, der Kommentar nach dem zitierten Bernhardbrief an Papst Eugenio („Sant Bernhart vnt fant Gregorivf die heten mer ze tvnne denne wir alle sampt vnd vergazzen doch ir felbs niht.“ 43–45) und die in der Wolle gefärbte Seele (70 f.) – nicht auf lateinische Vorlagen zurückführbar.

Die Spiegel-Metapher zieht sich also – abgesehen von den Rechtstexten – durch das gesamte Textkorpus. Grundsätzlich kann man eine Vervielfältigung und Ausgestaltung der Metapher in den volkssprachlichen Texten gegenüber den lateinischen Vorlagen deutlich erkennen. Die diesseitige Gotteserkenntnis wird in den volkssprachlichen davidischen Texten und im ‚Baumgarten‘ nicht wie im lateinischen David ausgeschlossen und allenfalls für eine ‚heilige‘ Elite angenommen, sondern geradezu als mögliche Erfahrung offengehalten. Die geringere ‚Strenge‘ in bezug auf die mystische Vereinigung wirft auch einen anderen Blick auf das oben diagnostizierte Weglassen der drei *status* der *incipienti* – *proficienti* – *perfecti*. Die volkssprachlichen Traktate Davids und des ‚Baumgartens‘ scheinen undifferenzierter quasi-klösterliches Erleben zu propagieren als dies im lateinischen Traktatwerk *De compositione* der Fall ist.

4.4 Individuum, Person, freier Wille

4.4.1 Zum Individualitäts- und Persönlichkeitsverständnis im 13. Jahrhundert

Lange Zeit hat Jacob Burckhardts *Kultur der Renaissance in Italien*⁵⁷³ den Blick auf die spezifischen Eigenheiten mittelalterlicher Literatur versperrt. Daß dem ‚mittelalterlichen Menschen‘ ein Verständnis der Individualität und Persönlichkeit gefehlt habe, ist zumindest für das 13. Jahrhundert nicht mehr haltbar.⁵⁷⁴

Auch eine Vorverlegung von Renaissance und ‚Entdeckung‘ des Individuums ist nicht minder problematisch. Dies zeigte die Diskussion um das Buch „The Discovery of the Individual“ von Colin Morris⁵⁷⁵, welcher den Begriff der ‚Renaissance des

⁵⁷³ J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Hg. v. W. Kaegi, Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe, Bd. V, Berlin–Leipzig 1930. Vgl. das Kapitel „Entwicklung des Individuums“, S. 95–123. Das Mittelalterbild ist stark geprägt durch die Sicht des 19. Jahrhunderts, das „Individualität“ und „Individualismus“ als Lebensweise propagierte und suchte – in mittelalterlichen Dokumenten und Monumenten allerdings vergeblich.

⁵⁷⁴ Dies konnten spätestens die Beiträge der 29. Kölner Mediaevistentagung, die sich dem Thema „Individuum und Individualität im Mittelalter“ widmeten, herausarbeiten. Vgl. A. Speer, „Individuum und Individualität im Mittelalter. Tagungsbericht über die 29. Kölner Mediaevistentagung vom 13. bis 19. September 1994“, *Bulletin de philosophie médiévale* 36 (1994), 199–205. Die Beiträge sind erschienen in dem Band: J. A. Aertsen, A. Speer (Hgg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin–New York 1996 (= *Miscellanea Mediaevalia*, 24).

⁵⁷⁵ C. Morris, *The Discovery of the Individual 1050–1200*, London 1972. C. W. Bynum konstatierte, Morris habe nicht die Entdeckung der Individualität entdeckt, sondern die Entdeckung des Selbst und der Innerlichkeit des Menschen: C. W. Bynum, „Did the Twelfth Century Discover the Individual?“, *The Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), 1–17. Morris antwortete mit: C. Morris, „Individualism in Twelfth-Century Religion. Some Further Reflections“, *ibid.* 31 (1980), 195–206. Vgl. J. A. Aertsen, ‚Einleitung‘, *Individuum und Individualität im Mittelalter*, X.

12. Jahrhunderts‘ prägte. Auch Cassirers Cusanusforschung, so umstritten sie ist und war, konnte zeigen, daß der Renaissancedenker Cusanus zugleich tief in der klösterlichen Askese- und Mystiktradition (z. B. des Klosters Tegernsee) und mittelalterlichen Kosmologie (Dionysius) verwurzelt blieb.⁵⁷⁶

In neuester Zeit hat sich insbesondere Aaron J. Gurjewitsch mit verschiedenen Beiträgen – unter Benutzung der Predigten Bertholds – auf die Suche nach der ‚Persönlichkeit‘ des mittelalterlichen Menschen begeben. Innerhalb dieses verwirrenden Spektrums von Begriffsangeboten gilt es zu differenzieren: Zumindest im 13. Jahrhundert ist bei englischen und schottischen franziskanischen Denkern – Roger Bacon († 1292), Johannes Duns Scotus († 1308), Wilhelm von Ockham (ca. 1280–1349)⁵⁷⁷ – aber auch bereits bei Bonaventura von Individualität und Personalität die Rede, nicht aber von einer mit modernen Auffassungen verwandten ‚Persönlichkeit‘. Darüber hinaus muß Personalität im Zusammenhang der theologischen Funktion in der Argumentation betrachtet werden.

Nach Étienne Gilson ist das Auftauchen der Reflexion über das Individuum dem Einfluß des Christentums zuzuschreiben. Aertsen resümiert Gilson: „Der Mensch ist, von Gott als gesonderte Individualität erschaffen und erhalten, nunmehr der Hauptdarsteller in einem Drama, in dem es um sein eigenes Geschick geht. Ein solches Individuum ist in der platonischen und aristotelischen Philosophie unbekannt.“⁵⁷⁸

Eines der entschieden andersartigen (zentralen) Elemente der Lehre Bonaventuras im Gegensatz zum Aquinaten ist die Hervorhebung der Individualität. Bonaventura lehnt die thomistische Lehre von ‚dem einzigen Intellekt für die Menschheit als Gesamtheit‘ ab, „da sie die Leugnung individueller Seelen, der Letzten Dinge und der Unsterblichkeit nach sich zieht“⁵⁷⁹.

⁵⁷⁶ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), Darmstadt 1963.

⁵⁷⁷ Vgl. Aertsen, Einleitung, XI–XIII.

⁵⁷⁸ Aertsen, Einleitung, XIV. Vgl. É. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, 217–234. Eine ähnliche Erklärung gibt nach Aertsen auch J. E. Garcia (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150–1650*, Albany, NY, 1994, 549.

⁵⁷⁹ Gilson, Bonaventura, 221; ergänzend hierzu Anm. 8: „Dieser Einwand macht auf Thomas ungeheuren Eindruck, und er sieht für die Anhänger der Ewigkeit der Welt kaum einen anderen Ausweg als die Annahme, daß die Welt so wie die unveränderlichen Körper oder die ewigen Intelligenzen immer dagewesen sei, nicht aber die vergänglichen Wesen, wie z. B. die menschliche Spezies. Vgl. *Sum. theol.*, [I, 46, 2, 1m, 2m 6m–8m (Bonaventurastellen)], ad 8m.]. Dieses letzte Argument ist für den Historiker besonders aus dem Grunde interessant, weil es uns einen gegen den Averroismus schon vollkommen gerüsteten Bonaventura zeigt, bevor noch der Streit ausbricht. [...]“ Vgl. darüber hinaus Gilson, Bonaventura, 222: „Wollte er [Aristoteles] dagegen die Möglichkeit eines wirklich Unendlichen leugnen, mußte er entweder die Sterblichkeit der Seele oder die Einheit des *Intellectus agens* oder endlich die Seelenwanderung annehmen; in jedem Falle mußte er dann zur Leugnung der Letzten Dinge und der Belohnung und Bestrafung im Jenseits kommen: „So hat dieser Irrtum einen schlim-

Die Individuation läßt sich weder allein aus der Materie noch allein aus der Form schlüssig ableiten, nach Bonaventura entsteht sie aus der *Vereinigung* von Materie und Form. Diese ist vergleichbar mit den Wachsabdrücken eines Siegels:⁵⁸⁰

[...] sie lassen auf der ursprünglich einen Wachsfläche viele Siegel erscheinen; das Siegel hätte sich ohne Wachs nicht vervielfältigen lassen, und die Teile des Wachses ließen sich nicht zählen ohne die vielen Siegelaufdrücke, die ihm die Verschiedenheit gebracht haben. Will man die Untersuchung noch weiter vortreiben und bestimmen, welches die Hauptursache für die Individuation ist – die Form, die „vereinzelt“, oder die Materie, welche die Zahl empfängt –, so lautet die Antwort: ein Individuum ist „dieses etwas“ (*hoc aliquid*). Es ist *dieses*, das heißt ein Einzelwesen mit einer bestimmten Stellung in Zeit und Raum – das verdankt es seiner Materie; aber es ist auch *etwas*, das heißt eine definierbare und als von andern Wesenheiten spezifisch verschieden erfaßbare Wesenheit – das verdankt es seiner Form. Der Materie verdankt die Form das Dasein, weil sie nicht getrennt existieren kann; der Form verdankt die Materie ihren Akt, der ihre Unbestimmtheit begrenzt und sie zur Wirklichkeit bringt, sie aktualisiert: das geschaffene Individuum entstammt also der Verbindung dieser beiden Prinzipien [II Sent. 3, 1, 2, 3 Concl., t. II p. 109–110; II Sent. 18, 1, 3 Concl. ratio 1, t. II p. 441]. Diesen logischen Schluß erzwang Bonaventuras ständige Sorge, dem Individuum als solchem das Höchstmaß an Auszeichnung und Festigkeit zu sichern. Durch Gleichsetzung der Individualität mit der Substanz ordnet er ihr die Akzidenzien der Zeit und des Ortes unter, aus denen man sie ableiten wollte. Die christlichen Seelen nehmen ebensowenig wie die Engelnaturen mit einer akzidentellen Individualität vorlieb, die ein strenger Aristotelismus ihnen zubilligt: Christus ist nicht gestorben, um die Art zu erlösen! Der Christus Bonaventuras könnte mit dem Christus Pascals sprechen: „In meinem Todeskampf dachte ich an dich; diese Blutstropfen habe ich für dich vergossen“.⁵⁸¹

Diese Sicht auf das Individuum kann man als eine weitere Basis des franziskanischen Denkens und Handelns bezeichnen, die es ermöglicht, den Menschen konkret in Predigt oder mittels Traktat als moralisches Einzelwesen anzusprechen. Die in diesem Zusammenhang benutzte Siegelmetapher ist in der sogenannten ‚mystischen‘ Literatur häufig anzutreffen, wie man anhand der Sammlung von Lüers leicht überprüfen kann. Das „in(ge)sigel“ ist auch in den deutschen Bearbeitungen Davids von Augsburg und Bertholds von Regensburg häufig präsent.

men Anfang und das schlimmste Ende“ (*Unde iste error et malum habet initium et pessimum finem*). Damit kündigt sich bereits in diesen Zeilen der Bannstrahl des *Hexa• meron* an. Im Jahre 1273 ist Bonaventura über die Personen und ihre Verantwortlichkeit besser unterrichtet: jetzt sieht er in der Stellungnahme des Aristoteles keine lobenswerte Folgerichtigkeit mehr, sondern blinde Verbohrtheit im Irrtum; [...]“

⁵⁸⁰ Vgl. Gilson, Bonaventura, 281.

⁵⁸¹ Gilson, Bonaventura, 281 f.

Individualität als solche ist nach Bonaventura noch nichts spezifisch Menschliches, allen existierenden Wesen wird Individualität gleichermaßen zugesprochen. Gott, die Engel und der Mensch als vernunftbegabtes Wesen sind darüber hinaus *Personen*. Die Personalität ist somit das Merkmal, das den Menschen aus der (irdischen) Schöpfung heraushebt und adelt, seine Würde ausmacht. Diese Würde ist der Substanz eingepreßt⁵⁸²:

„Personalis autem discretio dicit singularitatem et dignitatem. In quantum dicit singularitatem, hoc dicit ex ipsa conjunctione principiorum ex quibus resultat ipsum quod est. Sed dignitatem dicit principaliter ratione formae, et sic patet, unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, sive in hominibus sive in Angelis“.

[Die persönliche Unterscheidung aber besagt Einzigkeit (wie die Individualität) und Würde (das fügt sie zur einfachen Individualität hinzu). Insofern sie Einzigkeit besagt, besagt sie das aus der Verbindung der Prinzipien, denen das, was sie ist, entstammt. Würde hingegen besagt sie vornehmlich auf Grund der Form; und so ist klar, woher die persönliche Unterscheidung ursprünglich kommt – bei den Geschöpfen wohlgeordnet, den Menschen so gut wie den Engeln].⁵⁸³

Das Person-Sein ist nicht nur nicht auf Gott bzw. die Trinität beschränkt, sondern der Mensch weist dieses Person-Sein auf durch seine Gottesebenbildlichkeit und qua Analogie der drei göttlichen Personen mit den drei Seelenvermögen.⁵⁸⁴ Letzteres führte schon Augustinus in ‚De Trinitate‘ aus.

Die Gottesebenbildlichkeit ist wiederum ein Aspekt, der den Menschen vom Tier unterscheidet, Engel hingegen sind vollkommener Bilder Gottes. Die menschliche Seele als Bild Gottes kann stark verblassen⁵⁸⁵, oder wie Bernhard konstatierte, in ein „viehhaftes Jammerbild“ (Gilson) verwandelt werden: „[...] aut si peccaverit anima, mutatur miserabiliter, jumentis insipientibus [eher: ‚törichtes Lasttier‘, D. M.] similita“.⁵⁸⁶

Die Seele ist auf Gott hingeordnet und vorbereitet. Die drei wesentlichen Seelenvermögen – Gedächtnis, Verstand und Wille –, also zwei Erkenntnisfähigkeiten und eine Strebefähigkeit, stehen in innerer Proportion zur Dreifaltigkeit.⁵⁸⁷ Durch Gnadeneinfluß kann aus der Seele ein Tempel oder die ‚Braut Gottes‘ werden.

⁵⁸² Vgl. Gilson, Bonaventura, 282 f.

⁵⁸³ Bonaventura, *II Sent.* 3, 1, 2, 3 Concl., t. II p. 110. Übersetzt und zitiert nach Gilson, Bonaventura, 282, Anm. 28.

⁵⁸⁴ Vgl. Gilson, Bonaventura, 251.

⁵⁸⁵ Vgl. Gilson, Bonaventura, 252 f.

⁵⁸⁶ Bernhard, *In Annunt. B. Mariae Virg.*, sermo 1,7; Migne, *PL* 183, 386. Zitiert nach: Gilson, Bernhard, 84, Anm. 45.

⁵⁸⁷ Vgl. Gilson, Bonaventura, 252 und 253.

Bernhard im Anschluß an Augustinus „verlegt das Bild Gottes in die Mens, den Geist des Menschen“⁵⁸⁸, während Augustinus dieses Bild in der Verstandeserkenntnis findet, situiert Bernhard es jedoch im Willen und in die Freiheit.

Gott schuf den Menschen, um ihn seiner Glückseligkeit zuzugesellen. Unsere ganze Geschichte beginnt mit dieser freien Entscheidung Gottes. Um nun aber glücklich sein zu können, müssen wir genießen können – „frui“; um genießen zu können, müssen wir einen Willen haben; der Wille genießt jedoch nur dann, wenn er seinen Gegenstand durch einen Akt der Zustimmung ergreift: Zustimmung heißt frei sein. Als darum Gott den Menschen schuf, um ihn seiner Glückseligkeit zuzugesellen, erschuf er den Menschen mit einem freien Willen. Und gerade wegen dieser Freiheit ist der Mensch ein adeliges Geschöpf, zum Bilde Gottes geschaffen und fähig, in Gemeinschaft mit ihm zu leben.⁵⁸⁹

Die Lehre vom freien Willen (*liberum arbitrium*) ist bei Bonaventura ganz ähnlich der Bernhards gehalten.⁵⁹⁰ Hinzu kommt die Diskussion zwischen Franziskanern und Dominikanern über den Vorrang, bzw. den größeren Adel von Wille oder Vernunft / Erkennen, die etwa zeitgleich zu unseren Texten bei Meister Eckhart diskutiert wird.⁵⁹¹

Das ‚*liberum arbitrium*‘ läßt sich in die Teile *liberum* (Freiheit) und *arbitrium* (Beurteilung) zerlegen, in einen Strebe- bzw. Willensakt und einen Erkenntnisakt, beide sind mit der Vernunft verbunden. Die Freiheit meint nach Bernhard Freiheit von Zwang und Notwendigkeit: „*libertas a necessitate*“ und „*libertas a coactione*“⁵⁹². Diese Freiheit von der Notwendigkeit gilt für alle vernünftigen Wesen (Gott, Engel, Mensch), sie geht weder durch die Sünde noch durch Elend und Sklaverei verloren, findet sich bei Bösen wie Guten.⁵⁹³

„Manet ergo libertas voluntatis, ubi etiam fit captivitas mentis, tam plena quidem in malis quam in bonis, sed in bonis ordinatior: tam integra quoque pro suo modo in creatura quam in Creatore, sed in illo potentior“ [Es

⁵⁸⁸ Gilson, Bernhard, 80.

⁵⁸⁹ Gilson, Bernhard, 81.

⁵⁹⁰ Vgl. Gilson, Bonaventura, 436. An dieser Stelle muß erwähnt werden, daß die Willensfreiheit in der Gnadenlehre des Augustinus eine große Rolle spielte. Augustinus hatte sich mit seinem Dialog *De libero arbitrio* und vor allem in Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus (*De gestis Pelagii*) in zahlreichen Schriften des Themas angenommen.

⁵⁹¹ Vgl. Ruh, Eckhart, 23 f. Bei Meister Eckhart in der *Paradisus-anime*-Predigt Nr. 33 (= Q 9), ‚Quasi stella matutina‘, *Meister Eckhart. Deutsche Predigten. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*, Auf der Grundlage der kritischen Werkausgabe und der Reihe „Lectura Eckhardi“ hg., übers. u. Komm. v. U. Störmer-Caysa, Stuttgart 2001 (= RUB 18117), 50–53. Hier wird der Gegensatz zum franziskanischen Denken behandelt: Ein Meister einer anderen Schule (i. e. der Franziskaner Gonsalus Hispanus, vgl. die 3. Pariser Quaestio, *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*) behauptet, der Wille sei edler als die Vernunft. Ebd., 198.

⁵⁹² Vgl. Gilson, Bernhard, 81 f.

⁵⁹³ Vgl. Gilson, Bernhard, 82 f. mit Bezug auf Bernhard, *De gratia et libero arbitrio*, IV, 9; Migne PL 182, c. 1006–1007.

bleibt demnach die Freiheit des Willens – selbst da, wo der Geist in Sklaverei gerät – bei Bösen wie bei Guten gleich vollständig, bei den Guten allerdings mehr in der Ordnung; in ihrer Art auch gleich ungeschmälert im Geschöpf wie im Schöpfer, in diesem freilich mächtiger].⁵⁹⁴

Dies nimmt Bonaventura explizit mit Berufung auf Bernhard auf:

„Liberum arbitrium in omnibus in quibus est, aequaliter se habet, sicut dicunt auctoritates Bernardi et ostendunt rationes ad hoc inductae, pro eo quod in omni in quo ponitur, simpliciter et universaliter omnem excludit coactionem. Propterea dicit Bernardus, quod ita plena est arbitrii libertas in creatura suo modo, sicut in Creatore; quod etsi non possit intelligi veraciter esse dictum de aliquo, quod dicitur per positionem, potest tamen intelligi de eo quod dicitur per omnimodam privationem“

[Der freie Wille verhält sich bei allen, in denen er ist, gleich, wie die Autoritäten Bernhards und die hierfür beigebrachten Gründe zeigen, und zwar deshalb, weil er in jedem, wo er angenommen wird, schlechthin und allgemein jeden Zwang ausschließt. Darum sagt Bernhard, die Freiheit des Willensentscheides sei auf ihre Art so vollendet im Geschöpf wie im Schöpfer; wenn dies auch nicht so verstanden werden darf, daß es im Sinne einer Bejahung gesagt worden sei, so kann es doch im Sinne einer vollständigen Verneinung verstanden werden]. II Sent. 25, 2 un. 1 Concl., t. II p. 611. „Et pro tanto dicit Bernardus, quod libertas voluntatis est ita plena suo modo in creatura sicut in Creatore, et quod in omnibus reperitur aequaliter“ [Und so sagt Bernhard, die Freiheit des Willens sei auf ihre Art so vollendet im Geschöpf wie im Schöpfer, und sie finde sich in allen in gleicher Weise vor]. Ibid. 5 p. 619.⁵⁹⁵

Freiheit von Zwang bedeutet zugleich, daß das *liberum arbitrium* – ohne direkten Zwang durch Gott – dennoch allen göttlichen, teuflischen und menschlichen Einflüssen unterworfen ist, die es ohne Nötigung beeinflussen können.⁵⁹⁶ Nur so, als Korruption des freien Willens, konnte der Sündenfall geschehen.⁵⁹⁷

Die Abgrenzung der vernünftigen gegenüber den unvernünftigen Wesen geschieht dabei häufig über Johannes Damascenus: „Sie [sc. die Tiere] werden mehr getrieben, als daß sie handeln“ (*magis aguntur quam agant*).⁵⁹⁸

Der zweite Bestandteil des Begriffes des freien Willens ist die Überlegung/ Beurteilung (*arbitrari* = beurteilen), die Vernunftfähigkeit, zwischen gerecht und ungerecht, zwischen eigenem und fremdem Eigentum unterscheiden zu können. Nur die Vernunft, genauer, eine Fähigkeit, die an der Vernunft *teilhat*, kann, da sie als einzi-

⁵⁹⁴ Bernhard, *De gratia et libero arbitrio* IV, 9, Migne, PL t. 182 col. 1006–1007. Zitat und Übersetzung nach Gilson, Bonaventura, 440, Anm. 11.

⁵⁹⁵ Gilson, Bonaventura, 440, Anm. 11. Über die Art und Weise, wie der Körper den Gebrauch unseres freien Willens beeinträchtigen kann, siehe *II Sent.* 25, 2 un. 6 Concl., t. II p. 621 bis 623.“

⁵⁹⁶ Vgl. Gilson, Bonaventura, 441 f.

⁵⁹⁷ Vgl. Gilson, Bonaventura, 467.

⁵⁹⁸ Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* II, 27 nach Gilson, Bonaventura, 436.

ges Seelenvermögen nicht mit Materie verknüpft ist, sich auf sich selbst richten, sich selbst sowie „die höchste Gerechtigkeit, aus der alle Rechtsnorm fließt“ erkennen.⁵⁹⁹ Bernhard von Clairvaux hat sich mit dem Gedanken beschäftigt, wie der Übergang von den Willenstätigkeiten zu den konkreten Werken stattfindet. Er kommt zu folgendem Ergebnis, das sich in den hier behandelten volkssprachlichen Texten als Tenor wiederfinden läßt:

Als wir die Tätigkeiten des menschlichen Willens beschrieben, stellten wir ihren Parallelismus mit den Erkenntnistätigkeiten fest; beide zwingen uns, eine letzte Bestimmung zu fordern, die den Willen zum tatsächlichen Wollen und Tun des Guten ähnlich befähigt, wie die vom Verstand gewußten Wissenschaften den Verstand zur tatsächlichen Entdeckung der Wahrheiten befähigen. Diese letzte Bestimmung des Willens heißt „Tugend“.⁶⁰⁰

Die hier verhandelten volkssprachlichen Prosatexte gehören mit zu den ersten, in denen dieser Begriff übersetzt worden ist. Kluge datiert das Erscheinen von ‚Willkür‘, im Sinne von Wahl nach eigenem Willen (‚wille‘; ‚kür‘), ins 13. Jahrhundert.⁶⁰¹

4.4.2 Die Betonung des freien Willens in den deutschen Predigten der *X-Gruppe

Die geschilderte franziskanische Ausprägung des Willens, insbesondere des *freien Willens*, wird in den als fingierte Volks- und Bußpredigten überlieferten deutschen Berthold-Texten der *X-Gruppe stark akzentuiert. Man muß aufgrund der im folgenden behandelten Stellen annehmen, daß die volkssprachlichen Predigten durch Appelle an den freien Willen in ähnlichem Maße auf die sogenannte ‚Innerlichkeit‘, Introspektion und das Gewissen einwirken können wie etwa die Traktate Davids.

Aus dem Vergleich zwischen den deutschen Texten Bertholds und Davids mit den lateinischen Vorlagen ergibt sich eine starke inhaltliche Diskrepanz. Während sich in

⁵⁹⁹ Gilson, Bonaventura, 436.

⁶⁰⁰ Gilson, Bernhard, 452.

⁶⁰¹ Lexer, Mhd. Handwörterbuch, Bd. 3, nennt unter dem Stichwort ‚willekür‘, Sp. 890 f.: „alse der mensche inne sîn willekore in sîne herzen setzet vore“; *vom glouben*, hg. i. Massmanns Ged. d. 12 Jh., Quedlinburg 1837 [= Hartmanns Rede vom Glauben / Der arme Hartmann, Hs. um 1187]. „von frîer willekür“ findet sich dagegen nach Lexer in: *Des landgrafen Ludwig's des Frommen von Thüringen Kreuzfahrt*, Hg. v. d. Hagen, Leipzig 1854 [verm. zwischen 1301–5 entstanden]. Auch die ‚Epistola‘ Wilhelms von St. Thierry kennen den freien Willen. In einer langen Passage, die allgemein den Willen behandelt, findet sich etwa folgender Satz: „Virtus est ad iudicium rationis usus liberae voluntatis (Nr. 227, 10–12)“ – „Tvgent ist ein v̇bvng des vrien willen nah dem geriht der bescheidenheit (Nr. 227, 14–16)“.

den lateinischen Predigten Bertholds kaum eine Spur von *liberum arbitrium* / *voluntas* findet, dieses zugleich in den deutschen Predigten stark hervortritt, so ist das Konzept in den deutschen David-Texten und der Berthold-*Y-Gruppe sowie im ‚Baumgarten‘ kaum zu finden. Dies mag daran liegen, daß das Konzept der Willensfreiheit für Ordensgeistliche, die sich durch die Profeß dem Willen Gottes unterwerfen, keine Rolle spielt oder ein Objekt der Bekämpfung darstellt, welches durch entsprechende Übungen eingeschränkt werden muß.

Über das Ausmaß der Benutzung des Konzeptes des *liberum arbitrium* in den lateinischen Predigten Bertholds kann wahrscheinlich endgültig erst nach ihrer Edition Auskunft gegeben werden. In den jeweiligen, als Vorlagen identifizierten Sermones der entsprechenden deutschen Predigten sind *liberum arbitrium* und *voluntatis libertas* nicht nachweisbar. Allein Strobl hat in einer Wiener Handschrift (cod. 3735) mit *Rusticani de sanctis* zumindest eine solche Stelle genannt:

Eindringlich trägt Berthold in den deutschen Predigten die Lehre vom freien Willen vor [...] (an welchen Stellen das Gleichnis vom Esel und Ochsen wörtlich wieder erscheint)⁶⁰². Auch in den lateinischen Predigten wird diese Lehre betont und mit Gleichnissen, freilich wesentlich anderen, belegt. So Bl. 11^b ‚Secundum est libertas uolontatis uel alio nomine liberum arbitrium, que uoluntatis libertas, quamdiu non delectat uel non consentit, non nocet ei uel minime nocet. Immo et multis plurimum nocet temptatio. a deo enim est nobilis et fortis libera uoluntas uel liberum arbitrium [...], quod si omnes temptationes mundi, carnales et spirituales, insuper demones homines in unum coniurauerunt, contra cum suadere aliquit possent uel de aliquo exorare, sed cogere non possent et quantum ad hoc homo ad imaginem et similitudinem dei factus est [...], qui deus exorari potest, cogi non potest [...]. Latere potest canis ad stipitem ligatus, mordere non potest nisi uelis i. e. si accesseris. Sic demon temptare potest, uincere non potest nisi uolenti. Avis laqueo capi non potest, quantumcumque aucupes insidientur, nisi uoluntarie in terram ad laqueos submittat.⁶⁰³

In einer lateinischen Meßpredigt, die Buchwald abdruckt, werden *voluntas naturalis* und *voluntas deliberativa* (überlegender Wille) unterschieden, während die deutsche Predigt von *frîer willekür* spricht.⁶⁰⁴

⁶⁰² In den deutschen Predigten Bertholds z. B. PS 2, 13,11; PS 20, 296,6. Ochse und Esel, so der Prediger, müssen im Unterschied zum Menschen den Pflug ziehen oder Säcke tragen, ob sie es gerne machen oder nicht. Der Mensch kann frei zwischen gut und böse wählen.

⁶⁰³ J. Strobl, „Ueber eine Sammlung lateinischer Predigten Bertholds von Regensburg“, *WSB phil.-hist.-Kl.* 1876 (84, H. II), S. 87–128, hier: S. 106 f. Auslassungen sind entsprechende Parallelen zu den deutschen Predigten, die Strobl in Klammern beifügt, es sind keine Auslassungen im lateinischen Text.

⁶⁰⁴ Leipzig Hs. Nr. 762, fol. 253a–257b, in: Buchwald, Meßpredigt Bertholds von Regensburg, S. 81, Zl. 34–43.

Aaron J. Gurjewitsch weist in seiner Analyse der Predigt, PS 2, ‚Von fünf Pfunden‘, auf eine Umstellung der Reihenfolge im Vergleich zur lateinischen Vorlage hin. Die Predigt PS 2, sie wurde oben schon zur Ämterlehre herangezogen, bezieht sich auf das Gleichnis von den Talenten im Matthäus-Evangelium (Mt 25,14–30). Ein Herr verreist und übergibt drei Knechten sein Vermögen. Der erste erhält fünf Talente, der zweite zwei, der dritte nur ein Talent. Die ersten beiden Knechte arbeiten mit dem Geld und vermehren es, der dritte vergräbt sein Talent in der Erde. Als der Herr zurückkommt werden die beiden Fleißigen gelobt: *Geh ein in die Freude deines Herrn!* Der dritte Knecht wird gerügt und verjagt, weil er das Talent nicht wenigstens mit ‚Bankzinsen‘ zurückerstattete. Nach einer kurzen Einleitung fungiert als Textspruch allein Mt 25,21: Das Lob des Herrn an den ersten Knecht (PS I, 11,6).

Der Prediger setzt diesen mit Alexius gleich, da die Predigt an seinem Feiertag gehalten werde (11,8 ff.). Nachdem die Taten und der Tod des Heiligen kurz berichtet wurden, schränkt Berthold die Disposition auf den einen Knecht mit den fünf Talenten ein. Die anderen beiden, denen weniger Geld anvertraut wurde, repräsentieren die ungetauften und die getauften Kinder (12,4 f.). Der Prediger will sich jedoch an die erwachsenen Leute wenden. Es folgt das übliche Gebet vor der eigentlichen Predigt (12,11).

Über die fünf Talente („funf phunde“) muß jeder einzelne dem Herrn Rechenschaft ablegen („widerreiten“). Zu diesem Zweck wurden sie „geschriben an unseriu lider“. An Händen und Füßen und an den fünf Sinnen soll jeder erinnert werden, daß sie oder er diesen Betrag zurückerstatten muß. Um das Lob des Herrn zu erlangen, soll dies für jedes Talent in zweifacher Weise geschehen (12,27–38).

Das erste Talent, „unser eigen lîp, unser eigeniu persône“, wird knapp beschrieben (12,39–13,33), das zweite und dritte wird umfangreich ausgeführt. Es wird zunächst das „amt“, der Beruf behandelt (13,34–19,5). Wie wir schon im dritten Kapitel gesehen haben, erklärt sich die Erweiterung durch die vielen Berufsgruppen, die der Prediger aufzählt. Das dritte Talent ist die Zeit, die jedem Menschen anvertraut ist (19,6–24,10). Viertens wird „dîn guot, dîn irdenisch guot“ erklärt, inwiefern man rechtens damit umzugehen habe (24,11–27,5). Dieser Teil nimmt wieder etwas weniger Platz ein. Das fünfte Talent, der christlichen Nächstenliebe vorbehalten, wird ebenso knapp behandelt wie das erste (27,6–28,9). Es folgt eine knappe Schlußformel, die die wesentlichen Aspekte zusammenfaßt (28,10–25).

In der lateinischen Vorlage RdS 18 stehen die *res temporales* am Anfang, dann folgt *ipse homo* und schließlich *tempus, officium, homo proximus*.⁶⁰⁵ Kann man von der Reihenfolge der fünf Pfunde auf ihre Bedeutung schließen? Für Gurjewitsch übernimmt die „persone“ dank ihrer Stellung am Anfang der Aufzählung in der deutschen Bearbeitung die führende Rolle der ganzen Sinnkette. Die Umstellung der Talente führe zu einer Neubedenkung des Sinnes der Darlegung: Die „persone“ werde zu ihrem konzeptuellen Mittelpunkt.⁶⁰⁶

Diese Einschätzung kann ich nicht teilen. Gurjewitsch hatte seine Informationen bezüglich der Reihenfolge Jakobs Buch über die lateinischen Sermones entnommen.⁶⁰⁷

Ein Blick in die Handschriften verrät sehr viel mehr, da lateinische Vorlage und deutsche Bearbeitung sich grundsätzlich in Länge und inhaltlicher Ausführung unterscheiden.⁶⁰⁸

Die Umstellung der Disposition mag den Absichten des Autors, Gurjewitsch, entgegengekommen sein, schließlich ist er auf der Suche nach der mittelalterlichen ‚Persönlichkeit‘. Zwar scheint dem Bearbeiter der deutschen Predigten diese Reihenfolge sinnvoller gewesen zu sein, gegen einen *konzeptuellen Mittelpunkt* spricht jedoch die Tatsache, daß die *persône* als erstes Talent der deutschen Predigt den geringsten Raum einnimmt. Viel wichtiger sind die Begriffe und Formulierungen, die in diesem knappen Abschnitt gewählt wurden und daß sie überhaupt in einem Text, der Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßt wurde, in deutscher Sprache erscheinen.

Der Prediger appelliert an jeden einzelnen in seiner körperlichen Ganzheit. Ein Satz indiziert scheinbar mit seinem Vokabular das, was seit der Neuzeit unter Individualität verstanden wird: „Daz êrste pfunt daz ist unser eigen lîp, unser eigeniu persône, wan er uns nâch im gebildet hât unde geedelt mit der frîen willekûre die er uns gegeben hât, der edele unde der frîe herre“ (PS I, 12,39–13,3).⁶⁰⁹

Davon ist im lateinischen Sermo nichts zu lesen: „Secundum est ipse homo, ut diligenter cum seipso meratur, cum anima interius, eam dilectione Dei et aliis virtutibus occupando, exterius corpus et omnia membra in bonis operibus exercendo [...]“

⁶⁰⁵ Gurjewitsch, *Das Individuum*, 202.

⁶⁰⁶ Gurjewitsch, *Das Individuum*, 203.

⁶⁰⁷ Jakob, *Die lateinischen Reden*, 153: „[In der lateinischen Predigt heißt es:] *res temporales, ipse homo, tempus, officium, homo proximus*; in der Deutschen aber: „unser eigeniu persône, dîn amt, dîn zît, dîn irdenisch guot, dîn naehster.“

⁶⁰⁸ RdS 18 (*S. Clementis. De quinque talentis*), clm 7961, 130vb–131rb. Der Sermon umfaßt zwei Spalten.

⁶⁰⁹ W. Röcke, *Vier Predigten*, 9, übersetzt diese schwierige Stelle: „Das erste Pfund, das sind wir selbst, also wir ganz persönlich. Denn unser mächtiger und freier Herr hat uns nach seinem Bild geschaffen und uns mit dem freien Willen, den er uns anvertraut hat, erhöht.“ Er umgeht das hier behandelte Problem, indem er statt Person/Persönlichkeit „wir ganz persönlich“ als Übersetzung wählt.

(RdS 18, clm 7961, fol. 131ra) Zwar findet dieser Satz auch in der deutschen Predigt ihren Niederschlag (s. u.), doch taucht weder der Personbegriff in der lateinischen Vorlage auf (sie nennt hier und im folgenden nur *membrae*) noch läßt sich die Willensfreiheit dort nachweisen. Inhaltlich weist diese lateinische Stelle Parallelen zum lateinischsprachigen David, so z. B. durch die Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen und das Ein- bzw. Ausüben guter Werke.

Daß in der deutschen Predigt die Begriffe *lîp* und *persône* als Synonyme auftauchen, ist mehr als ungewöhnlich für die Zeit, in der diese Predigt verfaßt wurde.⁶¹⁰ Das deutsche Lehnwort *persône* (von lat. *persona*) ist in dieser Bedeutung erst seit Mitte des 13. Jahrhunderts belegt.⁶¹¹ Notker hatte diesen Begriff zwar im 11. Jahrhundert schon ins Deutsche übersetzt, jedoch wurde er bei ihm noch ausschließlich als Name für die göttliche Trinität verwendet.

Auch *lîp* erscheint hier in einer neuen Verwendung. Nach BMZ bedeutet *lîp* im Mittelhochdeutschen sowohl *Leib* als auch *Leben*. Lexer ergänzt, daß dieses Wort auch geradezu ‚Person‘ bezeichnen kann. Umschreibend, mit Genitiv oder Possessivpronomen (*sein selbs lîp*) kann es mit *selbst*, *persönlich* übersetzt werden. Kluges Etymologisches Wörterbuch datiert die Bedeutung *Person* für *lîp* aber erst in die frühneuhochdeutsche Zeit. *Lîp* kann in dieser Predigt durchaus noch ‚Leben‘ bedeuten, da hier aber *lîp* direkt mit *persône* in Bezug gebracht wird, schwingt die neue Bedeutung schon mit.

Anachronistisch dagegen erscheint mir, den mhd. Begriff *persône* mit nhd. *Persönlichkeit* zu übersetzen, wie Gurjewitsch es in seinen Untersuchungen zu Bertholds Predigten getan hat:

Den Feststellungen jener Wissenschaftler zum Trotz, die der Ansicht sind, daß der Begriff *Persönlichkeit* im Mittelalter niemals verbalisiert war, finde ich für die Übersetzung des Terminus *persone* kein anderes Äquivalent als eben *Persönlichkeit*. Als Begründung für eine solche Interpretation dienen mir die Ergebnisse einer Analyse des Kontextes, in dem dieser Begriff verwendet wird.⁶¹²

Vor dem Hintergrund des vorigen Kapitels kann man konstatieren, daß keine Notwendigkeit besteht, *persône* mit ‚*Persönlichkeit*‘ zu übersetzen, wenn Person-sein und Personalität legitime Begriffe franziskanischen Denkens darstellen. Dennoch

⁶¹⁰ Richter datierte die Entstehung der X¹-Sammlung auf das Jahr 1264, s. o.

⁶¹¹ Wiesner, Notkers Interpretation des Persona-Begriffes, 17. Ders., Der Person-Begriff als sprachwiss. Problem, 58. Wiesner erläutert auch den Bedeutungswandel des lateinischen Begriffes, der eigentlich die *Maske* des Schauspielers bezeichnet, später die *göttliche Trinität* und schließlich zunehmend auch *soziale Rolle und Charakter*.

⁶¹² Gurjewitsch, Das Individuum, 205.

muß dabei berücksichtigt werden, daß die Person im 13. Jahrhundert⁶¹³ nur denkbar ist in ihrer Beziehung zu Gott. Die Person hat die freie Wahl zwischen einem Leben mit oder gegen Gott, aber niemals ohne ihn. Der Begriff Persönlichkeit impliziert ein modernes Selbstverständnis des Menschen aus sich selbst heraus, welches hier unmöglich gemeint sein kann. Der Unterschied zwischen ‚Person‘ und ‚Persönlichkeit‘ läßt sich präzise formulieren:

Der moderne Begriff der P[ersönlichkeit] ist eine Fortbildung des alten Begriffes —> Person. Letzterer bezeichnet das menschliche Individuum in seiner Einmaligkeit, sofern es ‚ich‘ sagen kann und seiner selbst bewußt ist. Die Person hat einen Namen; wieweit Vernünftigkeit oder doch Vernunftfähigkeit für sie konstitutiv sind, wird verschieden beurteilt. Doch ist Person auch ein Rechtsbegriff, der schon für das ‚unvernünftige‘ Kind gilt. Demgegenüber bezeichnet P[ersönlichkeit] das gestaltete, sich auszeugende oder ausgezeugte individuelle Sein des Menschen.⁶¹⁴

Dieser Unterschied zwischen Person und Persönlichkeit ist bedeutend. Derselbe Unterschied besteht zwischen unserem Verständnis von Individualität und dem Verständnis von Individualität vor der Neuzeit. Gerade aus dem *Kontext* heraus, dies ist die Stütze der Argumentation Gurjewitschs, wäre ein Appell des Predigers an die ‚Persönlichkeit‘ eher kontraproduktiv. Die Person ist ein Teil des statisch-feudalen Gesellschaftssystems und der göttlichen Heilsordnung, während eine ‚Persönlichkeit‘ analog zur Figur des Habgierigen von Berthold kritisiert werden müßte.

In der lateinischen Predigt (s. o.) hatte Berthold *homo ipse* verwendet, also nicht *persona*. Es ist ungewöhnlich, daß der Bezug des Individuums zu Gott überhaupt in einem Prosatext, der den Charakter einer Volkspredigt imitieren will, mittels des Begriffes *Person* formuliert werden konnte. Der Bearbeiter der deutschen Predigten hat nicht bloß ins Deutsche übersetzt, sondern darüber hinaus ein neues Vokabular geschaffen, um den Adressaten dieser Sammlung konkret anzusprechen: *Tua res agitur!* Inwiefern Berthold selbst sich des Person-Begriffes bedient hat, läßt sich aus genannten Gründen nicht darlegen. Viel interessanter ist, daß mit dem Entstehen einer volkssprachlichen Prosa auch ein Begriffssystem übersetzt bzw. neugeschaffen wird, das eine direkte Beziehung zwischen Leser und Gott artikulieren kann.

Nach dem Appell an Person und Willensfreiheit in PS 2 geht der Prediger auf den inneren Menschen ein. Dieser Satz folgt der Vorlage, nur daß im lateinischen Sermon die Willensfreiheit nicht erwähnt wird.:

⁶¹³ Vor allem bei Duns Scotus, vgl. Pannenberg, Art. ‚Person (I)‘, *RGG*, Bd. V, 231 f.

⁶¹⁴ Trillhaas, Art. ‚Persönlichkeit‘, *RGG*, Bd. V, Sp. 227.

Daz êrste daz wir widerreiten müezen von unserm lîbe, daz ist, daz wir uns innen an dem herzen suln üeben mit guoten gedenken unde mit guoter andâht gein unserm herren, unde suln löbelîcher dinge von im gedenken. daz er eine gewaltic ist des himels unde der erden unde daz er allez geschaffen hât unde iegelîchem sîn ordenunge gegeben hât unde daz er uns hât geschaffen nâch im selben unde mit der edeln frîen willekür geedelt unde gefriet hât [...] (13, 4–11).

Es wird verlangt, daß jeder einzelne Rechenschaft (*widerreiten*) über sich selbst ablegen soll. Von innen heraus, aus dem Herzen (*innen an dem herzen*) soll der einzelne seine Gedanken (*gedenken*) und seine Frömmigkeit (*andâht*) nur auf Gott richten. Der Fokus auf Introspektion und Selbstanalyse, Aspekte die sich sowohl in der lateinischen Vorlage wie in der Bearbeitung wiederfinden und die hier dem Laien und nicht dem Ordensgeistlichen abverlangt werden, müssen im Zusammenhang mit den Neuerungen des IV. Laterankonzils (1215) unter Innozenz III. gesehen werden:

Das Dekret *Omnis Utriusque Sexus* verlangte, daß jeder Erwachsene wenigstens einmal im Jahr die Beichte ablegen und die Kommunion empfangen sollte. Das hatte weitreichende Folgen: Zum erstenmal gab es einen Mechanismus, der es ermöglichte, die Selbstprüfung und Beratung in jede Burg und jedes Dorf der Christenheit zu tragen.⁶¹⁵

Der Fokus auf die Innerlichkeit des Menschen und der Appell an die Selbstreflexion stellen sicher wichtige Marksteine für die Geburt des neuzeitlichen Individuums dar – ein Individuum, das aber anders als das moderne noch in die göttliche Heilsordnung eingebunden ist: „[...] in the Middle Ages the journey inward was a journey toward self for the sake of God; today it is commonly for the sake of self alone.“⁶¹⁶

In den deutschen Berthold-Predigten, weniger in den lateinischen, wird darüber hinaus über die Willensfreiheit⁶¹⁷ zur Umkehr und Buße gemahnt: So werden in der bertholdischen Meßpredigt (vgl. auch Kap. 5.2.1) ketzerische Prediger verurteilt, die behaupten, das Leben nach dem Tode sei den Menschen vorherbestimmt und von ihren Handlungen unabhängig. Dieses Argument wird damit entkräftet, daß Gott einem jedem freie Willenswahl („frîe willekür“) gegeben habe (492,1). Wer gut handelte, dem werde auch Gutes zuteil, weil Gott es sehe.

Durch das Rechnen mit Gottes „vorbedæhtikeit“, also ein Verständnis von ‚Prädestination‘, das von Handlungen zu Lebzeiten unabhängig ist, werde der „kristengloube gekrenket“ (491,34 f.). Durch das Postulat eines freien Willens kann somit ethisches

⁶¹⁵ C. Morris, In: *Geschichte des Christentums*, S. 233.

⁶¹⁶ Benton, *Consciousness of Self*, 285.

⁶¹⁷ Weitere Fundstellen für „frîe willekür“: 197,12; 344,12; 410,38; 417,21 f.; 439,25 f.; 439,31 f.; 508,7 (2x); 517,19; „ze frîer kûre“: 22, 35–37; „guoter wille“ 435 f. passim; „guoten willen“: 439,6; 477,13–17 (5x).

Handeln ermöglicht werden, daher wird diese Thematik von verschiedener Seite betrachtet. Die Argumentation des Predigers läuft darauf hinaus, daß der Mensch Gott nicht versuchen solle. So wie Jesus sich nicht durch den Versucher hat bewegen lassen, im Vertrauen auf göttliche Hilfe von einem Turm zu springen, soll der einzelne nicht einem fatalistischen Determinismus verfallen:

Dû solt got versuochen unde sprinc dâ ze Regenspurg von der brücken in die Tuonouwe oder spring abe dem glockehûse ûf die herten erden: dû maht wol den lîp verliesen; unde sprich alsô: ‚wil mich got nern, er mac mich wol ernern‘. (492, 23–26)

Anhand solcher Beispiele – das Evangelium wird nicht einfach allegorisch ausgelegt, sondern auf das Leben des einzelnen angewandt – ließe sich der Massenandrang bei Bertholds Predigten und die Legendenbildung leicht nachvollziehen, ebenso die Vermutung, daß die Texte tatsächlich gehaltenen Predigten sprachlich nahestehen. Doch es handelt sich um einen Lesetext, für die ‚Lebendigkeit‘ des Textes sorgt insbesondere die nachträgliche Interpunktion der Edition.

Der einzelne Gläubige darf sich nicht auf diese Gnade verlassen. Wer denkt „‚jâ, swie übel ich tuon, wil mich gôt bekêren, er bekêret mich also wol also sant Paulum““ (489,39–490,2), der betrügt sich damit, weil außer Paulus kein Mensch je umsonst („umbe sus“) bekehrt wurde, also ohne darum zu bitten oder sich um die Gnade verdient gemacht zu haben. Der Prediger weist die Strategie zurück, Reue bis zum Ende des Lebens aufzuschieben (489,37–490,10), wie es das Lukas-Evangelium am Beispiel des guten Schächers zeige (Lc 23,39–43). Dies ist in den Augen ‚Bertholds‘ der einzige Fall in der Bibel überhaupt, daß ein Sünder am Ende seines Lebens von seinen Taten losgesprochen worden sei. Der Prediger betont, daß es auf wahre Reue ankomme und der Mensch sich ein gutes Ende erst verdienen müsse.

In PS 32, ‚Von des lîbes siechtuom unde der sêle tôde‘, geht es um die Kraft der Sterne. Diese haben Kraft über Lebewesen, nur über die Willensfreiheit hat allein Gott die Macht:

Unde daz dinc, dâ nieman gewalt über hât danne got alleine, daz ist frîu willekür: dâ hat (!) nieman deheinen gewalt über wan der mensche alleine unde der almehtige got. Der hât ez aber an den menschen gelân: der tuo übel oder wol, daz hât got an iuch verlâzen. Got der gebe iu durch sîne güete daz ir daz wæger tuot. Ich gibe iu den wunsch unde daz gebet, got der gebe iu den willen unde den muot, daz ir daz guote müezet tuon unde daz übel lâzen.“ (507,3–10)

Hier wird das fingierte Publikum dazu aufgefordert, an sich selbst zu lernen: „‚Ir sult hiute an iu selben lernen. Wan alliu dinc diu wir von gote an unserm eigenen lîbe ha-

ben, diu hât uns got ze guote unde ze nutze geschaffen, iemer einhalb zuo dem lîbe und anderhalb an der sêle.“ (507,17–20).

Ging es zuvor um die Kraft der Sterne, wird in Predigt 38 Aberglaube thematisiert, und zwar solcher, der von Prädestination ausgeht. Dieser müsse als Fehlglaube verurteilt werden, da allein die Willensfreiheit moralisches Handeln gewährleisten könne.

Sô sprechent etelich menschen, die niht bezzers wîzen, unser lieber herre der sitze an dem gerichte an dem samztage in der goltvasten und man urteile einem ieclichen menschen, waz im in dem jâre geschehen sîle, ez sî ze übele oder ze guote. Daz ist ein rehtiu lügen und ein grôzer ungeloube. Got hât dem menschen frîe willekür gegeben, daz er mac tuon swaz er wil, ez sî übel oder guot. Darumbe ist ez ein rehter ungeloube daz man iemanne urteile ze keiner zît. Eteliche sprechent unser lieber herre der sitze an sand Thomastage ze gerichte und er erteil einem ieclichen menschen waz im daz jâr geschehen sülle. Daz ist aber ein ungeloube und ein ketzerie. Sich dû maht hiute ein guoter, reiner, tugenthafter mensche sîn, dû maht in einem tage oder in einer wochen in grôze tôtsünde vallen. Sich, daz tuost dû und dîn frîe willekür, wanne ez ist swærlîch und groplich wider got wanne der mensche sündet. Gedenkest dû denne, daz er dir sünde erahte? (17,27–18,4)

In PS 20, ‚Von den sibem heilikeiten‘, wird der freie Wille in Abgrenzung zu Engeln und Tieren erklärt:

Er [Gott] hât uns frîe willekür gegeben ze übel unde ze guote, ze tuonne unde ze lâzen. Wand er uns nâch im selben hât gebildet der edele frîe herre, dâ wolte er uns ouch geben eine edele frîe willekür, niht twingen noch binden als den esel noch den ohsen [...] Sô hât er den menschen geedelet unde gewirdiget über alle krêatûre, unde dâ von wil ouch er, daz er die edeln frîen hêrschaft, daz edel himelrîche, mit der edeln frîen willekür besitze als die niun kœere der engele, die heten alle frîe willekûre, ê daz Lucifer [...] Die wîle der mensche hie in dirre werlte ist, sô hât er frîe willekür. Wil er sie frîliche lâzen fliegen nâch der werlte und nâch des fleisches gelust oder daz der tiuvel rætet, sô wirst dû des himelrîches gerirret, daz dû ez niemer mêre gesihst. (295, 39–296,32)

Der freie Willen steht philosophisch am Ende einer Hierarchie von Wesenheiten, die auch als mittelalterliche Hierarchie der Seinsweisen bekannt ist: Steine ‚sind‘ nur, Pflanzen verfügen über Leben, Tiere über Schmerzempfinden, Menschen sind neben dem vorher genannten auch Vernunftwesen. Es ist erstaunlich, daß der Begriff „vernunft“ (= *vis rationalis*) in einer volkssprachlichen Predigt des 13. Jahrhunderts bereits zu finden ist:

Swie er [Gott] ez von nihte habe geschaffen, sô hât ez doch wesen unde namen, sô hât iegelîchez wesen unde leben und enpfundunge unde vernunft. Der stein hât wesen, er hât aber weder leben noch enpfundunge noch vernunft. Holz unde krût unde wurz unde gras unde swaz man alsô

wahsen siht ûz der erden unde bewegelichen ûf gêt, wan daz allez frühtic ist bî wahsender zît, sô hât ez allez wesen unde leben; ez hât aber niht enpfundunge unde vernunft. [...] Allez daz in dem lufte fliuget und an dem velde loufet oder gêt unde swaz in dem wâge dâ fliuzet und ob der erden kriechen mac, daz hât allez leben unde wesen und enpfundunge. [...] Dâ von hât got den menschen geedelt über ez allez samt, daz er lebet unde wesen hât und enpfindet unde vernimt. Wande in got selber nâch im gebildet hât den menschen, sô bekennet er übel unde guot, von wannen er komen ist und war zuo er werden sol, daz ander krêature niht enwizzent, wan er eht nâch der enpfundunge, sô im ze kalt ist oder ze heiz oder sô ez hungert oder dürstet oder genuoc hât. Für baz hat ez keine vernunft, unde dâ von sô dienet ez gote niht wan von nâtûre. (375,15– 376,9)⁶¹⁸

Über das Ausmaß an Sündhaftigkeit, welches der freie Wille evozieren kann, macht sich Berthold im übrigen keine Illusionen: „Wan daz ieszuo ûz der schale sliufet, daz wil sîne frîheit trîben mit unkiuschekeit, dierne unde knehte, tohter unde süne, frouwen unde man, êliute zuo den ledigen. Unde der selben unreinen sünden ist sô vil worden unde sint also gewonlich worden ... (278,10–14)“

Die Willensfreiheit ist das Merkmal, das den Menschen von Tier oder Pflanze unterscheidet. Ähnlich der oben, Anm. 598, schon zitierten Stelle von Johannes Damascenus wird dies begründet mit: „wan der ohse unde der esel müezent den wagen unde den pfluoc ziehen unde den sac tragen, sie tuon ez gerne oder ungerne“ (PS 1, 13, 11–13). Doch diese Eigenschaft verpflichtet den Menschen zugleich, Gutes zu tun, denn er weiß zwischen Richtigem und Falschem zu unterscheiden (PS 1, 13, 15).

Es ist bereits auf die Asymmetrie hingewiesen worden: Während der Begriff „frîe willekür“ in den deutschen, Berthold zugeschriebenen Predigten häufig gebraucht wird, wird dieser in den ‚Klostertexten‘ kaum behandelt. Dies liegt darin begründet, daß es im Kloster darum geht, den Willen zu dämpfen, die Tugenden, allen voran den Gehorsam, zu stärken. Auch den Adressaten der Rechtsliteratur muß nicht erst dargelegt werden, daß sie über freien Willen verfügen: Sie brauchen den freien Willen zur Ausübung ihres Amtes. Bei ihnen geht es darum, die Willensentscheidungen, die nicht unerheblich von Ratgebern abhängen, in eine für franziskanisch-christliche Ordnungsvorstellungen richtige Bahn zu lenken.

Zuweilen taucht jedoch auch in der Klosterliteratur der Begriff des freien Willens auf. Neben sehr häufigen Erwähnungen des guten und bösen Willens lassen sich in Wilhelms ‚Epistola‘ zwei Stellen finden, die explizit einen freien Willen nennen⁶¹⁹ –

⁶¹⁸ Vgl. die Parallele in einer lateinischen Predigt, die Strobl anführt (siehe oben, Anm. 603).

⁶¹⁹ Virtus est ad iudicium rationis usus liberae voluntatis (Honemann, Epistola ad fratres de Monte Dei, Nr. 227, 10–12) – Tvgent ist ein v̅bvng des vrien willen nah dem geriht der bescheidenheit.

Schwerpunkt des ganzen Werkes ist jedoch das Aufrechterhalten der Andacht in der Zelle. Davon ist in der volkssprachlichen franziskanischen Literatur nicht die Rede. Im ‚Baumgarten‘, Cap. Iv, 4, heißt es, die „friv willechur“ sei schuld an mancherlei Sünde. Auch in Davids ‚Sieben Vorregeln‘ wird der Eigenwille und Egoismus verurteilt: „Sô getân gehôrsam unde solich gedult ist manigem klosterknehte seltsæne⁶²⁰ (selten, seltsam), die niwan selphêren (eigenwillige) sint unde zärtelinge“,⁶²¹ heißt es etwa in der ersten Vorregel (311,30 f.).

Bei David von Augsburg wird stark darauf abgehoben, daß der freie Wille im Kloster bedeute, den Willen Gottes zu wollen. Dieser fortgeschrittene *status* wird in Bertholds *X-Predigten selbstverständlich so nicht thematisiert. Im als unauthentisch geltenden VII. Traktat, ‚Von der Unergründlichen Fülle Gottes‘ wird allein der Wille Gottes als unabhängig, erhaben, beständig und frei von Sünde gepriesen:

Sie [= die Menschen] mugen ouch niht anders gewellen niuwan daz dû [= Gott] wild, alsô niht daz ir vrîe selbküre dehein twancsal haben: alsô, daz niht bezzer ze weln ist dan dîn wille ist. Dîn wille ist ob allen dingen daz beste, unde daz ist von dînem willen daz ez ist; und allez daz von dînem willen niht ist. daz mac ouch stâtes wesens niht haben unde muoz der armuot unde den sünden undertân sîn. Allez daz in dînen willen gewandelt wirt, daz wirt erhœhet über alliu dinc, wan dîn wille ist ob allen dingen. Daz ist der wille dâ mit dû älliu dinc geschaffen hâst, dâ mit allez himelische her ein wille ist, dâ von allez mîn sêr in einer wîle in dich gruntlôsiu sælekeit, verwandelt wirt. Des willen ger ich mêr denne alles des, daz himel unde erde umbevungen hât; wan swie doch dîn minneclîcher amplic ein gruntlôser volle sî aller mîner sælekeit und ein volle ist aller mîner girde, sô ger ich doch dînes willen mêr ze volbringen danne dînes antlützes an zesehen. Hêrre, des lâ mich geniezen unde tuo ez durch die einunge dînes willen unde dînes minnen. [...] (372,29–373,6)⁶²²

(Nr. 227, 14–16); Ubi serio de rebus seriis bene cogitatur, voluntas libero arbitrio [!] de memoria evocatur quodcumque quicquid illud est intellectus adhibet aciei cogitantis, et sic peragitur negotium cogitationis. (Nr. 248, 5–12) – Swa aber von ernsthaften dingen wol gedaht wirt, da nimt der eigen vri wille die geschephd [Form/Befehl ?] der verstantnvs von der gehvgd [Einbildungskraft, Erinnerung], swa er der bedarf vnd fvgt die selben geschephd der gehvgd. Vnd swaz daz ist daz da geschephd wirt, daz fvogt div verstantnvsse der gesiht des gedankez vnd also wirt volbraht daz geschaephd [Werk] der betrachtvng. (Nr. 248, 7–17)

⁶²⁰ Im ‚Baumgarten‘, Cap. Cxlix: „Aber div selben tugend ist iezvnd seltsein, wan siv lvt sint nu aber chelter, vnd ist si gar vnwert bi den menschen“.

⁶²¹ Vgl. das Zitat von Sprüche 29,21, nach Vulgata: *qui delicate (verzärtelt) a pueritia nutrit servum suum postea illum sentiet contumacem* (eigenwillig); auch bei David, De comp. III, proc. IV, Cap. III, 5., p. 170. Auch hier handelt es sich m. E. nicht um eine unmittelbare Kritik der damaligen Gegenwart, sondern um ein Phänomen der Textrezeption.

⁶²² Vgl. auch folgende Stellen: „Daz [minne als lieber wille] ist *vinculum personis*, daz ist daz bant, daz dich von des vater herzen in unser vrouwen lîp twanc. Ez twanc dich in die krippe und an die siule unde an daz kriuze. Daz ist daz bant, dâ von alliu mîn twancsal in dich, gotfichiu vrîheit, verwandelt wirt [...]“ (372,20–23). „[...] sie [dîne minne] ruowent ze allen zîten in stâter ruowe [...]“ (373,8). „[swer dich hât der hât aller wunsche gewalt]. Sie vreunt sich des, daz sie dich nâch allem ir willen haben suln, daz sie wider dînen willen nimmer mêr getuon mugen. Sie habent an dir begriffen die unbegrîfenlîchen güete, der hœhe unde der tiefe unde der lenge unde der breite unde der wîte niemen be-

In einem seltenen Verweis auf Seneca⁶²³ werden an anderer Stelle die Worte „Mîn unde Dîn“ als ein Übel dargestellt, das es zu Beginn der Christenheit nicht gegeben habe (315,12 f.). Die Problematik der Ichbezogenheit des Menschen wird in diesen, die *cura monialium* unterstützenden Texten häufig thematisiert. Daher müssen *unvrîde* und *unminne* (317,25 f.) im klösterlichen Leben herausgestellt und Ratschläge zu ihrer Bekämpfung aufgezeigt werden.

In den ‚Vier Fittigen geistlicher Betrachtung‘ wird das weltliche Leben als ungeordnet dargestellt mittels eines langen Lasterkataloges (350,7–11). Das geistliche Leben sei dagegen von diesen Sorgen befreit. Die menschliche Würde ermögliche den Menschen, es den Engeln an Tugend gleichzutun, während die Sünde sie zum Genossen des Viehes mache (350,13–15).

Der Vergleich mit den Engeln⁶²⁴ wird auch in Davids VI. Traktat, ‚Von der Erkenntnis der Wahrheit‘, bemüht:

Die [engel unde mensch] hâstû gebildet nâch dir selben, daz sie daz guot mit dir niezen daz dû selbe bist. (367,27 f.) An drîn dîngen ist dir der engel unde diu sêle gelîch: an der verstantnüsse, an dem vrîen willen, an der gehügede [Gedächtnis/Einbildungskraft] (367,35 f.) [...] Mit der verstantnüsse enphâhent sie daz lieht dîner erkantnüsse in dîner wîsheit; mit dem vrîen willen umbehalsent sie die hœchsten gûete, diu dû bist mit der hitze dîner triuwenrîchen minne; mit der gehügede behaltent sie unvlustlîchen die stæten êwikeit dîner unzerstœrlîchen kraft. (368,4–8) [...]

Mit der verstantnüsse wîzen wir, waz an dir ze minnen ist: mit dem vrîen willen verdienen wir lôn umbe dich oder pîn. Wære wir âne vrîen willen, sô mœhtestû uns weder danc wîzen des wir guotes getæten, noch gewîzen swaz wir ze übel getæten, als dem vihe daz weder guot noch übel kan getuon niwan dâ ez sîn natûre zuo twinget. Minne wil vrî sîn; ist

grîfen mac. In der gûete sint sie umbevangan, in die gûete sind sie geheftet ze niezen dich, gruntlôsiu gûete, nâch allem ir willen. nâch allem ir wunsche, nâch allem ir vollen, nâch aller ir girde. (373,13–20) [...] Bitet den der mîn vreude dâ ist, den ir dâ niezet nâch allem iuwern willen, daz er sich selben und iuch an mir êre unde des ûzfluzzes von der êwigen honicsûezen gotheit ein tûsentist teil eines tropfens lâze vliezen in mîne sêle [...] (373,31–35)

⁶²³ Durch den „Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca“, einen apokryphen Text, der bis ins 15. Jahrhundert Glaubwürdigkeit genoß, und durch die Legende der Bekehrung Senecas zum Christentum, ferner wegen der offensichtlichen Nähe von Stoa und Christentum, ist die Zitierung dieses Philosophen nur auf den ersten Blick erstaulich. Erschwerend kommt hinzu, daß das Mittelalter die beiden Senecae, den älteren Rhetoriker und den jüngeren Philosophen, nicht zu unterscheiden wußte. Bohl, Geistlicher Raum, 114 u. Anm. 3, weist allerdings ein Zitat Senecas d. J. in De comp. p. 196, 6 f. nach, das aus den *Epistulae morales (Epistulae ad Lucilium)* stammt.

⁶²⁴ Der Vergleich mit dem Willen der Engel wird auch in den Berthold-Predigten bemüht. So folgt in PS 7 ein Exkurs über den freien Willen, den auch die Engel besäßen und der dazu geführt habe, daß Luzifer und die Seinen abtrünnig werden konnten. Wenn dieser Sturz die tugendhaften Engel gefestigt habe, so daß sie niemals mehr den Himmel aufgeben werden, so ist dies bei den getauften Menschen auf der Erde keineswegs der Fall. Nach einem Verweis auf die Beschaffenheit von Seele und Leib wird gesagt, daß die Seele erst bei der Auferstehung in einem königlichen Kleid dastehen werde, sofern man tugendhaft gelebt habe (PS I, 99 f.). Der Leib wird in diesem Zusammenhang als ‚Sack‘ beschrieben – dies ist die Stelle, die in den ‚David‘-Gebeten 7 und 11 exzerpiert wird. Siehe hierzu Kap. 5.1.2 und Anhang A.i.1.

si betwungen sô ist si niht minne wan si selbe mac niht betwungen werden. (368,17–24)

Nur eine Stelle erinnert an die oben zitierten Volkspredigten: „den willen niemen mac ze sünden twingen wan er [der Wille] selbe“ (329,32). Diese einzelne Stelle impliziert zwar Willensfreiheit, der Begriff selbst wird jedoch nicht benutzt.

Auch in der *Y-Gruppe der Berthold-Predigten taucht, analog zu den David- und ‚Baumgarten‘-Texten, der freie Wille spärlicher auf.⁶²⁵

Im 13. Jahrhundert existierte sowohl ein Konzept von Individualität in der volkssprachlichen Literatur als auch von Personalität – nicht jedoch von Persönlichkeit in einem modernen Sinne. Das Konzept vom freien Willen wird da nötig, wo es gilt, die gesellschaftliche Einheit, den gesellschaftlichen Frieden zu gewährleisten. Zu moralischem Verhalten, zu Buße und Umkehr kann nur aufgerufen werden, wenn an die Möglichkeit der freien Wahl, sich für oder gegen Gott zu entscheiden, erinnert wird. Somit wird das *liberum arbitrium* zum Fundament der Bußpredigt. Vieles deutet darauf hin, daß das Konzept des freien Willens nicht für klösterliche oder adlige Rezipienten gedacht war, sondern Thema für tatsächlich gehaltene Volkspredigten war. Das Konzept des freien Willens findet sich in den deutschen Predigten Bertholds, weil diese Texte zusätzlich einen gewissen Fiktionalitätsstatus (Fiktion tatsächlich gehaltener Predigten) mittransportieren. Somit ergäbe sich hier eine der wenigen Möglichkeiten, Konzepte, welche für Adressaten der nichtadligen Bevölkerung gedacht waren, herauszudestillieren.

Die Beurteilung der deutschen Predigten hängt jedoch davon ab, ob man sich für die Gebrauchsfunktion der entsprechenden Handschriften als ‚Erinnerungsspeicher‘ entscheidet oder den Akzent auf die literarisch eigenständige Ausarbeitung der lateinischen Sermones durch Bearbeiter legt. Das Konzept des freien Willens kann auch nach Bertholds Tod durch die aufkommende Bonaventura-Rezeption in diese Texte eingegangen sein. Da sich die starke Betonung des *liberum arbitrium* in den lateinischen Sermones bislang nicht in diesem Umfang nachweisen läßt, kann auch nicht

⁶²⁵ In der Teilsammlung Y^{II}, die möglicherweise noch aus dem Kreisen Augsburger/Regensburger Franziskaner entstammt, finden wir diesen in II,26,33 erwähnt, – in PS 57 passim dagegen „guoter wille“ 204,3; 206,34; 209,32; in der Sammlung Y^I in der Sieben-Planeten-Predigt (PS 62): „frîu kür“ (233,25+27; 234,5), „frîez dinc“ 233,26; „frîen willen“ 234,27; in der selben Predigt 234,6–7: „Nû stêt ez an niemen niwer an iu selben. Swie grôze kraft die sterne habent über alliu dinc, sô habent si doch kein kraft über dîn kür.“ In der Teilsammlung Y^{III} (ed. Banta) heißt es II,18 f. (= Y 36, abh. von RdS 50), Gott habe dem Menschen „freie ch• r“ verliehen, um nach Bösem oder Gutem zu verlangen. In ‚Prüder Davides lere von geistleichen leuten‘ (= Y 42, abh. von ‚De exterioris‘ in der Kurzfassung Migne PL 184, Sp. 1189–1198), hier geht es um Gehorsam, der verlangt, den eigenen Willen (*voluntas*) aufzugeben. Gott hat den Menschen „geedelt mit aigen willen vnde mit fvrnvft [!]“ (VIII,19).

zweifelsfrei behauptet werden, Berthold hätte sich in seinen tatsächlich gehaltenen Predigten dieses Begriffes häufiger bedient. So kann sich die Verwendung dieses Konzeptes auch als ein literarisches Phänomen darstellen bzw. auf Textrezeption basieren.

Daß sich dieses Konzept allenfalls beiläufig in der Klosterliteratur findet, läßt sich dahingehend erklären, daß es dort kaum eine sinnvolle Funktion hätte. Ein Bruder oder eine Schwester des ersten, zweiten oder dritten Ordens hat sich bereits für Gott entschieden. Es kann in dieser Literatur nur darum gehen, dem Willen Gottes näherzukommen und letzte Reste des Eigenwillens aufzugeben.

Aus dieser Betrachtung ergibt sich, daß die Betonung des Willens, der Willensfreiheit und auch Individualität durch die Franziskaner wohl auf bestimmte Bereiche / Gattungen beschränkt ist. Für den Klosterbereich ist die Stärkung des freien Willens unpassend, in der literarischen Volkspredigt hat sich dieses Konzept dagegen niedergeschlagen.

Auch hier kann die Ausweitung des Konzepts der streitenden Kirche auf den Ehestand für das Auftauchen des *liberum arbitrium* in der deutschen Predigt verantwortlich gemacht werden. Zumindest die Adressatinnen der *X-Handschriften werden diesem Stand angehört haben. Für die ‚Klosterliteratur‘ im weiteren Sinne scheinen dagegen andere Voraussetzungen zu gelten. Der unterschiedliche Umgang mit dem Konzept des freien Willens in den so unterschiedlichen Gattungen zeitigt auch eine andere Auswahl an Übungen, mit denen die Welt-Selbst-Erkenntnis bzw. die Selbst-Gottes-Erkenntnis erreicht werden kann.

Das Kapitel hatte die Funktion, den Weg von der Gesellschaft zum Individuum und seinen Praktiken weiterzugehen. Zwei Arten der Metaphorik von Selbsterkenntnis wurden hierbei aufgefunden: In den davidischen Texten überwiegt die Korrelation zwischen Gottes- und Selbsterkenntnis. Hier kann die Spiegel-Metapher am besten das (Miß-)Verhältnis von innerem und äußerem Habitus abbilden. Die unter Bertholds Namen überlieferten Predigten verweisen dagegen auf die Korrelation von symbolhaft geordneter Welt und dem eigenen Selbst. Der Aufruf, im ‚Buch der Welt‘ zu lesen, richtet sich dabei nicht generell an den Laien, sondern kann in der monastischen, lateinischsprachigen Exegese schon auf eine längere Tradition blicken.

Für Individualität und Personalität im 13. Jahrhundert lassen sich in den deutschen Predigten Bertholds Beispiele nennen. Der freie Wille (*liberum arbitrium*), als Freiheit von Zwang durch Gott und Menschen, ist in der Volkssprache noch ein recht neuer Begriff, der in den Berthold-Predigten (*X) gerne verwendet wird. Der freie Wille ist insbesondere wichtig für moralische Appelle. Wie die Erkenntnis-Metaphorik erfüllt der freie Wille die Funktion eines Bindeglieds zwischen abstrakten Konzepten (z. B. von Kirche) und den Praktiken der Individuen.

5. Praktiken im Text – Text als Praxis

Nachdem in den letzten Kapiteln übergeordnete Konzepte, Deutungsschemata und Sozialmetaphorik, schließlich Metaphern der Selbsterkenntnis und Konzepte von Individualität thematisiert wurden, sollen nun zwei weitere zusammenhängende Aspekte beleuchtet werden: Erstens werden geistliche Übungen thematisiert, Meditationstechniken, Gebets-, aber auch katechetische, weltliche Praktiken und ihre Habitualisierung (Einübung). Zweitens wird behandelt, ob sich weiterhin signifikante Unterschiede zwischen den lateinischen Vorlagen und deutschen Bearbeitungen feststellen lassen. Es sollen hierbei also parallel die speziellen *textuellen* Praktiken in (spät-) mittelalterlicher, volkssprachlicher, normativer Gebrauchsprosa aufgezeigt werden. Diese hat rhetorische und inhaltliche Eigenheiten, die hier herausgearbeitet werden sollen und die abhängig von den Rezipienten der Handschriften ihre Ausprägung finden.

Zunächst werden geistliche, klösterliche Praktiken behandelt. Im wesentlichen sind Gegenstand dieses Kapitels die davidischen Traktate und Gebete, der ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ sowie die bertholdischen Klosterpredigten und ein Meßtraktat, die Klarissenregel wird ebenfalls herangezogen. Hier werden Tugend- und Gebetsübungen untersucht im Zusammenhang mit den jeweiligen lateinischen Vorlagen. Leitfrage ist auch hier: Lassen sich Unterschiede in den Praktiken der lateinischen Vorlagen, die sich wohl ausschließlich an Mönche richten, zu denen der volkssprachlichen Bearbeitungen für Klarissen und Tertiaren (Beginen / Begarden – also Rezipienten beiderlei Geschlechts) feststellen? In einem Exkurs soll zudem der Frage nachgegangen werden, ob der den Davidtexten häufig attestierte Fokus auf ‚Innerlichkeit‘ diesen Texten inhärent ist – Innerlichkeit als Kategorie des ‚Erlebens‘, während das Praktiken-Kapitel eher auf Kategorien des ‚Handelns‘ ausgerichtet ist.

Der zweite Teil dieses Kapitels untersucht weltlich-katechetische Praktiken, hauptsächlich anhand der Meß- und Ehepredigten Bertholds, die sich als Lesepredigten vor allem an adlige Laienkreise wenden. Auch hier ist der Vergleich mit den lateinischen Vorlagen wichtig, um zu erkennen, wo die Bearbeiter der deutschen Predigten eigene Wege gehen oder nicht. Eine Untersuchung der Topoi und Rhetorik dieser

Texte gibt Aufschluß darüber, inwiefern diese Predigten Quellen einer Mentalitätengeschichte sein können.

Die chronikalischen Einleitungen des ‚Schwabenspiegels‘ sowie Teile des Landrechts thematisieren Praktiken der Gerechtigkeit. Beispiele für richtiges Ausüben des Richter- und Ratgeberamtes sind die Besonderheiten dieser Texte. Während das ‚Buch der Könige alter ê‘ keine direkte Vorlage zu haben scheint, lassen sich bei der ‚Prosakaiserchronik‘ zahlreiche Streichungen und Ergänzungen gegenüber einer der Vorlagen, der ‚Regensburger Kaiserchronik‘, aufzeigen. Auch das ‚Schwabenspiegel‘-Landrecht weist eine ganze Reihe von Zusätzen gegenüber dem ‚Sachsenspiegel‘ auf, die hier erläutert werden sollen.

5.1 Geistliche Praktiken

5.1.1 Einübung der Tugend

Das lateinische Traktatwerk Davids von Augsburg, *De compositione*, ist ein Lehrbuch für Mönche, während sich die deutschen davidischen Traktate an Nonnen und Laiengemeinschaften beiderlei Geschlechts richten. *De compositione* ist in der Literaturgeschichte noch relativ unbekannt, verglichen mit der *Imitatio Christi* und den Exerzitienwerken eines Johannes vom Kreuz und einer Theresa von Avila, welche bis heute nachhaltig Wirkung entfalten.⁶²⁶ Dabei deckt *De compositione*, ein Blick ins Inhaltsverzeichnis genügt, die gesamte (monastische) ‚Psychologie‘ des 13. Jahrhunderts ab. Und viele der späteren Werke, allen voran die ‚Nachfolge Christi‘, haben sich z. T. stark an dem franziskanischen Vorläufer orientiert,⁶²⁷ überschreiten diesen aber auch in vielerlei Hinsicht.

Eine geringe, aber lang anhaltende Wirkung hatte auch Davids lateinisches Werk im Klosterraum. Davon zeugt noch die Edition (Quaracchi 1899), die sowohl wissenschaftlichen Ansprüchen genügen will als auch in aufwendiger ‚Brevier-Ausstattung‘ hergestellt ist. Die kurz darauf angefertigte ‚Übersetzung‘ Villanovas (Brixen 1902) ist durch ihre – immerhin kenntlich gemachte – Kommentierung einerseits Zeuge einer Praxis des Fortschreibens, andererseits – auch hier durch die Ausstattung des Buches erkennbar – wohl für den Gebrauch in Ordenshäusern gedacht. Die im folgen-

⁶²⁶ Dennoch hat Bohl, *Geistlicher Raum*, 188–221, eine beachtliche, kontinuierliche Rezeptionsgeschichte von *De compositione* vom Mittelalter über die Neuzeit bis ins 20. Jahrhundert aufgezeigt, die jedoch fast immer speziellen, monastischen Kreisen vorbehalten war.

⁶²⁷ Vgl. hierzu einleitend K. Ruh, Art. ‚David von Augsburg‘, ²VL, Bd. 2, Sp. 51 f.

den beschriebenen Praktiken (der lateinischen Tradition) gehören also nicht nur einer lange zurückliegenden Vergangenheit an, sondern wurden zumindest Anfang des 20. Jahrhunderts in geringem Umfang wohl noch gelebt.

Wie schon im Kapitel zum Friedensbegriff angesprochen, ist die Thematik des inneren Friedens nicht von der Tugendübung zu trennen. Reinigung der Seele, Unterweisung in und Einübung der Tugenden sind notwendige Bedingungen für jede höhere (Gottes-) Erkenntnis und Weisheit.⁶²⁸ Grundsätzlich sind dies seit Augustinus Elemente der Gnadenlehre.

Schon oben wurde mehrfach auf die Bedeutung der Tugendübung und der Erkenntnis als Praxis hingewiesen. Dies kann als Fundament im lateinischen David gelten:

Das Verstehen geschieht verschieden: Einfache Menschen, die die devotio besitzen, haben eine andere Weise zu verstehen als gebildete. [...] Als Beispiel hierfür kann der Vergleich dienen zwischen einem geschickten Handwerker, der in seinem Metier Erfahrungen hat, und einem scharfsinnigen Philosophen: Der eine von ihnen weiß geistreich über sein Fachgebiet zu sprechen, der andere dagegen kann es wirklich ausüben [*operari*]. Oder zum Beispiel der Unterschied zwischen einem theoretischen Mediziner und einem praktischen Arzt [*medico theoretico et practico*]: Der eine kennt seinen Beruf [*artem*] mehr durch wissenschaftliche Beschäftigung [*per scientiam*], der andere durch praktische Erfahrung [*per experimentiam*].⁶²⁹

Hier setzt David die praktische Ausübung von der scholastischen Analyse ab. Der an dieser Stelle betonte Aspekt der Tugendübung hat seine Wurzeln in den Auffassungen Franz' von Assisi. Durch die Tugendübung wird die Reinheit der Seele erlangt, die zur Erfassung des göttlichen Lichtes, der Gotteserkenntnis, eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung ist. Franziskus praktizierte diese Reinigung der Empfindungen von der Sünde und die Reinigung des Verstandes qua Introspektion; dabei mußte er sich u. a. von philosophischen Schlüssen, im Sinne philosophisch-spekulativer Analytik, lösen. Bonaventura, der sich theologisch-philosophischen Denkens in ungleich stärkerem Maße bedient als seine Ordensbrüder zuvor, die scholastisch-philosophische Erkenntnis jedoch mitnichten in das Zentrum seines Werkes setzt, folgt Franziskus in dem Gedanken, daß die Tugendübung eine grundlegende Vorbedingung aller Erkenntnis darstellt. Bei Bonaventura muß die *disciplina scholastica* von Klosterunterricht, *disciplina monastica*, begleitet sein.⁶³⁰ In der volkssprachli-

⁶²⁸ Vgl. Gilson, Bonaventura, 95.

⁶²⁹ De comp., p. 355,2–25, in der Übersetzung von Bohl, Geistlicher Raum, 238, ohne dessen Hervorhebungen hier abgedruckt.

⁶³⁰ Vgl. Gilson, Bonaventura, 95 f.

chen Gebrauchsprosa ist von den scholastischen Inhalten nicht die Rede, sie gibt monastisch-praktische Inhalte an die Rezipienten weiter.

Zwar hatten ‚erleuchtete‘ Philosophen (sc. der griechischen Antike) soziale Tugenden, Reinigungstugenden und Tugenden der gereinigten Seele bereits unterschieden. Doch konnten, so Bonaventura, diese nicht die Seele auf das richtige Ziel (Gott) hin ausrichten. Sie kannten nicht den vollkommenen Frieden, welcher allein durch die Wiedervereinigung von Leib und Seele erreicht werden könne; sie kannten, wie Augustinus schreibt, den Glauben nicht, ohne den die Tugenden kraftlos sind.⁶³¹ Die richtige Hinordnung auf Gott, welche die Philosophen nicht kannten, werde durch die drei göttlichen Tugenden (Glaube – Hoffnung – Liebe), die Gaben des Heiligen Geistes und der Seligkeit, also im Ganzen durch die heiligmachende Gnade, gestattet.⁶³²

Nach Bonaventura sind Elemente für die jeweiligen Tugenden dem Menschen keimhaft angeboren.⁶³³ Sich diese keimhaft vorgebildeten Tugenden anzueignen, ist auch ohne Offenbarung und Gnade möglich.⁶³⁴ Der Unterschied zum thomistischen Modell⁶³⁵ besteht darin, daß die Ausübung sittlicher und natürlicher Tugenden darüber hinaus begleitet sein bzw. vollendet werden muß durch die Gnadengabe der göttlichen Tugenden, also: Glaube, Hoffnung, Liebe.⁶³⁶

⁶³¹ Vgl. Gilson, Bonaventura, 120–122.

⁶³² Vgl. Gilson, Bonaventura, 130. Dort in Anm. 37: „Ad illud quod objicitur, quod habitus virtutum sufficienter ordinant animam ad Deum secundum omnem ejus comparationem, dicendum quod licet ordinent sufficienter quantum ad ea quae sunt rectitudinis et necessitatis, utpote quantum ad illos actus primos in quibus primaria rectitudo consistit; tamen ultra hoc liberalitas benignitatis divinae providit homini et contulit habitus, per quos expediretur non solum ad opera necessaria rectitudinis, sed etiam perfectionis et supererogationis.“ [Auf den Einwand, daß die Gehaben (habitus) der Tugenden die Seele in hinreichendem Maße auf Gott hinordnen nach ihrer ganzen Zurüstung, ist zu sagen: sie ordnen zwar hinreichend in bezug auf das, was zur Rechtheit und Notwendigkeit gehört – nämlich in bezug auf jene ersten Handlungen, in denen die grundlegende Rechtheit besteht; doch die Freigebigkeit der göttlichen Güte sorgte darüber hinaus für den Menschen und gab ihm Gehaben, durch die er nicht nur für die notwendigen Werke der Rechtheit, sondern auch der Vollendung und Übergebühr entbunden würde]. III Sent. 34, I, I, I ad 5m, t. III p. 738; und P. E. Longpré, op. cit. p. 49.

⁶³³ Zum sogenannten ‚Innatismus‘ bei Bonaventura vgl. Gilson, Bonaventura, 406.

⁶³⁴ Vgl. Gilson, Bonaventura, 455.

⁶³⁵ Die Argumentation ist hier abhängig von Thomas‘ Begriff des Willens, welcher ‚natürliche‘ Tugenden erwirbt, vgl. Gilson, Bonaventura, 459.

⁶³⁶ Vgl. Gilson, Bonaventura, 457. In Anm. 38 nennt Gilson die zentrale Stelle: „Nec solum ex assuefactione ducitur illa habitus semiplena [sc. naturalis] ad complementum, sed etiam per gratiae adiutorium. Nam cum ipsa gratia sit animae rectificativa, rectitudo superveniens naturae rectitudinem qualemcumque prius existentem amplificat et amplificando confirmat. Ex utraque etiam causa virtus politica potest suscipere complementum, videlicet quando concurrunt divinae gratiae adiutorium et bonae consuetudinis exercitium, per quae duo virtus cardinalis radicata in natura ducitur ad complementum perfectum. Et sic virtus cardinalis, in quantum est politica, ortum habens a natura, dicitur ad quoddam complementum ex assuefactione subsequente, ad majus complementum ducitur ex utraque causa concurrente, videlicet gratia et assuefactione“ [Nicht allein durch Gewöhnung wird diese halbe Fertigkeit (die natürliche) zur Vollendung geführt, sondern auch durch die Hilfe der Gnade. Da die Gnade die Seele nämlich geraderichtet, weitet die hinzukommende Rechtheit die irgendwie schon

In diesem Zusammenhang ist anzumerken, will man den hier behandelten Quellen ‚spezifisch Franziskanisches‘ entnehmen, daß dies nicht in den Tugendkatalogen oder mystisch-asketischen Metaphern zu finden ist. Beides ist ordensübergreifend, unabhängig von männlichem und weiblichem Schreiben, schließlich zum Teil – übersetzungsbedingt – interkulturell in traktathaften religiösen Texten zu finden. Allein in den Praktiken, hier also der Tugend*übung*, und in gewissen Grundannahmen bezüglich der Gotteserkenntnis finden sich spezifische Eigenarten franziskanischer Auffassungen (der zweiten Generation) wieder. Auch diese beruhen natürlich in starkem Maße auf monastischen Traditionen etwa der Benediktiner, Zisterzienser und Viktoriner.

Einer der beliebtesten *deutschen* Traktate Davids von Augsburg sind „Die sieben Vorregeln der Tugend“, eine Art Propädeutik, welche sich an die Kapitel 20–26⁶³⁷ des dritten Teils von *De compositione* anlehnt (‚De septem processibus Religiosorum, Septem exercitia ad proficiendum utilia‘). Die ‚Sieben Vorregeln‘ sind keine Übersetzung dieser Kapitel, sondern der Bearbeiter des Traktats geht frei mit der lateinischen Vorlage um, erweitert diese, stellt die Reihenfolge um (20, 21, 23, 22, 25, 24, 26).⁶³⁸ Auch die ‚Sieben Vorregeln‘ sind als eigenständiges Werk eines anonymen Bearbeiters aufzufassen. Es tauchen sogar *lateinische* Sätze auf, welche sich nicht anhand der lateinischen Vorlage verifizieren lassen.⁶³⁹ Wer der Bearbeiter ist, ob es gar David selbst war, ist vollkommen unklar und nicht wirklich entscheidend. Der ‚Spiegel der Tugend‘, ein weiterer volkssprachlicher Traktat, ist ein fingiertes Sendschreiben, seine Leser werden in der zweiten Person singular angesprochen.⁶⁴⁰ Beide Traktate, ‚Vorregeln‘ und ‚Spiegel‘, beginnen mit der Tugendsschule und Christus als Spiegel der Vollkommenheit, bemühen also zum Einstieg ein Nähe erzeugendes Bild, welches sich nur beiläufig und an anderer Stelle als in *De compositione* findet.

vorhandene Rechtheit der Natur, und weitend stärkt sie diese. Von beiden Ursachen kann auch die politische Tugend ihre Vollendung erhalten, wenn nämlich die Hilfe der göttlichen Gnade und die Übung einer guten Gewohnheit zusammenwirkt: durch diese zwei wird die in der Natur wurzelnde Kardinaltugend dann zur vollen Vollendung geführt durch nachfolgende Gewöhnung, zu größerer Vollendung durch hinzukommende Gnade, zur vollen Vollendung aber durch das Zusammenwirken beider Ursachen, nämlich der Gnade und der Gewöhnung]. III Sent. 33 un. 5 Concl., t. III p. 723.

⁶³⁷ Vgl. Jellinegg, David von Augsburg (1905), 14–24.

⁶³⁸ Vgl. die genaueste Analyse der Parallelen bei Jellinegg, ebd.

⁶³⁹ Z. B. Pfeiffer, DM I, 317,29 f.

⁶⁴⁰ Die Handschriften cgm 132, 176, 183 und 851, in denen sich solche volkssprachlichen Traktate befinden, sind kleinformatige umfangreiche Gebets- / Erbauungsbücher oder Florilegien, in einem Format von etwa etwa 11 x 8 cm, die wahrscheinlich vor allem zum privaten Lesen genutzt wurden und die man bequem mit sich herumtragen konnte.

Die ‚Sieben Vorregeln‘ Davids beschäftigen sich mit Aspekten des Tugendbegriffs und einer Propädeutik: „tugentlîchez leben“ (Pfeiffer, DM I, 309), „tugentvlîz“ (309,17) werden beschrieben als eine „kunst“ (309,5), welche „ze allen dingen nütze“ sei, „dâ mite man daz himelrîche erwirbet“, und es sei „hœhste wîsheit inne beslozzen“ (309,7–10). Dazu ist „vil lêre unde vlîzes unde besihtekeit [...] müe unde arbeit“ (309, 11 f.) notwendig.⁶⁴¹ Empfänglich für Tugendlehren sind grundsätzlich alle Menschen: „Niemen ist sô gar untugenthaft, im gevallen doch tugende wol“ (309, 19 f.), „Der aber tugentlôs ist, der ist unwert in aller liute herzen“ (309, 28 f.).

Nach diesen ersten Aspekten wird der Tugendbegriff definiert:

Tugent ist eins verstanden gemüetes rehtiu ordenunge nâch dem oberisten guote.⁶⁴² Rehte tugent habent niwan die krêatûre, die nâch gote gebildet sint: der engel unde der mensch. Diu verstantnisse lêret tugende, der wile enphâhet sie und üebet sie ûz mit den werken. (310, 7–10).

Diese Definition von Tugend basiert auf der rechten Ausrichtung des Geistes auf das höchste Gut, wobei hier nach Steer und Bohl Augustins *bona qualitas* gemeint ist, die Gott in dem Menschen, ohne seine Mithilfe bewirkt.⁶⁴³ Es ist bisher wahrscheinlich gemacht worden, daß diese Tugenddefinition von Bernhard von Clairvaux abhängt.⁶⁴⁴ Bei Bonaventura bezieht sich das oberste Gut ebenso auf die Erkenntnis bzw. Betrachtung der drei göttlichen Personen.⁶⁴⁵ Auch bei David ist die Ausrichtung

⁶⁴¹ Gilson, Bonaventura, 69: „Als er [Bonaventura] die Ordensleitung übernahm, hatte er sogleich als eine der Hauptursachen für den Verfall den Müßiggang, den Pfuhl aller Laster, gebrandmarkt und die Trägheit als ein buchstäbliches Monstrum bezeichnet, als ‚einen widernatürlichen Zustand zwischen beschaulichem und tätigem Leben‘ (*monstruosum quemdam statum inter contemplativam et activam*). Noch weniger freilich zweifelte er an der überragenden Würde des beschaulichen Lebens. Bei dem Arbeitsangebot schien ihm Franziskus einen dreifachen Zweck im Auge gehabt zu haben: den Müßiggang auszuschalten, die Andacht zu nähren und die materielle Existenz des Arbeiters zu sichern. Das gab Bonaventura die Möglichkeit, aus der Regel selber die absolute Überlegenheit des beschaulichen Lebens über das tätige abzuleiten.“

⁶⁴² Vgl. ‚Baumgarten‘, Cap. Lxxv, 5: „[...] ze sv̄chen die obristen schonheit (augustin)“. Das *summum bonum*, welches zu lieben ist, erscheint bei David, De comp. III, proc. VI, Cap. XXVIII, 2., p. 216, seine Tugenddefinition ist zuvor differenzierter in bezug auf die Ausrichtung des Willens (Bonaventura) und in bezug auf Untugend als Beraubung (*privatio* – Bernhard), vgl. ebd. Cap. XXVII, 1.–2. und XXVIII, 1.; i. e. pp. 214 f. In Cap. XXVIII, 3., p. 217, nennt er die theologischen Tugenden, die Kardinaltugenden, politische Tugenden, reinigende Tugenden, Tugenden der Fortgeschrittenen und Mußertugenden.

⁶⁴³ So Steer, *Virtus et sapientia*, 182. Schon Preger, *Mystik* 1, 272, stellte fest, daß dies ein „in der Mystik viel behandelte augustinische Gedanke [sei]: ‚Die Seele ist nach Gott geformt und gebildet, darum mag sie auf keinen der anderen Dinge ruhen, denn auf ihrer Form, darauf sie geprägt ist als ein Inseigel auf seinen Stempel.‘“ Bohl, *Geistlicher Raum*, S. 428 u. Anm. 32 fand folgende Stelle in De comp., p. 226,14–16 und übersetzte: „Die Tugend nämlich ist nach einer Definition von Augustinus geordnete Liebe, das heißt, daß sie nur das liebt, was sie lieben muß, und auf die Weise, wie sie es muß, und in dem Maß, in dem sie es muß.“ Dies zeigt zumindest, daß sich David im lateinischen Werk im Rahmen der Tugenddefinition auf Augustinus stützt.

⁶⁴⁴ Vgl. Steer, *Virtus et sapientia*, 182 f.

⁶⁴⁵ Vgl. *Lexique Saint Bonaventure*, Art. ‚bonum‘, 28.

auf das oberste Gut sehr wichtig, betont wird aber insbesondere die Bedeutung des Willens in der Tugendausübung.

Es folgen in den ‚Sieben Vorregeln‘ direkte Anweisungen, wie man sich zu jeder Stunde nach seinem „state“ (310,16) um Tugendhaftigkeit bemühen solle, allein oder im klösterlichen Zusammenleben.

Die Betonung des Willens, die schon oben behandelt wurde, wird hier (310,7–10) mit der Übung verknüpft. Auch der ‚Baumgarten‘ – in zwei von vielen Traktaten, die von der Erkenntnis handeln – geht auf die Übung ein:

BgH, Cap. Xxv: „Minne got liplichen nach der liplichen erchantnisse! Daz ist, swaz dv gehoret oder gelesen hast von sinem tugentlichen leben, da vb nach, so dv mäist mugest [...]“ (17–19). [...] „So minne in auch geistlichen nach der geistlichen erchantnisse! Daz ist, swaz dir der heilige geist geschriebe an din hertz von tvgenden des geistes, die enphach vnd begrif mit der bescheidenheit (Vernunft/Einsicht)“ (21 f.).

Die Tugenden des Geistes muß man zunächst in sich auffinden, im Glauben üben und in Werken nutzen. „wan man müz alle tugent mit vbunge gewinnen“ (49) sowie mit Fleiß (Xxvij, 50) Mit Schweigen, Sanftheit und Friede sollen gegebenenfalls schwierige Phasen überwunden werden. „Ein vollechomen herze wirt erzogen mit vbung der erchantnisse, ein luters mit tugenden; [...] (Lxxiiij, 40 f.)

Bei dem als nicht-authentisch geltenden VII. David-Traktat, ‚Von der unergründlichen Fülle Gottes‘, wird implizit die benediktinische Praxis der *ruminatio* erwähnt, des ‚Wiederkäuens‘ nach der *lectio*:

Swer diz list oder hœret der sol tuon als der eichorn: der kiuwet die schal an der nütze unz er kumt an den kern. Alsô sol man dîu wort mit dem zande der verstantnisse kiuwen unz man kumet in die niezunge der gotlîchen heimlîche, sô sol man diu wort lâzen. Swer daz honic wil ezzen der muoz ez ûz dem wachse nemen, alsô muoz man ûz den worten ziehen die gotlîchen sîeze unde die gotlîchen honicsîezen gnâde. (375, 23 bis zum Ende des Traktats: 29)⁶⁴⁶

Die Eigenart dieser franziskanischen Literatur ist auch stilistisch zu erkennen: in der methodischen Einübung tugendhaften Verhaltens durch eine rhythmische Prosa, etwa durch langes Aufzählen von Begriffen und ihren Gegensätzen, also in einer Art ‚Me-

⁶⁴⁶ Diese Praxis läßt sich auch in zwei Auslegungen innerhalb der volkssprachlichen Berthold-Predigten wiederfinden, allerdings mit deutlichem Hinweis auf ein katholisches Auslegungsmonopol gegenüber der jüdischen Tradition: PS 3: Exempel aus AT, Gêdêon (37,23–38,29); Auslegung 30 ff.: „Ich hân die schaln ûz geseit (Schale/Kern) – Es komme auf den Kern an, d. h. den Kampf um das ewige Leben: „lîp slahan mit kestigunge, riuwe, buoze, guoten werken“ (42, 27–29). In PS 13: „Die schale die nagent die juden, der kern ist uns kristenliuten ze teile worden“ (185,25–27).

ditionationspraxis⁶⁴⁷, die durch den Periodenbau der Texte unterstützt wird. Dieser konnte nicht einfach aus der lateinischen rhythmisierten Prosa genommen, sondern mußte in deutscher Sprache neu geschaffen werden.

Schon Preger sah in den Texten Davids eine „leibliche Übung“, ein „Mittel die Tugend in uns habituell zu machen“.⁶⁴⁸ Bemerkenswert ist, daß neben der Form (Periodenbau⁶⁴⁹) auch diese Techniken (z. B. *ruminatio*, *lectio*) überhaupt in Volkssprache übertragen wurden. Zum Teil sind die deutschen Bearbeitungen der Vorlagen durchaus gleichwertig oder übertreffen sie gar stilistisch.

Einübung der Tugend oder ‚methodische Meditation‘ (Watrigant) bedeutet nicht die ununterbrochene Aneinanderreihung von Tugenden. Die meditative Lektüre wird vielmehr immer wieder kontrastiert durch ‚aufrüttelnde‘ Textpassagen. Die ‚Sieben Vorregeln‘ und andere davidische Traktate beschreiben nicht „fast ausschließlich“ positiv, wie sich Ordensleute zu verhalten haben,⁶⁵⁰ sondern skizzieren auch die Laster. Darin unterscheiden sich die David-Traktate kaum von den Berthold-Predigten und -Traktaten der *Y- und *Z-Gruppen sowie vom ‚Baumgarten‘-Korpus.⁶⁵¹ Texte dieser Gruppen sind auch häufig zusammen überliefert.

Die gemeinsame Behandlung von Tugenden *und* Lastern deckt sich ferner mit dem Anspruch an die franziskanische Predigt, die, wie es in der ‚Regula bullata‘ vom Jahre 1223 heißt, „dem Nutzen und der Erbauung des Volkes [dienen soll], indem sie in kurzen Worten von Lastern und Tugenden, ewiger Strafe und himmlischer Glorie kündigt“ (Cap. 9).

Die in den ‚Sieben Vorregeln‘ behandelten Aspekte einer tugendhaften Lebensführung; es sind folgende – und damit wäre zunächst der positive Bereich umrissen:

- i. *resche* (behende sein) [...] *zuo allen guoten arbeiten* (311,5 f.)

⁶⁴⁷ Vgl. hierzu: H. Watrigant, „La méditation méthodique et l'école des frères de la vie commune“, *Rev. d'ascétique et de mystique* 3 (1922), 134–155. Vgl. K. Ruh, Art. ‚David von Augsburg‘, ²VL, Bd. 2, Sp. 51.

⁶⁴⁸ Preger, *Mystik* 1, 278.

⁶⁴⁹ Seit der Antike wurde die lateinische und griechische Prosa wurde auch die Prosa metrisch geordnet, mit der Einheit des Kolon, die auf der Atempause beruht.

⁶⁵⁰ Georg Steer hatte in seinem Aufsatz, *Virtus und Sapientia*, 177, die Meinung vertreten, es werde fast ausschließlich positiv die Tugend behandelt.

⁶⁵¹ Helga Unger, Art. ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘, ²VL, Bd. 1, Sp. 644, bewertet die Tugendkonzeption des ‚Baumgarten‘ folgendermaßen: „Als Aufbauprinzip fungiert ‚nicht die systematisch getrennte Behandlung von Tugenden und Lastern‘, sondern gemäß dem Dualismus Gut–Böse ‚die fast durchgehende Präsenz beider Sphären‘.“ Siehe auch: Unger, *Baumgarten*, 143. Weiter schreibt Unger: „Das Aszetisch-Praktische überwiegt weitaus gegenüber dem Mystisch-Kontemplativen.“

- ii. *unnütze gedanke und bæse begirde niht lâze twalen deheine vrist* (keinen Aufschub dulden lassen) *in sînem herzen* (312,7 f.)
- iii. *spârlîchen nieze elliu diu dinc, diu der werlde sint* (weltlichen Besitz) (314,2 f.)
- iv. *sich vlîze[n], vridesam sîn ime selben unde den andern* (315,27 f.)
- v. *alle zît sî[n] in einem gütlichem ernste, als der sich senet nâch liebe* (318,2 f.)
- vi. *diemuot an allen dingen* (319,17)
- vii. *daz herze alle stunt zuo gote vüege und in alle zît vor des herzen ougen habe mit andâht* (322, 36 f.)

Am Textende werden die sieben Regeln auf die sieben Jahre hin ausgelegt, die König Salomon⁶⁵² an seinem Tempel baute. Wie vor Salomon niemand diesen Tempel hätte erschaffen können, so könne niemand zu geistlicher Weisheit gelangen, der die sieben Regeln nicht beachte (325,16–23). Dies wird hier mit der Metapher vom geistlichen Tempel des Selbst realisiert: „Swer sie [die sieben Regeln] ouch gewinnet, der hât die koste, dâ mit er gote ein geistlîch tempel machet in im selben, des ouch uns der wâre Salomôn helfe, Jêsus Kristus, des himelischen vater einborner sun. ÂmeN.“ (325,21–24)

Erwähnungen und Verurteilungen falschen Verhaltens, sind in den ‚Sieben Vorregeln‘ häufig zu finden, so etwa in 311,30 f.; 315,12 f.; 317,25 f., wo Eigenwille und Egoismus verurteilt werden. Unter der zweiten Vorregel werden zahlreiche Laster behandelt. So geißelt David verführerische Begierden, die wie bei einem Kranken zum Vorschein kämen, „der dem trinken nâch luoget daz im der arzât verboten hât“ (312,23).⁶⁵³ Es folgt ein langer Katalog von Untugenden, der auch hier an die Predigten Bertholds erinnert. Im Rahmen der fünften Vorregel werden aufgelistet: „verlazenheit“ (weltliche Ausgelassenheit), „itele(r) vreude“, „kliuterworte“ (eitele, unnütze, Schmutz-Worte), „spott(e)“, „müezige(r) rede“, „unnütze(n) mære(n)“, „urteile(n)“, „kivelworte(n)“ (Scheltworte) (318,4–6). Unter dem Kapitel ‚Demut‘ wird der Mensch als „misthaven“, „ursprinc alles unvlâtes“, „vûler schanthort“ (320,12–15), als „aschehûfelin“ bezeichnet (321,25). Dokumentiert werden die Untugenden

⁶⁵² Nach David, *De comp.* III (proc. V), Cap. XIX, 1, p. 199, sollen die Ordensleute – er spricht fast immer in der 1. Pers. Plur. – als lebendige Steine (I Pt 2,5) für den Tempel des wahren Salomon verwendet werden können.

⁶⁵³ Eine ähnliche Formulierung findet sich in der sechsten Klosterpredigt Bertholds, Z 6, S. 65, Zll. 61–64. Étienne Gilson paraphrasiert Bonaventura: „Wer meint, er könne sich die Unterweisung [der *disciplina monastica*] durch bloßes Anhören aneignen, gleich einem Kranken, der sich davon schon Heilung verspricht, daß er die Verordnungen des Arztes nur anhört. Dieser Ausspruch stammt von Aristoteles, und schon vor ihm hat Sokrates sich nur deswegen auf die Unterweisung in den Tugenden beschränkt, weil er in ihnen die notwendige Bedingung für jede höhere Erkenntnis erblickte [Bonaventura, *Hexaëm.* II, 2–3, t. V, p. 336–337 und V, 33, p. 359.]“ Gilson, Bonaventura, 95.

hōchvart, ungedult, gîtekeit, vrâzheit, unkiusche, urdruz mit vielfachen Belegen, Beispielen, Exempeln aus dem Alten und Neuen Testament (320–325).⁶⁵⁴

Im ‚Spiegel der Tugend‘ wird die Leserin bzw. der Leser in der zweiten Person singular, mit *Du* angeredet: „also lege ich dir eine einvaltige forme (Vorbild) für, nâch der dû dich rihtest, als dû mich dicke gebeten hâst.“ (326,31 f.) Ich bestreite aber entgegen Georg Steer⁶⁵⁵, daß es sich bei diesem „dû“ um Berthold von Regensburg handeln könnte, wie es sich auch als höchst unsicher herausgestellt hat, daß der „B.“ der lateinischen Novizenbriefe Davids Berthold meint. Im Gegenteil halte ich diesen Traktat für ein *fingiertes* Sendschreiben, ebenso wie die Berthold-Predigten *fingierte* Predigten sind.

Hier tauchen ähnliche Begriffe wie in den ‚Vorregeln‘ auf. Zentral sind *vride* (327,16), der sich vor allem auf das klösterliche Gemeinschaftsleben bezieht, Konzentration auf die Dinge, die einen angehen (327,18), Verzicht auf Urteile über andere (327,22), Affektkontrolle in der Rede (327,31) und in Gebärden (330,16), Lachen und *ungebærde* (336,11 f.).

Ziel des geistlichen Leben sei es nicht, so führt der Traktat weiter aus, es bequem zu haben (*süezekheit suoehen*, 329,12), sondern an Weisheit und Tugend zuzunehmen (329,13), diese richteten den Willen auf das oberste Gut hin aus.

Demut (331,7) wird *hōhvart* (333,30) gegenübergestellt. Demut erscheint nicht nur im Kontext dieses Traktats als zentrale Tugend: „Swer sich vür iht ahtet, der erkennet der wârheit niht“ (334,7 f.). An späterer Stelle wird Demut mit der geistlichen Liebe verschränkt (338,14 ff.), welche die Gotteserkenntnis ermöglicht (338,28–30). Diese Auffassung ist zentral für die im Anschluß an Bernhard⁶⁵⁶ von Bonaventura geprägte franziskanische Erkenntnistheorie.

Der Traktat ‚Kristi Leben unser Vorbild‘, knüpft an diese Demut-Auffassung an. Im Prinzip besteht er aus einer Aufzählung von Auslegungen der Eigenschaften Jesu hin auf die zur Erkenntnis leitende Demut-Übung.

Dieser Traktat ist ein Lobgesang auf den Vorbildcharakter Christi. Er beginnt mit dem durch gleichartige Satzteile (Isokolon) innerhalb des Periodenbaus und durch

⁶⁵⁴ Zitate aus dem Alten Testament überwiegen bei Davids wie Bertholds deutschen Texten, in beider lateinischen Werken bekommen Stellen aus dem Neuen Testament stärkeres Gewicht; ferner fehlen die umfangreichen Zitate der Kirchenväter, heidnischer wie christlicher Autoritäten in den deutschen Werken der Franziskaner.

⁶⁵⁵ Vgl. Steer, *Virtus und Sapientia*, 187.

⁶⁵⁶ Z. B. Bernardus, ‚De gradibus humilitatis‘, Migne, *PL* 182, 941 ff.

Oppositionen ausgedrückten Sachverhalt, daß „dû kranc starc bist, und arm rîche, und klein michel, und kindisch wîse [...] Wir vinden an dîner menscheit die grœze kleine, die lenge gekürzet, die wîte geenget, die sterke gekrenket, die hœhe genidert, die rîcheit geermet, die wîsheit vertôret [...] disiu tôrheit ist diu hœchste wisheit, disiu arnuot gît die übermæzigen rîcheit, disiu krankheit vûeget die êwigen kreftē, disiu kürze die êwikeit, disiu kleine die gotlîchen michel.“ (341,36–342,7)⁶⁵⁷

Die ‚Vier Fittige Geistlicher Betrachtung‘, Pfeiffers IV. Traktat, standen inhaltlich wie aufgrund der für David-Traktate ungewöhnlich komplexen Disposition in bezug auf Authentizitätsfragen in der Diskussion. Die ‚Fittige‘ sind isoliert nur in der Berliner Handschrift mgq 125 überliefert. Der Traktat ist nach Schwab authentisch, Ruh hat dagegen „starke Zweifel“ in bezug auf die Authentizität.⁶⁵⁸ Auch Preger⁶⁵⁹ rückte zuvor die ‚Vier Fittige‘ und die zwei folgenden Stücke in die Nähe Eckharts und Seuses. Dies wurde jedoch schon von Stöckerl⁶⁶⁰ zurückgewiesen. Er fand zumindest drei Parallelen zu den ‚Sieben Vorregeln‘, dieser Traktat folgt den ‚Fittigen‘ auch unmittelbar in der Handschrift Berlin, mgq 125. Darüber hinaus fand er zahlreiche inhaltliche Übereinstimmungen mit den ‚VII proc.‘, von denen die ‚Vorregeln‘ ebenfalls abhängig sind. Dies legt nahe, daß der Traktat aus dem dritten Teil von *De comp.* ausgearbeitet worden ist. Während die komplexe Disposition untypisch für das lateinische Traktatwerk Davids ist, steht die Systematik der Meditation durchaus in dessen Tradition.

Disposition: Himmlisches Tier mit vier Gesichtern und vier Flügeln (Fittiche)

1. Flügel: Trachten nach „der sünden widerzæme“ (349,27)
 1. Fl., 1. Feder: wie unerterc unde wie ungeslaht diu sünde ist (349,27 f.)
 1. Fl., 2. F.: der manecvaltige schade, den diu sünde her nach bringet (350,19 f.)
- 2.: diu betrachtunge ûf der tugende vliz (351,9)
 - 2.1: wie guot die tugende sint (351,10)
 - 2.2: daz guote bilde aller heiligen unde tugenthafter menschen (351,24 f.)
 - 2.3: besichtekeit [Umsicht], wie man allez nâch hœhem gewinne stelle (352,9 f.)
- 3.: diu trachtunge, dâ von ein mensche sich selben lernet versmâhen unde diemüetic sin
 - 3.1: erkantnisse unserr swacheit (355,19) in im selbe (355,17 f.)
 - 3.2: trachtunge der gebresten, die an uns sint von unsern schulden (355,18 f.)
 - 3.3: diu dinc diu wir vûrhten suln (356,13)

⁶⁵⁷ Die Jesus-Betrachtung wird in *De comp.* I, Cap. XX, p. 25 f. gelehrt. ‚Kristi Leben‘ ist hiervon ausgehend eine Fortführung dieser Übung. Die Reihungen erinnern an Lc 4,18 f. Ähnliche Reihungen lassen sich auch bei Augustinus finden, und diese Stellen zitiert wiederum Bonaventura im *Selbstgespräch* (S. 137): „Dort wird Leben ohne Tod, Jugend ohne Alter, Freude ohne Trauer, Friede ohne Zwietracht, Liebe ohne Unrecht, Licht ohne Schatten, ein ewiges Reich ohne Wandel sein [Augustinus, 49. Rede].“

⁶⁵⁸ Vgl. K. Ruh, Art. ‚David von Augsburg‘, ²VL, Bd. 2, Sp. 54.

⁶⁵⁹ Vgl. Preger, *Mystik* 1, 271.

⁶⁶⁰ Vgl. Stöckerl, *DvA*, 219–225.

Die Tugendübung stellt sich in den deutschen davidischen Traktaten anders dar als in der lateinischen Vorlage (*De comp.*). Die ‚Sieben Vorregeln der Tugend‘ verstehen sich als Propädeutik. Die lateinischen Kapitel, die als Vorlage dienten, lassen sich dagegen erst im dritten Teil von *De compositione* finden (‚De septem processibus Religiosorum, Septem exercitia ad proficiendum utilia‘). Dieser Abschnitt befindet sich bei der Behandlung der fünften von Sieben Stufen, wendet sich folglich schon an fortgeschrittenere Ordensleute. Bei dem deutschen Traktat handelt es sich ferner nicht um eine einfache Übersetzung dieser lateinischen Kapitel, sondern die Vorlage wird erweitert und umgestellt. Der ‚Spiegel der Tugend‘ zeigt die Variationsbreite des volkssprachlichen Traktats: Er ist in Form eines Sendschreibens verfaßt und spricht seine Leser in der zweiten Person singular an. Auf diese Weise und unter Benutzung von Nähe erzeugenden Metaphern sollen die Rezipienten unmittelbarer angesprochen werden. Der Traktat ‚Kristi Leben unser Vorbild‘ ist eine Betrachtung der vorbildlichen Eigenschaften Jesu. Dieser Traktat zeichnet sich vor allem durch Periodenbau und Oppositionen aus. Während diese sprachlichen Mittel, welche die Meditation unterstützen, in der lateinischen Tradition lange bekannt und praktiziert wurden, konnte in Volkssprache nicht auf eine längere rhetorische Tradition zurückgegriffen werden. Ebenso ist die Übertragung klösterlicher Praktiken (z. B. *ruminatio*) für Kreise, die nicht Latein lesen können, hervorzuheben. Die ‚Vier Fittige geistlicher Betrachtung‘ sind ein weiteres Beispiel für die Variationsbreite der volkssprachlichen davidischen Traktate. Zwar ist dieser komplexe Aufbau untypisch für das lateinische Traktatwerk Davids, doch steht die Systematik der Meditation durchaus in dieser Tradition. Ein solches ‚Meditationsbild‘, das ein „Himmeltier mit vier Gesichtern und vier Flügeln“ evoziert, ist im lateinischen Davidwerk nicht zu finden. Diese Variationsbreite innerhalb der Gattung ‚Traktat‘ läßt auf eine Gruppe von Bearbeitern schließen, die eigens für Nonnen und Laiengemeinschaften aus dem lateinischen Traktatwerk Davids eine Reihe von Texten zusammenstellten – und damit neu schufen.

5.1.2 Gebet und Gebetslehre in davidischen Texten

Der Unterschied der deutschen Texte im Vergleich zu ihren lateinischen Vorlagen läßt sich gut anhand von David-Traktaten aufzeigen, die sich mit der Gebetsauslegung beschäftigen. Vor allem soll nun der davidische Traktat, ‚Die sieben Staffeln

des Gebetes‘, eingehender untersucht werden sowie die heterogene Masse von kleineren ‚Gebeten‘. Für die Untersuchung beziehe ich mich nicht auf den Text der frühesten Handschrift, München cgm 176⁶⁶², sondern auf den von Ruh herausgegebenen Text der Fassung B.⁶⁶³

Zu Beginn dieses aszetisch-praktischen Traktats über den siebenstufigen Aufstieg in der Gebetspraxis steht die aus De comp. III, Cap. II, 2, p. 164 belegte Fluß-Metaphorik: „Got ist ein ewigis aneenge vnd ist ein vollebrahtes ende allis gütis, von dem flúzit vnde wider zvo dem flúzit allis das vollebraht wirt.“ (Ruh, Staffeln, Zll. 1–3). Die Brunnen-Metapher taucht Zl. 21 ebenfalls auf. Ferner wird erneut auf die Bedeutung des Fleißes („tvgende flis“, Zl. 8) und auf die beständige Übung („fteteclichen betten vnd niht abe lazen“, 11 f., vgl. Lc 18,1) Wert gelegt.

Auch die Spiegel-Metapher begegnet hier wieder: Im Gebet erkenne der geistliche Mensch, ob er ‚zu- oder abgenommen‘, also Fortschritte erzielt hat, wie in einem Spiegel (40 f.).

Neben der Selbst-Erkenntnis bewirke das Gebet Gotteserkenntnis, diese beiden Aspekte sind, wie oben bereits deutlich geworden ist, in der davidischen Gebetslehre korrelativ:

[... Wan des gebettis ambaht ist fýnderliche, daz ez den menschen erlúhte ze gottis erkantnisse vnde in enzýnde in finer minne vnde in virwandele in finer nature, das des menschen geift mit gotte ein geift werde – alle das fúr in fin ahte verwandelt da ez sich an geheftit – nach der vfneigvng vn nemvng, die an dem gebette fint]. (59–66)

Diese in der Kurzfassung nicht enthaltene Stelle weist Parallelen zu verschiedenen David-Traktaten auf und findet sich auch bei Meister Eckhart.⁶⁶⁴ Die Feuer-

⁶⁶² Der Traktat ist nach dieser Handschrift ediert bei Pfeiffer, DM I, 387–397.

⁶⁶³ Nach Ruh sind Fassung B und die lateinische Fassung L „gleichermaßen aus der Feder Davids hervorgegangen“, während cgm 176 von L abhinge. Ruh kennzeichnet mit eckigen Klammern die Stellen in der (umfangreicheren) deutschen B-Fassung, die keine Entsprechung in der (kürzeren) lateinischen haben. Ich kennzeichne im folgenden die Zitate aus diesen Stellen ebenfalls mit eckigen Klammern. Vgl. Kurt Ruhs einführende Worte in: *David von Augsburg: Die sieben Staffeln des Gebetes*. In der deutschen Originalfassung hrsg. v. K. Ruh, München 1965 (= Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters; 1). Vgl. ferner K. Ruh, *Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter*, Bd. 1, München 1965 (= MTU 11), 229. Zum Verhältnis der deutschen zur lateinischen Fassung vgl. P. J. Heerinckx, OFM, „Le ‚Septem gradus orationis‘ de David d'Augsburg“, *Revue d'ascétique et de mystique* 14 (1933), 146–170.

⁶⁶⁴ Vgl. K. Ruhs Anmerkungen 10 bis 12 in seiner Ausgabe der *Sieben Staffeln des Gebetes*, die die Parallelen nennt. Die Gebetslehre Davids (in lateinischer Sprache) ist ausführlich in De comp. III, Cap. LVII, LXII, LXIII zu finden. Weiter sind gereimte Ausführungen einer Gebetslehre im lateinischen Berthold bekannt. Vgl. Jakob, *Die lateinischen Reden*, 136: „Die Wirkungen des Gebetes z. B. beschreibt er [Berthold] im Rust. de Dom. (S. 41. D. S. p. Pent.) in acht Hexametern, und im Rust. de Ss. (S. 77. de Rogat.) in sieben.“

Erkenntnis-Minne-Metaphorik ist typisch für Davids Traktate: Durch das Gebet fließt in die Betenden das Licht der Gotteserkenntnis und die Wärme der Gottesliebe ein (76 f.).⁶⁶⁵

Mehrfach werden Gründe für einen ‚Aufstieg‘ genannt: „[...] das gebet zúhit das gemv̄te mere vber sich ze gotte vnd ze himelfchen dingen“ (25 f.). Ferner wird darauf hingewiesen, daß der Herr im Tal das Volk belehrte, heilte und speiste, zum Beten aber allein auf einen Berg ging (32–35). Dies geschah „[vn̄f ze einer lere, das wir daz herce in die geiftlichen hōhe rihten, fo wir betten wellen.]“ (35 f.)

Ein erstaunlicher Gebrauch des Begriffs ‚Freiheit‘ erschien schon zuvor: „[...das gebet wil gar vri⁶⁶⁶ mit gotte fin vnde luter von anderen gedenken. ...]“ (28 f.), später in der IV. Staffel wird der Geist *fro vnde fri* (359). Mit dieser ‚Freiheit‘ ist eine Form des Alleinseins mit Gott, jenseits von anderen Bindungen gemeint, die für das 13. Jahrhundert in Volkssprache sehr bemerkenswert ist.

Die sieben Stufen des Gebets entsprechen den sieben Stufen, welche Ezechiel in seiner Schau zum Tempel hinaufsteigen mußte (Ez 40,22; vgl. [Staffeln], 79 f.). Die Pforte zum Tempel ist „das gebet, das vns ein inganc ift ze gottis biwonvng. Die fiben grete, die man vf gat in die porte, das fint fiben offenvng ze der vollecomenheit des gebettis.“

Die sieben Stufen sind im einzelnen:

- i. *gebet mit dem mvnde* (89 f.) (i = 89–138)
- ii. Die Gebete fließen dem Betenden ohne Mühe, mit Lust und Süße zu. (139–143) (ii = 139–183)
- iii. Der/die erhitzte Betende braucht keine Worte mehr (185–190): Andacht (207), aber auch ‚Trunkenheit‘ des Herzens, Keuchen und Seufzen (*passim*), werden mit dem Pfingstwunder ausgelegt (252) (iii = 184–278)
- iv. *lvterre irkantnifte* <sic!> *gottis vnde in frvntlicher heinlich mit gotte* (281 f.), ruhiger als iii. Stufe (280 f., 328 f.), der Geist ist *fro vnde fri* (359), Erkenntnis der Bibel, die in diesem Geist geschrieben sei (318 f.) (iv = 279–330)
- v. Das Herz ruht mühelos in Gott (335 f.), Gottes *minne* bindet das Herz an Gott (Leim) (339–342), keine äußeren Empfindungen mehr (349 f.) (v = 331–386)

⁶⁶⁵ Vgl. hierzu zahlreiche Belege bei Egerding, *Mystik*, Bd. 2.

⁶⁶⁶ Auch in ‚Erkenntnis der Wahrheit‘, in: Pfeiffer, DM I, 368,23: „Minne wil vrī sîn.“ Vgl. Ruh, *Staffeln*, Anm. 5.

- vi. *contemplatio* (401 f.), kurzer Einblick in das göttliche Licht (390), auch bei vii. Stufe (554 f.) (vi = ca. 387–487)
- vii. ... [, *da man got fihet luterliche alle in die engele sehent vnde die heiligen ...*] (486 f.). *Die gefichte môhte tótlích lip niht erliden* (492 f.). Solches sei Paulus (499), [Johannes dem Täufer (503) und Johannes⁶⁶⁷ dem Evangelisten widerfahren (504 f.)].

Auffallend ist, und Ruhs Edition läßt dies an den eckigen Klammern erkennen, daß die deutsche gegenüber der lateinischen Fassung stark erweitert ist und diese geradezu kommentiert. Ob diese Erweiterung durch David von Augsburg selbst vorgenommen wurde, wie Ruh glaubt,⁶⁶⁸ ist letztlich nicht beweisbar. Jedenfalls sind diese „Zusätze“ mindestens ebenso sehr durch Davids – von Bernhard abhängender – Sprache geprägt wie der übrige Text.⁶⁶⁹

Erweiterungen und Kürzungen in volkssprachlichen aszetisch-mystischen Texten gegenüber ihren lateinischen Fassungen haben ihren besonderen Sinn, Texte für Laien und geistliche Gemeinschaften anzupassen. Dieser Sachverhalt wird auch im späteren Kapitel über die Meßpredigten und -traktate Bertholds eine Rolle spielen. In den ‚Staffeln‘ fallen insbesondere zwei Stellen auf, die eine solche Kommentierung zeigen. Bevor die sieben Stufen erläutert werden, weist ‚David‘ darauf hin, daß die letzten drei Ebenen (oder auch nur die Zweite) nur von wenigen erreicht würden, wobei die Gelehrsamkeit der jeweiligen Betenden – und ob es Geistliche sind oder nicht – keine Rolle spiele:

[Swie ir vil lúzel fint, die ze den allen hie komenent, das ioch die vollkomeneften felten ze *dem* sehften comen oder zvo dem fúnften, ir ift òch gnvg lúzil, die vbir den anderen komen, òch vnder geiftlichen lúten. Vnde das noch me ze wunderen ift: ir ift gar lúzil òch vnder gelerten lúten, die virften kúnnen, was ez ift, oder ioch gelouben wellen, daz ez ift, swie doch dý heilige schrift da von *an* mengen enden vil befcheidenliche lert der ez virften kan.] (79–88)

Ein ähnlicher Kommentar findet sich auch zur Warnung in dem lateinischen Traktatwerk Davids.⁶⁷⁰ Es sollen dort insbesondere Novizen davon abgehalten werden, in

⁶⁶⁷ Dieser wird hier mit dem Verfasser der ‚Apokalypse‘ identifiziert.

⁶⁶⁸ Ruh, Franz. Schrifttum I, 229.

⁶⁶⁹ Vergleiche aus dem Bereich der Tierwelt, „[...stare ...]“ (109), „[... kever ...]“ (118), „vögelin“ (121), Geschmacks-Metaphorik, „[... gefmach ...]“ (130), „[... gefmac ... gefmacke]“ (295 f.), „fma-kende“ (137), Einfluß / Ausfluß-Metaphern [517] und anderes für David (bzw. Bernhard) typisches Vokabular, „[... alfe das gelvegende ifen ...]“ (395), sprechen durchaus *für* Ruhs Ansicht.

⁶⁷⁰ Diese Stelle hat inhaltliche Parallelen zu einer ausführlicheren Passage in De comp. III, Cap. LXV, 3, p. 354 f., welche mit anderen Worten eine ähnliche Warnung gibt.

überschwengliche mystische Verzückungen (*jubilus*) zu verfallen, ohne sich zuvor den Tugendübungen ausführlichst gewidmet zu haben. Hier wird ein solcher Kommentar für die Rezipient(inn)en des volkssprachlichen Traktats eingefügt.

Im deutschen Traktat läßt diese Stelle vermuten, daß potentielle Rezipienten eher dem Drittordensbereich entstammen, darüber hinaus treffen wir erneut auf die Unterscheidung von *gradus* und *status*. Der *status* ist unabhängig von der Position in der kirchlichen Hierarchie (*gradus*). Auch gelehrte bzw. geistliche Menschen kommen in ihren geistlichen Übungen nicht unbedingt auf eine höhere Stufe des Gebetes.

Die dritte Stufe geht mit äußerlicher ‚Unruhe‘ in Seufzern und Gebärden einher, so wie sich die Jünger an Pfingsten verhielten, als der Heilige Geist über sie gekommen sei. Dieser Zustand kann natürlich auch übertrieben und mißbraucht werden, daher soll er nach Möglichkeit unterdrückt werden: „[... fo da von das herce enzýndit wirt, daz brifitit vs dicke mit vngeberden. Das fol man aber verdrvcken, da man mak, dvrch vnvirftanden lýtē.]“ (276–278).

Entsprechendes konnte man etwa zeitgleich in Eckharts Kritik an der ausbrechenden Gottesliebe im 10. Kapitel der ‚Reden der Unterweisung‘ lesen. Der *jubilus*, der ekstatische Ausbruch, komme meist nicht von der Liebe her, sondern von der menschlichen Natur.⁶⁷¹

Ferner werden in der erweiterten Fassung von Davids Traktat lateinische Begriffe übersetzt: „Da von vindit man vil sprúche [in der heiligen schrift] ... in Canticis canticorum, [daz sprichet gefanges fang.]“ (234–236). Hier wird also nicht nur der Titel des Hohenliedes übersetzt, sondern auch darauf hingewiesen, daß es sich um ein Buch der Bibel handelt. Dieses Wissen konnte bei lateinunkundigen Rezipienten wohl nicht vorausgesetzt werden. Ein weiteres Beispiel in einem langen Zusatz (399–435) zur sechsten Stufe:

[... vnde dis ift der fehte grat <Staffel> des gebettis, den die heiligen heizent eigenlichen contemplatio, vnde fwer da hine komen ift vnde dar an gefanden ift, der heizet allein eigenlichen contemplatiws, fwie man doch dicke nenne contemplatio ein iegelich geiftlich geficht von geiftlicher dinge trachtvnge mit des hercen ögen.⁶⁷² ...] (400–406)

Meines Erachtens läßt sich aus den Zusätzen folgern, daß der Traktat aus ordenspolitischen (bzw. seelsorgerischen) Erwägungen heraus im nachhinein als unzureichend

⁶⁷¹ Vgl. Meister Eckhart. *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. v. J. Quint, Zürich 1979, S. 67, Zl. 3–5 (‚Reden der Unterweisung‘).

⁶⁷² Ruh, Staffeln, Anm. 58: „So Comp. III, c. 26, S. 214: *spiritualis meditatio vel contemplatio*; vgl. ferner Gerson, *De mystica theologia, Tractatus primus speculativus*, cons. 21 (Ed. Andre Combes, *Thesaurus Mundi* [7], Lucani 1957, S. 53).“

empfunden wurde. Erläuterungen wurden notwendig, um Mißbrauch mit der Gebetspraxis zu unterdrücken. Da David in seinem eigenen lateinischen Traktatwerk *De compositione* ausdrücklich auf die Gefahren und Einschränkungen der letzten Stufen hinweist, wird weder die lateinische Fassung der Staffeln, noch die kurze Staffeln-A-Version von ihm angefertigt worden sein. Die Staffeln-B-Version dagegen ist wohl später, nach Davids Tod, nachträglich erweitert worden.

Die siebte Stufe erreicht eine lautere helle Schau der göttlichen Wesenheiten und steht damit im Gegensatz zur mystisch-affektiven Schau am Endpunkt von Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum*.⁶⁷³ Dessen Ekstase endet, so Gilson, in einer blinden, finsternen, durch *ignorantia* geprägten Schau des Gemütes. Die ‚Staffeln‘ Davids gehen direkt auf Bernhards Auffassungen zurück – mit dem Unterschied allerdings, daß die mystische Vereinigung bei Bernhard, auf der dritten Stufe bzw. im dritten Himmel, ein „Emporheben“ und „Hinreißen“ (*raptus*) verlangt.⁶⁷⁴ Bei David wird ein solches Hinaufziehen allenfalls in der deutsch paraphrasierten Psalmstelle (Ps 101,10 f. in der Vulgata: „elevans“) angedeutet (570–572).

Ich möchte im folgenden noch kurz auf die David zugeschriebenen ‚Betrachtungen und Gebete‘ und im Anschluß daran auf die Gebetstexte im ‚Baumgarten‘ eingehen. Die Gebete gelten als nicht authentisch, Ruh möchte dennoch auf die Bezeichnung ‚davidisch‘ nicht verzichten, da sie stilistisch-inhaltlich sowohl symptomatisch für den ‚Baumgarten‘ als auch für eine Reihe von mitüberlieferten und verstreut auftauchenden Kleintexten, etwa in cgm 176, 6247 und 210 und anderswo, seien.

Die Gebete und Betrachtungen hängen dagegen, entgegen Ruh, nicht nur von David, sondern Nr. 7 hängt zum Teil und Nr. 11 definitiv von *Bertholds X¹-Predigt PS 7* ab. Siehe dazu die synoptische Darstellung im Anhang A.i.1.

Dies ist insofern sehr erstaunlich, als Beziehungen zwischen den Handschriften aus dem Klosterbereich (davidische Texte und bertholdische der *Y-Gruppe) auf der einen Seite und den Berthold-Predigten der *X-Gruppe sowie der Rechtstexte auf der anderen Seite ansonsten kaum vorhanden sind. Neben dieser Stelle sind die Über-

⁶⁷³ So Gilson, allerdings zitiert er dazu eine Stelle, die eher den gegenteiligen Eindruck erweckt. Gilson, Bonaventura, 483, Anm. 42: „Quibus [gradibus] habitis, anima intrando in seipsam, intrat in supernam Jerusalem, ubi ordines Angelorum considerans, videt in eis Deum qui habitans in eis omnes eorum operatur operationes“ [Wenn sie diese Stufen erreicht hat, tritt die Seele in sich selbst ein und damit ins himmlische Jerusalem, wo sie die Engelchöre betrachtet und in ihnen Gott schaut, der in ihnen wohnt und alle ihre Tätigkeiten wirkt]. *Itinerarium IV*, 4, t. V, p. 307, cd. min. 327.“

⁶⁷⁴ Gilson, Bernhard, 151; es geht dort um die Verzückung des Paulus.

nahmen fertig redigierter Teile in die ‚Schwabenspiegel‘-Vorworte a und b Zeugnisse dafür, daß Predigt und Traktatexzerpte in verschiedenste Gebrauchszusammenhänge bewegt werden konnten (*mouvance*).⁶⁷⁵ Die spärlichen Nachweise solcher Bewegungen zeigen auch, daß aufgrund der Zweiteilung dieses franziskanischen Prosa-Korpus, wie im Anhang A beschrieben, von einem Schwerpunkt der Bearbeitung von David-Traktaten in Regensburg, der Berthold-*X-Predigten in Augsburg auszugehen ist.

Die in ‚Gebet 11‘ beschriebene Abwertung der körperlichen Hülle findet sich bei David wie bei Berthold. Bei David wird der Körper als „mishaven, der von horwe [Kot] ist“ bezeichnet.⁶⁷⁶ Der „horwige sack“ erscheint allerdings nur bei Berthold. Dies erinnert an einen Begriff aus der Apokalypse (6,12): Nach Öffnung des ersten Siegels verdunkelt sich die Sonne, schwarz, wie ein *härener Sack* (Vulgata: *niger tamquam saccus cilicinus*); also ein Sack aus Tierhaaren, bzw. ein Bußgewand. Die in Bußgewänder gehüllten Minoriten zeigen gleichsam ihren Körper, ‚wie er wirklich ist‘.

Von Inhalt und Länge her gesehen scheinen die Stücke zum Gebrauch während der Messe, insbesondere nach dem Kommunionempfang, sehr geeignet: Die kleinformatige Handschrift cgm 176, welche die Gebete 1–12 enthält, scheint durchgehend für einen solchen Zweck angelegt worden zu sein. Die Gebete lassen sich thematisch ordnen: Nr. 1–5, überliefert in cgm 176 und in Auszügen in cgm 354, legen Christus als Speise aus, was den Gebrauch dieser Gebete nach dem Empfang der Kommunion nahelegt. Nr. 6 ist am häufigsten überliefert (cgm 183, 176, 132, 851, in anderer Fassung in den ‚Baumgarten‘-Handschriften) und handelt vom Schatz (Reichtum) Gottes, Nr. 7 und 8 handeln von der Auferstehung, Nr. 9 benutzt die Fluß-Metaphorik Davids ausgiebig, Nr. 10 den Tisch Gottes, Nr. 11 behandelt die in Nr. 7 unter anderem auftauchende Auffassung vom irdischen Leib als Sack, während Nr. 12 Engel, Licht und Süße thematisiert, also aus verschiedenen Materialien kompiliert scheint.

⁶⁷⁵ Auch wenn der Begriff aus der Versdichtung stammt und sich auf die wechselnde Strophenfolge bezieht, trifft das französische *mouvance* (Zumthor) den Sachverhalt für Prosa am besten. Vgl. Th. Cramer, „Mouvance“, *ZfdPh* 116 (Sonderh.) (1997), 150–182. Volker Mertens hat diesen Begriff auf die Predigt und Traktatliteratur übertragen: „Man hat bei als Predigten überlieferten Texten grundsätzlich mit ‚Bewegung‘ (*mouvance*) sowohl der Textgestalt wie der Funktion zu rechnen, ohne daß zwingende Zusammenhänge zwischen beiden ‚Bewegungen‘ bestehen: Auch eine sehr ‚mündlich‘ überlieferte oder zugerichtete Predigt kann als Individuallektüre nicht nur ad hoc verwendet worden sein (Beispiel: Berthold), sondern auch ein als Abhandlung (Traktat) konzipierter Text kann ‚gepredigt‘ worden sein (Beispiel: Konrad von Mengenber, ‚Buch der Natur‘ u. a.).“ V. Mertens, „Predigt oder Traktat? Thesen zur Textdynamik mittelhochdeutscher geistlicher Prosa“, *Jb. für Internationale Germanistik*, Jg. XXIV, H. 2 (1992), 42.

⁶⁷⁶ Pfeiffer, DM I, 320, 12; De comp., Cap. XXIV, p. 211: „*quam vilia [vilis] et foetida sint omnia*“.

Christus erscheint im ersten Gebet als „spîse des lebens. daz himelische brôt daz dû selbe bist“ (Pf., DM I, 376,2 f.). Durch die Aufnahme dieses Brotes, werden ihm die Gläubigen gleich „unde gar inner dich gezogen“ (376,7). Die Christus-Natur wird dem so Gespeisten eingegossen, und er trinkt und verinnerlicht die „minne des geistes“ (376,8 f.).

Das zweite Gebet führt den Gedanken weiter in die Richtung einer Mutter-Gottes-Mystik, die aus Davids *Paternoster*-Auslegung stammt,⁶⁷⁷ diese aber sprachlich, z. B. in bezug auf den *Cursus*, übertrifft:

[...] dû dâ gebacken wurde in der aller reinisten muoter lîbe, der êwigen megede der himelischen kûneginne sante Marîen, mit der hitze des heiligen geistes, mit der meisterschaft der gotes wîsheit, dâ der lûteriste brunne alles guotes, daz ist des himelischen vater einborn sun, got selber, getempert⁶⁷⁸ und ze samene gemischt wart zuo dem melwe menslîcher natûre [...] (376,30–35).

In Gebet 6 wird darüber hinaus auch der ‚Minneleim‘ erwähnt (380,3), eine Vokabel, die in den ‚Staffeln‘ Verwendung findet. Die Anklänge an David sind Legion⁶⁷⁹, sie können anhand von Schwabs ‚Paternoster‘-Ausgabe zum Teil eingesehen werden. Die Gebete können ferner von dem Traktat ‚Kristi Leben‘ abhängen, da dieser das gesamte benötigte Vokabular (Metaphorik) enthält.

Der ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ ist ein umfangreiches Kompendium von Gebeten und Betrachtungen. Diese einzelnen Stücke auf ihre Abhängigkeit von David und Berthold-Texten hin zu untersuchen, würde diese Arbeit sprengen und soll im Rah-

⁶⁷⁷ Schwab, *Paternoster*, S. 96, Zll. 157–159. In Anm. 66, S. 114 f. faßt sie zusammen: „gebachen ... in dem Ofen ... *miner frowen Sant Marien*: a rather common figure in medieval religious prose. It occurs, e. g., in the following: Anton Schönbach, ed., *Altdeutsche Predigten* 1, p. 24, 5–8: *diz brot wart gemacht von dem wazzer vnser sterbelicheit und in deme lichname der reinen maget sente Marien und wart dar inne gebakken von dem vûere des heligestes*; ‚Betrachtungen‘, DM I, p. 376, 30–32: [...]; Ruh offers a reference to the ‚Geistlicher Baumgarten‘, Munich, cgm. 6247, fol. 84r, Ch. 108; Kurt Ruh, *Der Passionstraktat des Heinrich von St. Gallen*, Diss. (Univ. of Zürich 1940, Thayngen 1940), p. 26.5–7 and fn.; St. Bonaventure, *De preparatione ad Missam*, Op. omn. Quar., p. 100: *Nam panis significat corpus illud trituratam, molatum et pistatum in passione, decoctum et assum igne divini amoris in camino et ara crucis*; Merzdorf, p. 8.1–5. A similar figure may be found in St. Peter Chrysologus‘ address to catechumens: ‚Er ist das Brot, das gesät wurde in [dem Schoße] der Jungfrau, durchsäuret wurde im Fleische, zubereitet im Leiden, gekocht wurde im Ofen des Grabes, gewürzt in der Kirche, geopfert auf den Altären‘ ([BKVJ], p. 78 [Sermon 67] - Fn. 9: Dapper, *Der hl. Petrus Chrysologus* [Cologne 1867], p. 171, translates: ‚gebakken‘, instead of ‚gekocht‘.); see Migne PL 52, col. 392.“

⁶⁷⁸ I.e. vermischt / geschaffen / entstanden.

⁶⁷⁹ Die deutsche Berthold-Predigt PS 16, ‚Von aht leie spîse in dem himelrîche‘, verwendet, ähnlich wie David, sowohl ausgiebig die Geschmacksmetapher als auch ‚Natur‘-Darstellungen (z. B. 223, 15–24).

men dieser Arbeit nicht versucht werden.⁶⁸⁰ Hier geht es vielmehr um die Elemente, die zu einer Habitualisierung von Praktiken, vermittelt durch dieses neue Medium volkssprachlichen Schrifttums, beitragen.

Im ‚Baumgarten‘ gibt es Kapitel-Reihen, in denen Themen in direkter Abfolge behandelt werden, wie die oben schon zitierten Kapitel zur *Pugna spiritualis*. Ebenso ist eine Gruppe von Stücken erkennbar, die das Gebet thematisieren.

So gibt es etwa ein Kapitel (Cap. Lxvj), das sich mit der Kommunion beschäftigt und hier Anweisungen zur Kontemplation bietet: „Vf vier dinch suln die gedanche gerihet sin [wenn man die Hostie empfangen hat]: daz wir lieb da von gewinnen hintz got vnd hintz den tugenden, vnd haz hintz den vntvgenden vnd hintz den sunden; vnd daz wir demütich werden. Daz sint die vier aller besten gedanch.“ (23–25). Es werden auch im Gegenzug die vier schlimmsten Gedanken genannt. Cap. Lxxviiij und Lxxix bieten praktische Anweisungen zum Beten, zur Messe etc. Cap. Lv ist eine Bitte um das Zuteilwerden verschiedener Gnaden und Gaben in den sechs Tagen vor dem Tode. Jede dieser Bitten wird abgeschlossen durch die Formel „Aue Maria. Pater noster“, teils in leichter Abwandlung. Cap. Lxxiiij thematisiert den Nutzen des Gebets⁶⁸¹, während Cap. Lxxviii und Lxxix direkte Anweisungen zum Tagesablauf, zum Gebet und Messehören geben. Viele dieser kleineren Gebrauchstexte sind für die Anleitung zum Gebet (z. B. nach dem Kommunionsempfang) bestimmt gewesen oder fanden in Tischlesungen Verwendung.

Zusammenfassend kann zu den Texten, die als Anleitung zum Gebet dienen können, gesagt werden, daß es sich einerseits, wie im Falle von ‚Staffeln‘, um Erweiterungen handelte. In den gezeigten Beispielen werden lateinische Wörter erklärt, Warnungen vor überzogenen Erwartungen hinsichtlich des Gebets ausgesprochen. Daneben ist in den unauthentischen, z. T. David zugeschriebenen ‚Gebeten‘ auch eine Vermischung von Exzerpten aus David-Traktaten und Bertholds Lesepredigt zu vermerken. Im ‚Baumgarten‘ treten weitere Textgruppen hinzu, die ebenfalls Anleitung zum Gebet und Gebetsbeispiele geben, die nicht eindeutig auf Texte von David von Augsburg und Berthold von Regensburg zurückzuführen sind. In der Kommentierung von Praktiken für volkssprachliche Adressaten, geistlichen Gemeinschaften von Frauen, aber auch Männern, die des Lateinischen nicht mächtig waren, stehen sie den in der

⁶⁸⁰ Man begnüge sich mit den vielen Nachweisen von Parallelstellen durch Stöckerl, die in Ungers Edition im Fußnotenapparat des Textes abgedruckt sind. Im Rahmen dieser Arbeit wurden passim herangezogen: Davids Vaterunser (Schwab) und das ‚Ave Maria‘ in cgm 176 228r–266r (Ruh in Franziskanisches Schrifttum II).

⁶⁸¹ Auch ediert von Ruh, Franziskanisches Schrifttum I, 149–152.

Folge behandelten Klosterpredigten und dem Meßtraktat (nicht aber der Meßpredigt Bertholds, s. u.) sehr nahe.

5.1.3 Die Klarissenregel kommentiert durch die Klosterpredigt

Die ‚Augsburger‘ bzw. ‚Regensburger‘ Klarissenregel⁶⁸² ist sehr stark auf klösterliche Praktiken hin ausgelegt, wie dies auch schon in anderen verschrifteten lateinischen Regeln der Fall war. Die volkssprachlich verfaßte Klarissenregel verweist eingangs auf die klösterlichen Grundpfeiler des Gehorsams, der Eigentumslosigkeit und der Keuschheit. Diese stehen schon in der Benediktregel im Vordergrund und lassen sich ebenso im ersten Kapitel der Franziskanerregel finden, der mit der Bulle Honorius‘ III. ‚Solet annuere‘ 1223 in Kraft gesetzten *Regula bullata*.

Bei den Klarissen wird die „Keuschheit“ jedoch stärker betont, die Klarissen dürfen – im Gegensatz zu ihren predigenden Mitbrüdern – das Kloster nicht verlassen und werden auch innerhalb des Klosters begraben. Schweigen wird als zweiter Punkt hervorgehoben. Gespräche mit der Außenwelt haben in Ausnahmen am Gitter zu erfolgen. Die Messe ist mit „swercheit“ und „mezecheit nach der Minren Bruder gewonheit“ (§ 6) zu begehen. Priester, Observanten und Kapläne sollten nicht jung sein, sondern gesetzten Alters. Muße, „diu da ist ein vint der sele“ (§ 8), soll vertrieben werden.

„gitekeit“ (Habgier) und „eigenscheft“ (Besitz) sollen vermieden werden, wie auch in der *Regula bullata*, Cap. XII, hervorgehoben wird. Insbesondere ist dies bei Belohnung von Arbeit („arbeit“) zu beachten (§ 8; vgl. Cap. V, *Reg. bul.*). Oben wurde bereits darauf hingewiesen, daß ein vormoderner, abstrakterer Arbeitsbegriff bei den weiblichen Bettelorden zum Gegenstand wird, weil diese aufgrund ihrer Ordensverfassung zugleich zu Besitzlosigkeit und nützlicher Tätigkeit verpflichtet sind.

Nach der deutschen Klarissenregel soll die Äbtissin ein Vorbild sein – in der *Regula bullata* wird sie dagegen als „Dienerin“ betitelt, im Sinne des franziskanischen ‚Minoritasprinzips‘. Insbesondere soll die Äbtissin ein Vorbild an Tugend sein, an erster

⁶⁸² Ediert von Schönbach, Mitteilungen aus altdeutschen Handschriften X, 1–54., nach dieser Ausgabe wird im folgenden auch zitiert. Vgl. hierzu den Anhang A.i.2 dieser Arbeit. Die Tertiarenregel ist für diesen Zusammenhang unergiebig. Sie ist eher ein wichtiges historisches Zeugnis, das an eine konkrete geschichtliche Situation angebunden werden kann, nämlich die Umwandlung von Beginengemeinschaften in Drittordensgemeinschaften. Siehe Anhang A.i.2. Die Regeln betreffen, ähnlich der Klarissenregel, die Kleidung, das Essen, Gebete und Messen, Almosen, Visitation, Text des Gelöbnisses.

Stelle an Demut, so daß die anderen angeregt werden („gereizet“), es ihr nachzutun (§ 22). Sie soll ferner die Schwestern zur Versöhnung aufrufen. Eine Schwester, die sich einer andern gegenüber ungebührlich verhalten hat, muß ihr gegenüber auf die Knie fallen⁶⁸³, diese Praxis war auch in anderen Orden üblich.

Am Ende von Abschnitt 22 erscheinen Warnungen, die auch in Cap. X der *Regula bullata* und in anderen Klostertexten der Franziskanerinnen und Franziskaner zu lesen sind:

Wir manen und schunden [raten] alle die swester in unserem herren Jhesu Christo. daz sie sich huten vor aller hohfart itelr ere. vor nide vor gitecheit. vor sorge vor kumernisse. dirre werlt vor hinderrede vor murmule. vor missehellunge. vor zweirunge und vor aller untugende. von der si missevallen mohten. in den augen des waren gemaheln. Sunder sie suln mer sin sorksam vor gote ze behalten. an allen dingen. die inren. unde die uzern lutercheit. [...]

Die volkssprachliche Klarissenregel erwähnt in § 26: „Daz ir uch aber. in dirre regel. oder forme [Vorbild] als in einem spigel muget ersehen. daz ir niht von vergezzenheit ihtes iht versumet so sol sie iu ze funfzehen tagen einest gelesen werden und swa ir vindet uch tun daz da geschriben ist.“ Die Regel wurde also alle zwei Wochen zur Erbauung der Schwestern vorgelesen. Die Verwendung der Spiegel-Metapher in der Klarissenregel in Kombination mit der inneren und äußeren Reinheit (§ 22) wird mit Rücksicht auf Bertholds Klosterpredigten noch deutlicher, worauf noch zurückzukommen sein wird.

Dauids von Augsburg lateinischer Regelkommentar, die ‚Expositio regulae‘⁶⁸⁴, erklärt die Franziskanerregel ausführlich für die nachkommenden Generationen von Brüdern und ist für eine inhaltliche Untersuchung wenig ergiebig. Die unter dem Namen Berthold von Regensburg überlieferten sogenannten ‚Klosterpredigten‘, die *Z-Gruppe der deutschen Predigten Bertholds, welche in ihrer Grundstruktur auf die lateinischen Religiösenpredigten Bertholds zurückgehen, lassen sich dagegen vielfach als interessante Kommentare und Ergänzungen zur Klarissenregel lesen.⁶⁸⁵ Sie lassen meines Erachtens direkte Schlüsse auf die Gebrauchsfunktion und Adressaten dieser Predigttexte zu.

⁶⁸³ Vgl. die Anm. zu Zl. 41 bei Brett-Evans, *Diu regel der sanct Clara swestern orden*, § 22, S. 163. Der Kniefall, *venia*, ist eigentlich der Kniefall zum Gebet und hier im Sinne einer Entschuldigungsgeste zu verstehen.

⁶⁸⁴ Abgedruckt bei: D. E. Flood, „Die Regelerklärung des David von Augsburg“, *Franziskanische Studien* 75: 3–4 (1993), 201–242.

⁶⁸⁵ Die Parallelen hat Richter in seiner Edition der Gruppe *Z im Anhang beigegeben.

So weist die dritte Klosterpredigt die für die langen *X-Predigten typischen fingierten Einwände auf, in denen exemplarische Fallbeispiele erläutert werden und die in lateinischen Predigten selten sind, in den Vorlagen, den lateinischen Religiösenpredigten, jedoch durchweg fehlen.

„Klostermitglieder“ sprechen hier Probleme im Zusammenleben an, Beispiele für Unfrieden in der Gemeinschaft, welche durch z. T. heftige Attacken seitens des ‚Predigers‘ verurteilt und korrigiert werden. So gibt eine Nonne vor, unter einer ihrer Mitschwestern zu leiden. Der Prediger antwortet, es seien nur 70 und nicht 400 Schwestern: „ich wolt dich wol lernen, daz dv mit in allen frid haft“, er rät der Nonne, ihre Mitschwestern zu schonen wie Königinnen. Die Nonne antwortet, daß, so viel sie diese auch schonen, diese sie wiederum nicht schonen würden. Der Prediger ermahnt sie zur Geduld:

Gelaube mir, daz dv als vngedultich bift, daz ist da von daz man dir niht libef tvt. Der dich flvge mit ftechen, daz dir zende in dem chophe chlafeten, daz wær etwaz bederbef.

„Si hat mir einen ftæin an min herze geworfen.“

Zeige mir den ftæin, wort daz fint niht ftæin. Daz dir got lon, nim dichs an daz dv gedultich fift, vlizze dich vier oder aht wochen daz dv gedultich fift, dv chvmest ze ivngelste dar zv̄, daz dir merer wær der dir iht tete vnd gebest lon dar vmb daz man dir etwaz tete. (Zl. 90–99)

Dieser ‚Dialog‘ geht in dieser Form nicht auf eine tatsächliche Predigt zurück, sondern dies demonstriert den resoluten Umgang der anonymen Bearbeiter mit ihren Vorlagen und der Volkssprache. In den als authentisch geltenden lateinischen Religiösenpredigten Bertholds kommen solche Stilmittel nicht vor und werden auch nicht empfohlen. Die Klosterpredigten sind zudem als Umsetzungen von Ratschlägen der Novizentraktate Davids betrachtbar. Der erwähnte Dialog führt als Fallbeispiel fort, was David über die Wurfgeschosse (Worte) von Feinden in *De comp.* anschneidet.⁶⁸⁶

Ferner läßt sich eine Parallele zum ‚Spiegel der Tugend‘ aufzeigen.

Ist dir ein ander mensch vint, waz ungemaches ist dir daz, daz er bî im in sînem herzen treit? Nû bistû niht in sînem buosem. Wâ rüeret dich denne sînes herzen übele, der von dir ist mêt denne einen schrit? Sprichet er dir iht leides, dz wort treit der wint hain als einen andern schal. Wâ hât dich daz troffen? an houbete oder an rucke oder wâ? Grîfet er dich an dem guote an oder an dem lîbe, dennoch rüeret er daz herze niht, ob dû ez selbe lâst in ruowe. (Pfeiffer, DM I, 329,23–29)

⁶⁸⁶ Wir hatten die folgende Stelle, die auch an Seneca, Vom glückseligen Leben, II.3, erinnert, bereits in Kap. 2.1.2 zum inneren Frieden zitiert: „Semper ergo muniti incedamus contra iacula verborum et ictus factorum adversorum, ut pacem, quam exterius non possumus in hac vita sperare durabilem, saltem intus per patientiam conservemus.“ *De comp.* III; *De septem processibus*, proc.V, Cap. XXII, p. 207 f.

Die Stellen haben gemeinsam, daß Angriffe durch Worte realistisch betrachtet werden sollen, sie hätten vor allem keine körperlich materiellen Auswirkungen, die geistige Integrität (Ruhe) müsse dagegen bewahrt werden.

Welche Funktion hat die dialogische Stelle in der ‚Klosterpredigt‘? Im klösterlichen Bereich, bei der abendlichen *Collectio*, kann es zu gemeinschaftlichen Erörterungen gekommen sein – Lecoy de la Marche nennt sogar Beispiele für Einwände von Zuhörern, wenn eine *Predigt* vor Mönchen stattfand.⁶⁸⁷ Plausibler ist es, die Dialoge als literarisch-fiktionale und insbesondere didaktische Stilmittel der Texte anzuerkennen. Wenn man berücksichtigt, daß in den mittelalterlichen Handschriften solche ‚dialogische‘ Stellen nicht durch Zeichen abgesetzt werden, wie zum Beispiel Anführungsstriche und Zeilenwechsel, die in der Editionspraxis⁶⁸⁸ üblich sind, lassen sich solche Predigtpassagen auch als der Introspektion dienende Traktate rezipieren. Als Zeichen für fiktive Dialoge fungieren Anreden und Einleitungen wie „Herre“, „Bruder“, „Sich“, „Etlich sprechent“ etc. Wir werden auf diese Frage im Rahmen der deutschen Ehepredigt Bertholds zurückkommen, wo ebenfalls Fallbeispiele durch fiktive Dialoge gegeben werden.

Zu den guten Werken müssen Nonnen und Mönche Demut, Geduld und Barmherzigkeit zeigen. Zum Punkt Geduld heißt es, die Angesprochenen mögen „alf gedullich alf ein hunt“ sein (56,62); hier wird der eben erwähnte fingierte Dialog eingeschaltet. Weiter wird knapp erwähnt, daß die Ordensregel zu beachten sei, vor allem in den Punkten Keuschheit, Armut und Gehorsam (57,100–104). Ferner werden die Schwestern zu häufigem Gebet und zu Andacht ermahnt. An dieser Stelle stoßen wir auf den Einwand: „Etlich sprechent: Arbeitent vur vnf, fo beten wir uur ivch“ (57, 110 f.). Die Antwort richtet sich an ein ‚Du‘ und ermahnt dazu, sich nicht um solche Rede zu kümmern. Die dritte Klosterpredigt endet mit einem fiktiven Einwand: „Bruder, nach der red fo bedarf ich niht abteffin noch priorin.“ (57,124 f.) Dies wird aber von dem Prediger als Verwirrung durch den Teufel heftig abgelehnt. Fünffmal in den letzten elf Zeilen appelliert ‚der Prediger‘ an das gute Gewissen.

Die vierte Klosterpredigt Bertholds, Z 4, ‚Vom dreifachen Ordensgelübde‘, kommentiert gleichsam die Klarissenregel bzw. Drittordensregel. Z 4 liegt der Sermo

⁶⁸⁷ Vgl. Lecoy de la Marche, *La Chaire Française*, 217 f. Ähnliches könnte auch für Eckharts ‚Reden der Unterweisung‘ gelten.

⁶⁸⁸ Richter setzt in seiner Edition diese Dialoge in einfache Anführungsstriche, was nahelegt, daß es sich nicht um tatsächlich getätigte Einwände handelt.

XIII, ‚De triplici justitia religiosorum‘⁶⁸⁹, zugrunde. Dieser ist gespickt mit Schriftziten aus dem AT, dem NT sowie den Kirchenvätern und verweist seinerseits auf die Franziskanerregel.

Die Predigt listet je drei Arten von Gehorsam bzw. Ungehorsam, Armut sowie Keuschheit und Unkeuschheit auf. Zum Thema Keuschheit heißt es: ‚Ir frawen, ir fult ivwer augen phlegen vil flizzechlichen vnd fult ivr tuteln (Schmeicheln) daz der porte vnd ze dem venfter mit den mannen lazen fin. Sant Franciffe lert vnf, daz wir laute vnd churzlichen reden mit den frawen, da chan niemen an vervelen.‘ (58,22–27).

Das Verbot des Redens mit dem anderen Geschlecht aus Klosterfenstern, die an eine Straße angrenzen, geht auch aus den Satzungen der Drittordensschwwestern zu Maria Stern hervor.⁶⁹⁰ Das Franziskuszitat bezieht sich auf die *Regula non Bullata*, Cap. XI f., die ähnliche Sachverhalte bietet.⁶⁹¹

Es wird auf vollständige innere Keuschheit abgehoben, da oftmals ein Widerspruch zwischen äußerer und innerer Keuschheit bestünde. Die lateinische Religiosenpredigt XIII zitiert die Regel mit: ‚praecipio firmiter fratribus universis, ut non habeant suspecta consortia vel consilia mulierum‘ (69,24 f.) und verweist auf die Dichotomie des äußeren Körpers und des inneren Herzens (69,21 f.).

Auch in bezug auf die Gehorsamspflicht werden in der vierten Klosterpredigt Bertholds Scheinverhalten und Ausflüchte verurteilt. Ein fingierter Einwand: ‚Brvder, ez ift gar fwær, daz man gehorfam fi.‘ (59,61), wird damit vernichtend abgewehrt, daß Jesus am Kreuz der Gehorsam auch schewergefallen sei.

Das Armutsgelübde kommentiert die Predigt damit, daß Besitz ohne Erlaubnis des jeweiligen Ministers oder der Priorin nicht gestattet sei.⁶⁹² In der Klarissenregel wie im ‚Baumgarten‘ und in der Predigt wird der Begriff ‚maifterchaft‘ (60,75) für diese übergeordnete Instanz im Kloster verwendet. In der volkssprachlichen Klarissenregel, den Satzungen der Drittordensschwwestern Maria Stern und in der sechsten Klosterpredigt wird der Begriff ‚meifterinne‘ (34) benutzt.

Auch in der siebten Klosterpredigt findet sich eine begriffliche Parallele zur volkssprachlichen Klarissenregel bzw. zu Bertholds lateinischen ‚Serm. ad Rel.‘. Die

⁶⁸⁹ Serm. ad Rel., Hoetzl, 68–72. Belegstelle von Richter, Z, 79.

⁶⁹⁰ Ruh, Franziskanisches Schrifttum I, 128,36, vgl. Richter, Z, 79.

⁶⁹¹ Warnung nach Franziskus: *Regula non Bullata*, cap. 11 f., Thomas von Celano, Vita II, cap. 78. Vgl. Richter, Z, 80.

⁶⁹² Clararegel VIII, 4 (Richter, Z, 80). Der Begriff ‚maifterchaft‘ (60,75) kommt auch in der Augsburger Klarissenregel (Brett-Evans, 166, 2.5; vgl. Richter, Z, 80) vor, sowie in Z 6, 64,34 (vgl. Richter, Z, 34).

Schwestern sollen sich davor hüten, sich „auf äußere Dinge ‚auszugießen‘“, und statt dessen den Geist stärken.⁶⁹³

Das ‚Baumgarten‘-Kapitel Cxvij, das sich nach Unger⁶⁹⁴ thematisch an die Berthold-Predigt PS 15 anlehnt, warnt die Oberen, nicht zu viele Regeln zu erlassen, denn die Ordensregeln würden genügen (53–59). Auch im direkten Anschluß daran finden sich als Zusatzartikel die Kapitel Cxviiij a–o, die in der Leithandschrift L noch nicht realisiert sind. Sie behandeln ausführlich die innere Einstellung der Prälaten sowie die Visitation und Gerichtsbarkeit, welche durch diese ausgeführt werden. Eine Stelle zitiert auch aus der *Regula bullata*.⁶⁹⁵ Die Handschriften M1 (cgm 210), B (Basel ÖBU, Cod. A.IV.45) und M3 (cgm 354) sind anscheinend im Gebrauch der Oberinnen von Franziskanerinnenklöstern gewesen.

Alle diese Stellen belegen, daß die Funktion der Texte vor allem darin bestand, wesentliche Aspekte der Regel und des Klosterlebens zu verinnerlichen.

5.1.4 Zur Dichotomie von ‚innen‘ und ‚außen‘

In der Einleitung war bereits auf die Verschränkung von ‚innen‘ und ‚außen‘ als problematischen Punkt hingewiesen worden, der in dieser Arbeit häufig wiederkehren würde. So muß sich der innere Frieden, der durch Übungen erzielt werden soll, immer wieder äußerlich bewahrheiten. Anhand der Spiegel-Metapher und der Deutungsschemata wurde bereits deutlich, daß diese Aspekte nicht eindeutig einem Erleben (innen) oder Handeln (außen) zugeschrieben werden können. Dennoch wird in diesen Texten die Differenz stark beansprucht. Sie kann zusammen mit der ‚Psychologie‘, die Davids Traktatwerk *De compositione* bietet, den gesellschaftlichen Deutungsschemata sowie mit der verbindenden Spiegel-Metaphorik als Markierung, als Grenzziehung von Individualität und Gesellschaft verstanden werden. Erst in der Systemtheorie, mit ihrer Applizierung der Begriffe ‚innen‘ und ‚außen‘ auf Systeme und mit der Betonung des Zuschreibungscharakters von innen/außen–erleben/handeln durch einen Beobachter, mit ihrer Auflösung der Opposition von Gesellschaft und Individuum, wird die begriffliche Unschärfe abgelegt.⁶⁹⁶

⁶⁹³ Vgl. Augsburger Klarissenregel, Brett-Evans, S. 153, § 10, Zl. 10. In den Serm. ad Rel. wird Gn 49,4, ‚Effusus es sicut aqua‘ angeführt (Hoetzi, S. 60, 39; Vgl. Richter, Z, 84).

⁶⁹⁴ Unger, Baumgarten, 310.

⁶⁹⁵ Reg. bul. XI; vgl. Unger, Baumgarten, Anm. zu Cxviiij e, 33 f.

⁶⁹⁶ Vgl. Luhmann, Soziologische Aufklärung 3, 67–74, zur Unterscheidung ‚erleben/handeln‘, vgl. zu seiner Ablehnung der traditionellen Innen/außen-Differenz: Luhmann, Funktion der Religion, 72.

Die Innen-außen-Differenz hat auch in der Forschung dazu geführt, den Texten Prädikate von ‚mystisch‘ (inneres Erleben) und ‚aszetisch‘ (praktischer Gebrauch und Übung – zum Teil mit abwertendem Unterton) beizulegen. Dieser Punkt soll im folgenden näher beleuchtet werden.

Die Körperstelle, wo das Innere des Menschen am Äußerlichsten erscheint, ist das Auge. Im ‚Baumgarten‘-Kapitel Cxlvij findet die Kontrolle des Auges Erwähnung:

Ez ist auch scham in den augen, von der bewart wirt div schæmig sel des wol geratenne iungelinges, daz er iht an chaphe vnd chose mit den fra-
wen niht, daz er vnwirde daz geslæhte halt, daz er behütte (daz laster. Ez
vrvmet vil ze dem scherm der kauschait div behüt) der augen, wan ir gar
vil ist, di betrogen hat die schöne dez vlishes. (9–13)

Es folgt ein Zitat aus Mt 5,28: „An den vnschamigen augen vnd an dem lazlichen chösen wirt erchant der vnchûsch mût, vnd bi den vjern gebærden wirt erchant daz inner gemûte.“ (30 f.). Interessanterweise bezieht sich das Matthäuszitat auf das begehrliche Anblicken von Frauen *durch die Männer*. Letzteren wird, wie wir oben bereits gesehen haben, in der Berthold-Klosterpredigt Z 4 Rechnung getragen.⁶⁹⁷

Aber nicht nur die Augen bilden eine ‚Schnittstelle‘ zwischen innerer Einstellung und äußerlichem Betragen. Im ‚Baumgarten‘-Kapitel Lxxxij, ‚Von der hvt des mundes‘, erfahren wir, daß, wer seinen Mund wohl behütet, damit auch seine Seele behütet (10 f.). Hier wird die Zunge ferner als „ein port [...] der beschæidenheit“ (17 f.) bezeichnet. Das Cap. Lxxxvj verknüpft Selbsterkenntnis, äußere Kleider und Armut sowie Körperöffnungen wie den Mund miteinander.⁶⁹⁸

Der mögliche Widerspruch zwischen innerer und äußerer Minne – trügerisches Vortäuschen von Tugendhaftigkeit – sind zentrale Themen des lateinischen Werks Davids, etwa in De comp. III, Cap. XXXV, und findet auch im ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘, Cap. Xxviiij und Cap. Xlvj, 13 ff., seinen Niederschlag.⁶⁹⁹ Die Aufrechterhaltung der ursprünglichen Werte des franziskanischen Ordens bildete zu diesem Zeitpunkt eines der wichtigsten Themen. Das innere und äußere Verhalten wird da-

⁶⁹⁷ „Ir frawen, ir fult ivwer augen phlegen vil flizzechlichen vnd fult ivr tuteln [Schmeicheln] daz der porte vnd ze dem venfter mit den mannen lazen fin. Sant Franciffe lert vnf, daz wir laute vnd churzlichen reden mit den frawen, da chan niemen an vervelen. Owe, waz eier ze lebendigen vogelin ift worden, da weder blvt noch vleifch inne waz; owe, waz geiftlicher minne ze vleifchlicher minne ift worden.“ (58,22–30).

⁶⁹⁸ Auch die Berthold-Predigt PS 11 warnt vor einem sorglosen Gebrauch der Zunge (159,7–25) und weist auf den vorbildlichen Nutzen des Schweigegebots im Kloster hin. Hier werden also klösterliche Praktiken in die weltliche Sphäre übertragen.

⁶⁹⁹ Richter, Z, 80.

her von Bonaventura häufig angesprochen und läßt sich auch in den *Constitutiones Generales Narbonenses* nachweisen.⁷⁰⁰

Im davidischen Traktat ‚Spiegel der Tugend‘ erfährt der Leser, daß alle Tugend in dem Gebot enthalten sei, Gott von ganzem Herzen zu lieben (335,30–34). Die größte Gefahr geistlicher Liebe sei die „glüchsenheit“, der Schein (336,24–31).

Geistlîchiu liebe minnet niwan tugende an dem menschen unde durch tugende. Tugende sint in der sêle. Die siht man niht, wan mit der sêle ougen. Man darf sie niht suochen in den ougen, noch in den henden, noch ninder an dem lîbe. Man spürt sie ein teil an den siten und an den werken, unde smecket sie ein lützel an den worten. (337, 26–31).

Die Tugenden haben in den franziskanischen Texten einen zentralen Stellenwert. Durch die Tugendübungen und Reflexionen sollen die einzelnen sowohl an ihrer Gotteserkenntnis, als auch dem persönlichen wie kirchlichen Heil arbeiten. Abgestuft wird hier die Glaubwürdigkeit tugendhafter Einstellung beleuchtet, die an den Augen nicht abzulesen, an Werken und Betragen gerade noch erkennbar sei, und in den Worten der Betreffenden finde man sie selten.

Es reiche nicht aus, dem Heiland nur in bezug auf die Kleidung ähnlich zu sehen, so auch der Traktat ‚Kristi Leben unser Vorbild‘ (346,3). Die mögliche Differenz zwischen innerer und äußerer Haltung begegnet in der franziskanischen Literatur ständig, so auch in allen Predigtgruppen Bertholds.

Gott will, so die Predigt PS 7, daß Engel und Menschen tugendhaft sind:

Er meinet aber niht die tugent, daz etelîche liute tugent heizent. Sô einer eine botschaft hovelîchen gewerben kan oder eine schüzzel tragen kan oder einer einen becher hövelîchen gebieten kan unde die hende gezogenlîche gehaben kan oder für sich gelegen kan, sô sprechent etelîche liute: ‚wech! welch ein wolgezogen kneht daz ist (oder man oder frouwe)! daz ist gar ein tugentlîcher mensche: wê wie tugentlîche er kan gebâren!‘ Sich, dîu tugent ist vor gote ein gespötte und engevellet gote ze nihte. Sich dér tugende ahtet got niht, wan alsô lêret man einen hunt wol, daz er die fûeze für sich habet unde daz er schône gebâret [...] Er [Gott] wil deheinner tugende niht ahten, wân dâ mite man allen untugenden widerstrîten kan. (96,23–36)⁷⁰¹

Auch hier soll sich Tugendhaftigkeit nicht auf äußeres Verhalten beschränken, das antrainierbar ist und somit kein inneres Fundament haben muß. PS 28, 445, mahnt, daß das Pilgern nach St. Jakob von Compostella, das Stiften von Klöstern, Spitälern

⁷⁰⁰ Vgl. *Constitutiones Generales Narbonenses*, Rub. IV, ‚De forma interius conversandi‘, Rub. V., ‚De modo exterius exeundi‘. Bonaventura, *Opera omnia*, Bd. 8: *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res Ordinis Fratrum Minorum spectantia*, Quaracchi 1898, 449–467, hier 453–455.

⁷⁰¹ Eine Parallelstelle bietet PS 28: ‚Der eine schüzzeln oder einen becher hovelîchen gebieten kan, sô spricht einer: ‚weh, welch ein tugenthafter man der ist!‘“ (453,14–16).

und Bistümern als äußere Handlungen ebenfalls nutzlos seien: „Daz man im [Gott] alle tage ein klôster stifte, des andern tages ein spitel, des dritten tages ein bistuom, unde tribe daz zehen jâr nâch einander, unde tætest dû im an disen sehs dingen [Tugenden] niht liebe, er gæbe dir niemer weder danc noch lôn dar umbe.“ (445,14–18).

Reiche Leute hätten keinerlei Vorteil, indem sie in stärkerem Maße materielle Spenden zu leisten vermögen, auch sie müßten an ihrer inneren Einstellung arbeiten.

Darüber hinaus läßt sich die Innen-außen-Differenz – als Unterscheidung von Leib und Seele – im ‚Buch der Könige‘ des ‚Schwabenspiegel‘-Korpus häufig antreffen. So äußern sich Joseph gegenüber Potiphars Frau und Susanna gegenüber den ihr nachstellenden Richtern einstimmig, daß sie lieber den Leib verlören als Leib und Seele zusammen (vgl. auch unten Kap. 5.3.2).

Insbesondere im Werk Davids von Augsburg wird die Innen-außen-Dichotomie überaus häufig verwendet. So etwa in den davidischen ‚Betrachtungen und Gebeten‘ (Nr. 3, Pf, DM I, 377, 22–28):

Sô aber der mensch gar âne untugent ist, sô wirstû im allez, des er gert unde bedarf an allen dingen [...] des er ze êwigen sælden haben sol, daz niht an im îtel ûzen oder innen vergezzen wirt, ez sî allez dîn vol: ûzen von der schoene, von der êre dîner gotlîchen menscheit, innen von der liebe, von der sùeze, von der wîsheit dîner êwigen gotheit.

Weitere Stellen finden sich darüber hinaus in den Traktaten ‚Offenbarung‘ und ‚Erkenntnis der Wahrheit‘.⁷⁰²

Einhorn konstatiert in seiner Studie zur Innerlichkeit bei David von Augsburg,⁷⁰³ daß die Gefährdung des Menschen nach David nicht allein vom Leib, sondern auch und

⁷⁰² „alse diu sêle mit der gotheit mit frôuden gesegelt wirt innân, daz der lîp ouch mit saelden durchgozzen wûrde von dîner menschlichen angesichte ûzen“ (Apc 25,11; Pf. DM I, 381–386). „Dû bist ze inneriste aller dinge, wan dû bist aller dinge inneristiu sache unde die verborgene kraft diu in ir wesen gît. Dû bist ûzerhalb aller dinge [...]“ (‚Erkenntnis‘, 366,15–18). Einhorn hat noch eine Reihe weiterer Belege nachgewiesen: „die tievel müent uns innen, diu werlt ûzen. Innen müent uns bekorunge; [...] Uzen müent uns wider wärtigiu wort unde werc von den menschen“ (315, 31 f.). „Diabolus suggerit animae interius prava consilia, mundus exterius ingerit materiam concupiscibilem ...“ (De comp., p. 186,1) „interius pulsari vel exterius occupari“ (205,27). Vgl. Einhorn, Innerlichkeit, 351.

⁷⁰³ Es gibt mehrere Beiträge, die „Innerlichkeit“ vor allem in den deutschen Schriften Davids von Augsburg untersuchen: F. W. Wodtke, *Studien zum Wortschatz der Innerlichkeit im Alt- und Mittelhochdeutschen*, Habil. Kiel 1952. Ferner J. W. Einhorn, OFM, ‚Der Begriff der ‚Innerlichkeit‘ bei David von Augsburg und Grundzüge der Franziskanermystik‘, *Franziskanische Studien* 48 (1966), 336–376. In neuester Zeit auch Bohl, Geistlicher Raum, 262–264 sowie 290–352 [Exkurs: Der innere und äußere Mensch]. Die häufige Verwendung der Fluß-Metaphorik und von Begriffen wie „innerliche“ im deutschsprachigen davidischen Werk müssen m. E. keine Signale für Innerlichkeit im Sinne von Selbstreflexion sein. So konstatiert Einhorn in seinem Aufsatz, daß sich mittelhochdeutsche Wörter wie „innerlich“, „innerliche“, „innerlichkeit/keit“ bei David nicht nachweisen lassen. Zwar hat er übersehen, daß das von ihm vermißte Wort sich gleich zweimal in den ‚Sieben Staffeln des Gebetes‘ befindet (Ruh, Staffeln, 57), gleichwohl indiziert die Verwendung dieser Wörter noch keine „Innerlichkeit“ in funktionaler bzw. mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht. Einhorn listet in einer akribischen Wortfeldanalyse sämtliche Fundstellen mit dem Präfix „in...“ auf in Abgrenzung zu solchen mit

vor allem von der Seele / dem Geistigen ausgehe.⁷⁰⁴ Einhorn wendet sich darauf dem Thema der *Übereinstimmung* von Innerem und Äußerem zu:

Nur weil eine wesenhafte Verknüpfung zwischen innerer Haltung und äußerem Vollzug besteht, haben die äußeren Übungen (*observantiae*) des Ordenslebens ihren Wert; Gewand und Tonsur (*habitus exterior*), Zeremonien (*exteriore caeremoniales*), zuchtvolle Sitten (*mores exteriores*), Bußwerke, äußeres Tugendstreben sind nur Zeichen für das Innere („*sunt tantum signa interiorum*“ 218,12), „*quaedam virtutis umbra et latentis intrinsecus demonstratio figuralis*“ (218,1).⁷⁰⁵

Innerlichkeit kann folglich nicht isoliert betrachtet werden, sondern es geht notwendig um innen und außen zugleich, Betragen und Haltung sind aufeinander abzustimmen und voneinander wechselseitig abhängig. Dies gilt erstens für die Korrelation zwischen der Erkenntnis Gottes und der Erkenntnis des eigenen Selbst. Zweitens gilt dies für die Korrelation zwischen äußerlich praktizierten Akten, die *per se* – und das thematisieren die Textstellen allenthalben – *keine* notwendige Fundierung in der inneren Tugendhaftigkeit haben müssen. Diese innere Einstellung ist jedoch das Fundament für jede Art des geistig-geistlichen Aufstiegs. Auf diesen Konnex weisen die hier behandelten Texte immer wieder hin.⁷⁰⁶ Dieser Aspekt sollte ferner im Zusammenhang mit der Ekklesiologie betrachtet werden: Das Ziel der *ecclesia militans* verlangt notwendig eine innere, wahrhaft tugendhafte Einstellung; nur äußerlich angemessenes Verhalten in Zeremonie und Gebet genügt hier nicht.

Dies ist also das Fundament der im kirchlichen Diskurs erzeugten ‚Innerlichkeit‘. Sie ist nicht im eigentlichen Sinne ‚mystisch‘, allenfalls in stilistischen Aspekten, sondern eine Vermittlung aszetisch-mystischer Praktiken.

Auf den Aspekt der Erzeugung von ‚Innerlichkeit‘ durch den Spiegel-Begriff als Erkenntnismetapher wurde bereits eingegangen. Die ‚mystischen‘ Passagen, die die mutmaßliche Vereinigung („*einunge*“) von Gott und Mensch ansprechen – diese Passagen stammen bis auf einzelne Ausnahmen aus dem Traktat ‚Offenbarung und Erlösung‘ und den ‚Staffeln des Gebetes‘ – sind meines Erachtens nur schwer mit dem problematischen Begriff ‚Innerlichkeit‘ zu fassen. Einhorn, der die Traktate Davids

dem Präfix „*ūz...*“ unter Beachtung der mutmaßlich nichtauthentischen und der lateinischen Schriften (Einhorn, *Innerlichkeit*, 342 f.).

⁷⁰⁴ Vgl. Einhorn, *Innerlichkeit*, 351.

⁷⁰⁵ Einhorn, *Innerlichkeit*, 353.

⁷⁰⁶ Es ist dies auch ein Thema, welches etwa von Ockham diskutiert wurde und in Folge auch literarisch behandelt wurde. So konstatiert Kurt Flasch, daß Boccaccio unter dem Eindruck von Ockhams Schriften, Schlüsse von den Aktionen auf den Habitus als trügerisch einstuft, wie etwa bei der späten Beichte des Kaufmanns Ceparello. Vgl. K. Flasch, „Die Pest, die Philosophie, die Poesie. Versuch das ‚Decameron‘ neu zu lesen“, *Literatur, Artes und Philosophie*, hrsg. v. W. Haug u. B. Wachinger, Tübingen 1992, 63–84, S. 82.

auf diesen Aspekt hin untersucht, führt seine Fragestellung selbst ad absurdum, indem er schreibt:

Diese „einunge“ läßt sich nach vier Seiten hin auseinanderfalten: einmal wird die menschliche Seele als in Gott lebend gesehen – zum anderen Gott als im Innern des Menschen wirkend, drittens wird der Vorgang des sich ins Göttliche wandelnden Menschen angesprochen und endlich der Zustand der völligen Einheit im Geiste.⁷⁰⁷

Diese Vorstellungen sind auch bei Bonaventura vorhanden und daher keine Besonderheit Davids von Augsburg: Nach Bonaventuras Konzept des Innatismus ist Göttliches im Menschen und wirkt dort. Durch die korrelative Gottes- und Selbsterkenntnis versucht der Mensch sich Gott anzunähern, bis beide sich (im Ausnahmefall) vereinigen. Daß dies den wenigsten vergönnt sei, wird aber in Davids ‚Staffeln‘ deutlich hervorgehoben.

Auch Einhorn kommt im Rahmen der Fragestellung, ob David ein Mystiker ist, zu dem wichtigen Ergebnis, daß die Grenzen zwischen Aszetik und Mystik nicht so scharf zu ziehen seien, daß Aszese nicht nur eine Vorstufe, sondern stets ein Fundament der Mystik bilde.⁷⁰⁸

Die Urteile, ob David von Augsburg Mystiker ist oder nicht, hängen stark davon ab, welche volkssprachlichen Schriften man ihm zuschreibt. Innerlichkeit wie Individualität tauchen als Phänomene nicht plötzlich durch die Beteiligung eines begnadeten Traktatschreibers wie David von Augsburg in der Literatur auf, sondern diese Begriffe werden in starkem Maße durch den gesellschaftlichen (kirchlichen) Diskurs erzeugt.

So hat Cornelius Bohl zahlreiche Parallelen zwischen Davids *De comp.* und dem Traktat *De institutione novitiorum* Hugos von St. Viktor († 1141) festgestellt.⁷⁰⁹ In diesem Traktat finden sich zahlreiche ähnlich lautende Passagen zum äußeren Verhalten und ihrer Relation zu inneren Haltungen. Die „*exterioris hominis compositio*“ wird bereits in der *Epistola aurea* behandelt und „*compositio*“ in diesem Zusammenhang auf die innere Ordnung des Menschen bezogen.⁷¹⁰ Bohl weist in seiner Arbeit eine häufige Benutzung räumlichen Vokabulars im lateinischen Werk Davids auf. Er konstatiert aber auch im Anschluß an Egerding⁷¹¹, daß „[i]m Unterschied zu den an-

⁷⁰⁷ Einhorn, Innerlichkeit, 355.

⁷⁰⁸ Vgl. Einhorn, Innerlichkeit, 362 f.

⁷⁰⁹ Vgl. Bohl, Geistlicher Raum, 126–132.

⁷¹⁰ Vgl. Bohl, Geistlicher Raum, 433 f. u. Anm 66 (*Epistola aurea* 71; in: Sources chrétiennes, hg. v. H. de Lubac u. J. Daniélou, Paris 1941 ff., 223, 200).

⁷¹¹ M. Egerding, *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik, I: Systematische Untersuchung; II: Bildspender – Bildempfänger – Kontexte. Dokumentation und Interpretation*, Paderborn u. a. 1997. Vgl. bei diesem zu David, I, 71 f., 122 ff., 178 f.

deren behandelten Mystikern Mechthild v. Magdeburg, Meister Eckhart, Tauler, Seuse, Margarethe Ebner und Heinrich v. Nördlingen [...] dabei allerdings die Ausbeute an räumlichen Metaphern in den deutschen Texten Davids mehr als gering“ ausfalle.⁷¹²

Die Innen-außen/Leib-Seele-Differenz ist im frühen Christentum, insbesondere in den Paulusbriefen, bereits deutlich angelegt.⁷¹³ Meines Erachtens läßt sich eine Genese von Innerlichkeit nicht so sehr am Entstehens des entsprechenden Vokabulars aufzeigen, da auch eine Rezeption von Ausführungen zu ‚Äußerlichkeit‘, etwa zu den Hierarchien des Pseudo-Dionysius, durchaus auf ‚Innerlichkeit‘ und Reflexion abheben. Die Benutzung dieser Kategorien läßt sich beim Gebrauch von Lesetexten schnell *ad absurdum* führen. Daher wurde und wird in dieser Arbeit mehr Wert gelegt auf die Tatsache, daß dieses monastische Vokabular in Volkssprache in die Welt getragen wird – in diesem Falle bis hin zu den chronikalischen Einleitungen des ‚Schwabenspiegels‘; daß die Fokussierung auf die Entsprechung von innerem und äußerem Habitus, ein Konzept, das, wohl durch Bonaventura motiviert, ursprünglich für die Anleitung von Franziskanermönchen gedacht war, hier auch auf die Laienstände angewandt wird.

5.1.5 Der Meßtraktat

Die Art und Weise, wie die Messe zu halten sei, stellt ein weiteres franziskanisches Sonderthema dar: Die Franziskaner adaptierten die päpstliche Liturgie, als ob sich der ganze Orden in der Diözese Rom aufhielte.⁷¹⁴ Die Vereinheitlichung mag ihre Gründe darin haben, daß seit den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts zahlreiche Priester aus allen Teilen der westlichen Christenheit in dem Orden zusammentrafen und sich wiederum auf ‚Wanderschaft‘ begaben.

Im folgenden werden ein Meßtraktat und eine Meßpredigt, beide aus dem Umkreis Bertholds von Regensburg, gegenübergestellt. Die beiden Texte sind inhaltlich sehr

⁷¹² Bohl, Geistlicher Raum, 264.

⁷¹³ Vgl. Bohl, Geistlicher Raum, 290 f.

⁷¹⁴ Vgl. Congar, *La querelle*, 108. Die Regel von 1221 empfahl die Messe „secundum consuetudinem clericorum Romanae ecclesiae“. 1223 wurde dies aufgegeben zugunsten der Formulierung „secundum ordinem sanctae Romanae ecclesiae.“ Vgl. Kaiser, *The Sin and the vices*, 78 f. u. Anm. 1. Kaiser bezieht sich auf S. Van Dijk / J. Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, Westminster/Md. 1960, 187 ff., sowie die „Regula non bullata“, S. 3, „Regula bullata“, S. 21. Beide in: H. Böhmer (Hg.), *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen ³1961.

verschieden, während der Traktat im wesentlichen die Auslegung der Messe behandelt, geht es in der Predigt dezidiert um die praktische Seite. Daher hat die Behandlung der Messe im Rahmen des Praxis-Kapitels dieser Arbeit auch die Funktion der Überleitung von den zuvor beschriebenen geistlichen Praktiken (Kap. 5.1) hin zu den katechetischen Praktiken oder Erklärungen, die in Kapitel 5.2 untersucht werden.

5.1.5.1 Der Meßtraktat *Von den zeichen der messe* in Abhängigkeit zweier Sermones

„Der Meßtraktat ist das am häufigsten überlieferte und am weitesten verbreitete Stück der deutschen Berthold-Tradition.“⁷¹⁵ Richter zählt neben den Handschriften der *Y-Gruppe 34 weitere Handschriften auf, darunter acht verschiedene Druckausgaben, in denen sich das Stück findet. Die Überlieferung reicht vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. ‚Von den zeichen der messe‘ war beinahe über den gesamten deutschen Sprachraum verbreitet. Der in PS II, S. 683–687, abgedruckte Traktat (A XVIII = Y 16) ist nur eine von drei Fassungen. Die Fassung aus der Klosterneuburger Handschrift K, die Strobl für den Abdruck verwendete, stellt darüber hinaus nur eine Kurzform dar, vier andere Handschriften bieten eine längere Version.⁷¹⁶ Der Meßtraktat gehört genau genommen nicht mehr zum engeren Textkorpus dieser Untersuchung. Die Traktate der Teilsammlung Y¹ scheinen z. T. aufgrund inhaltlicher Kriterien einem anderen Kreis zu entstammen (s. Anhang A.ii.2). Dennoch ist der Traktat durch seine deutliche Abhängigkeit von den lateinischen Sermones Bertholds, durch seine frühe und weite Verbreitung sowie im Zusammenhang mit der deutschen Meßpredigt Bertholds (Kap. 5.2.1) hier untersuchenswert.

‚Von den zeichen der messe‘ beginnt ohne Textspruch (Schriftzitat), Exordium (Einleitung) und endet ohne einen förmlichen Schluß. Diese Kennzeichen heben die Traktatform von Sermones und Lesepredigten ab. Der Meßtraktat ist eine Auslegung der Meßliturgie. Als erstes Zeichen der Messe werden die Glocken ausgelegt, diese werden mit den Posaunen des Alten Testaments verglichen und als Aufruf gedeutet, sich für die Messe vorzubereiten. Es wird z. B. erklärt, daß die Gläubigen sich zur Vorbereitung von allen unnützen Gedanken frei zu machen hätten, daß sie nicht re-

⁷¹⁵ Richter, Überlieferung, 172.

⁷¹⁶ Vgl. Richter, Überlieferung, 171 f..

den sollen und daß sie sich auf das Gebet und das Gotteslob zu konzentrieren hätten (PS II, 683,13–21). Wer „mit rechter reu und andaht und guotem gelauben bei der messe ist“ (683,21 f.), empfängt laut Traktat zehnerlei Gnaden:

Di ain, daz im got sein sunde vergeit, diu ander, daz er den heiligen geist enphahet, daz drit, daz got des menschen gepet dester gerner erhoret, daz vierd, daz got den priester uber in erhoret, daz fumft, daz der mensch sicher wirt an seinem ende, daz sechst, daz vegfiur dester minner wirt an seinem ende, daz sibent, daz di engel dester gerner bei den menschen sint, di achtet, daz der mensch gestätiget wirt an rechtem gelauben, diu neund, daz er in beschirmet vor allen vraisen an leib und an sele, daz zehent, daz sich unser herre gegen dem menschen frawet (683,21–30).

Der zehnfache Nutzen des Meßbesuchs wird jenen zuteil, die Reue, Frömmigkeit und Glauben in rechter Weise mitbringen.⁷¹⁷ Dies wird hier schon vorausgesetzt. Wir werden sehen, daß in der Lesepredigt ‚Von der messe‘ die Andachts- und Frömmigkeitsformen während der Messe erst noch erläutert werden. An dieser Stelle deutet sich schon an, daß der Traktat sich an ein ‚fortgeschritteneres‘ Publikum richtet, welches eine erbauliche Schrift über die Messe lesen wollte.

Die Erklärung zu den Glocken, der Vorbereitung auf die Messe und den zehn Gnaden sind Bertholds lateinischem Sermon 53 der Sammlung *Rusticanus de Communi Sanctorum*⁷¹⁸ entnommen. Die Aufzählung der Gnaden finden wir in beinahe gleichem Wortlaut als 30. Kapitel im ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ wieder, dort als knappe aszetische Skizze (‚von der messe zehen gnade‘). Es handelt sich hierbei wahrscheinlich um einen selbständigen Rückgriff auf die lateinischen Predigten. Von den Klosterpredigten abgesehen, zitiert der ‚Baumgarten‘ keine *deutschen* Predigten Bertholds, sondern geht auf die lateinischen in eigener Übersetzung zurück.⁷¹⁹

Als nächstes wird beschrieben, wie der Priester sich auf die Messe vorbereitet, doch die Erläuterungen beziehen sich nur auf die Kleidung (683,30–42). In der Reihenfolge, wie dieser die Stücke anzieht, werden sie beschrieben in ihrer Beziehung auf Gott und das Leben und Leiden Christi. Die Priestergewänder werden auf Jesus und seine Eigenschaften (Demut, Reinheit etc.) bezogen. Diese allegorische Deutung hat der Bearbeiter der Predigten aus einem zweiten lateinischen Sermon entnommen: dem Sermon 21 der Sammlung *Rusticanus de Dominicis*. Dieser dient auch als Grundlage

⁷¹⁷ Von Nutzen und Gnaden der Messe ist auch bei David in *De comp.* I, Cap. X, p. 14, die Rede.

⁷¹⁸ Vgl. Franz, *Die Messe*, 657. Die beiden lateinischen Meßpredigten sind abgedruckt bei Franz, *Die Messe*, 745–750. Einzelheiten zu den Handschriften bei Franz, *Die Messe*, 645, Anm. 1.

⁷¹⁹ Vgl. die Anmerkungen zu Cap. XXX bei Unger.

für Inhalt und Disposition des restlichen Traktats.⁷²⁰ Ich werde im folgenden nur auf die Stellen hinweisen, an denen der Traktat von dieser lateinischen Vorlage abweicht.

Eine erste Abweichung besteht darin, daß der Traktat nach den Kirchengewändern auf vier Sprachen der Messe eingeht, die beiden lateinischen Sermones erwähnen nur drei: Neben den traditionellen Kirchensprachen (Latein, Griechisch, Hebräisch) wird hier als vierte unüblicherweise eine himmlische Sprache genannt, die im *Halleluja* erklingt:

Die heilig messe singet man in vier slaht sprach, di ain heizzet latin, di ander chriechisch, daz ist *kyrieleison*, di dritt haizzet ebraisch, daz ist *amen*, daz viert haizzet himelisch und ist daz *alleluia*. (683,42–684,3)

Nach diesen Erklärungen, die schon ein Fünftel des Traktats ausmachen, beginnt die eigentliche Deutung der Liturgie (684,3). Es ist anzumerken, daß der Ablauf der Messe im ganzen das Leben Christi von der Geburt bis zur Passion, Auferstehung und Himmelfahrt bezeichnet.

Den Anfang macht der Gesang des Chors vor dem Einzug des Priesters (*Introitus*). Er verweist auf die Begierde der alttestamentarischen Väter und Propheten nach dem Herrn. Mit dem nächsten Gesang (*Gloria patri*), der zum Lob des Vaters gesungen wird, tritt der Priester vor den Altar. Dies symbolisiert zugleich die Ankunft des Herrn auf der Erde. Das neunfach gesungene *Kýrie eléison – Christe eléison* entspricht den neun Chören der Engel und ist als Bitte um Aufnahme in die Gemeinschaft der Engel gemeint. Das *Gloria in excelsis deo* ist der Gesang der Engel, die den Hirten die Geburt des Herrn verkünden. Ebenso haben die zwei Sterne, die den Juden und den Heiden erscheinen, ihre Entsprechung in den zwei Leuchtern auf dem Altar.

Die Lesungen verweisen auf Johannes den Täufer, während im Evangelium der Herr selbst predigt. Es folgen Ratschläge, wie sich zu diesem Zeitpunkt der Hörer der Messe mit „grozzen zuohten“ verhalten soll (684,33–39): Man soll seinen Stab, den Mantel und den Hut ablegen. Auch dies ist wiederum nur als symbolische Handlung zu verstehen. Damit zeigt man, daß man Friede (Stab) im Herzen habe, sich überflüssiger Dinge (Mantel) und Gedanken (Hut) entledige. Diese Stelle geht ebenfalls nicht auf die lateinischen Meßpredigten Bertholds zurück.⁷²¹

⁷²⁰ Vgl. Franz, *Die Messe*, 657. Allerdings ist die von Franz gewählte lateinische Textfassung in der Auslegung der Meßgewänder stark verkürzt. Eine ausführlichere Version (Leipzig UB, Nr. 762, 253a–257b) druckt Georg Buchwald ab: Buchwald, *Eine lateinische Meßpredigt*, 78–83.

⁷²¹ Vgl. Franz, *Die Messe*, 658.

Durch das *Credo* wird bezeugt, daß die Menschen von Gottes Predigt gläubig wurden. Danach wird der Altar bereitet. Das stille Lesen des Priesters verweist auf die Juden, die sich berieten und zu Kaiphas gingen. Das *Sanctus* wird mit dem Einzug in Jerusalem in Verbindung gebracht.

Es folgt die „*Stille Messe*“ (685,13 ff.). Der zentrale Abschnitt des Gottesdienstes, Hochgebet, Wandlung und Kommunion, entspricht der Passion und Auferstehung Christi. Jedes Gebet, jede Geste wird mit Worten und Handlungen in Beziehung gebracht. Hebt der Priester die Hostie hoch, breitet er die Arme aus, spricht er das Vaterunser, so entspricht dies der Kreuzigung Christi und seiner Anrufung des Vaters. Die Hostie wird in drei Teile gebrochen. Ein Teil kommt in den Kelch und bedeutet, daß der Herr sich für die Menschen opfert (das Blut Christi verweist auf das Leben, die Lebenden). Die anderen beiden Teile bezeichnen, daß Gott sich für die Seele im Fegefeuer und Jesus für den Vater opfert.

Das *Agnus dei* wird dreimal gesungen, denn Jesus ist am dritten Tage auferstanden. Das *Pace* findet seine Analogie in der Erscheinung vor den Jüngern mit den Worten: *Friede sei mit euch*. Es ist zugleich die Mahnung an die Menschen, miteinander Frieden zu haben.

Die Kommunion findet ihre Entsprechung nicht in dem letzten Abendmahl. Dadurch wäre die Chronologie dieser Erklärung gestört. Vielmehr verweist das Essen der Hostie auf das Mahl Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung.

Es folgt ein interessanter Vergleich zwischen Mund und Körper des Menschen und dem Verhältnis zwischen Priester und Gemeinde. Wir haben ihn oben, Kap. 3.3.1, bereits zitiert. Die Besucher der Messe werden gleich dem Priester „gespeiset mit got“, ebenso wie eine Nahrung nicht nur vom Mund aufgenommen wird, sondern den ganzen Menschen ernährt. Weil es große und kleine Körperteile gibt, wird auch der Mensch mit der größeren Reue mehr Gnade erlangen. Dem Priester, der gesündigt hat, ergeht es wie einem Menschen, dessen Zähne faul sind: Ihm schmeckt die Speise nicht. Ist er aber noch rechtmäßig im Amt, werden die Hörer der Messe trotzdem „grozz und stark und gesunt an irr sele“. Dieser Abschnitt (686, 17–32) läßt sich ebenfalls nicht in den erwähnten lateinischen Predigten Bertholds wiederfinden. Die Schlußteile der Messe beziehen sich auf die Himmelfahrt Christi (*Communio*), Bitte des Sohnes an den Vater für die Menschen bis an den Jüngsten Tag (*Collecte*) und Wiederkunft des Herrn am Jüngsten Tag (*Dominus vobiscum, ite missa est*).

Der Traktat endet (686,45 ff.) mit einer Kritik an denen, die die Messe nach dem Evangelium verlassen und an der Wandlung und Kommunion nicht teilnehmen.

Ebenso wird die Messe denen nichts nutzen, die in der Kirche sprechen, ungezogen sind, denen der Gottesdienst ohnehin verboten ist, die in Todsünden sind, und jenen, die mit dem Leichnam des Herrn (der Hostie) unwürdig handeln. Auch in dem lateinischen Sermon 53 der Sammlung *Rusticanus de Communi Sanctorum* werden diese vier Arten von unwürdigen Meßbesuchern im Schlußteil aufgezählt.⁷²² Der Traktat schließt ebenso abrupt, wie er begonnen hat, ohne Schlußformeln.

5.1.5.2 Rememorative Allegorese

Der Meßtraktat folgt einer allegorischen Deutung, die zuerst von Alkuin auf die Liturgie angewandt wurde. Alkuin gilt auch als Mitinitiator der sogenannten ‚Karolingischen Renaissance‘, von der u. a. eine Wiederbelebung der volkssprachlichen Predigt ausging. Sein Schüler Amalar von Metz hat diese Deutungsmethode jedoch maßgeblich ausgearbeitet.⁷²³ In seinem Werk finden sich viele der Auslegungen, die auch Bertholds lateinische Predigten und der Traktat aufgreifen: der Chor der Propheten, die Predigt Christi, der Zug der Volksscharen und die einzelnen Kleidungsstücke des Priesters.⁷²⁴ Rupert von Deutz († 1134) hat letztere ausführlich auf die Person Christi bezogen: Die Alba bedeutet seine Reinheit, die Stola seinen Gehorsam, und die Kasel erinnert an sein Gewand, das die Kirche symbolisiert. Im Meßtraktat finden wir ähnliches wieder: „So leit er dann die di alben an, daz ist weit und lanch. Di bezeicht daz lauter und daz rein leben, daz got het auf ertreich“ (PS II, 683,33 f.). Es werden im Traktat noch fünf weitere Kleidungsstücke auf das Leben und Leiden Christi bezogen.

Nach Amalar wurde die Deutung insbesondere auf die Anzahl der Wiederholungen in der Messe übertragen, beispielsweise die dreimalige Stille im Kanon und die fünfmalige Hinwendung des Priesters zum Volk. Insbesondere die Gesten des Priesters und die Anzahl der Kreuzzeichen wurden seit dem 11. Jahrhundert zum Ziel zahlensymbolischer Auslegungen.⁷²⁵ In dem Meßtraktat wird eine solche Zahlen-

⁷²² Vgl. Franz, *Die Messe*, 657. In der von Buchwald abgedruckten Predigt findet sich ein solcher Abschnitt übrigens nicht.

⁷²³ Amalar von Metz, *De ecclesiasticis officiis* (823 n. Chr. entstanden). Vgl. hierzu Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, 112. Vgl. auch die Dissertation von Rudolf Suntrup, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts*, München 1978 (= *Münsterische Mittelalter-Schriften*; 37).

⁷²⁴ Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, 114 und I, 138.

⁷²⁵ Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, 139 und II, 175.

symbolik nicht verwendet, sondern die Gebete und Kreuzzeichen des Priesters verweisen auf die Art und Härte der Marter Christi:

Darnach vahet man di stille messe an und naiget sich der priester für den alter. Daz bezaichent daz gebet, daz got vor seiner marter tet, daz er von grozzen angesten plutigen sweiz switzt. Daz erst gebet, daz er tet, daz war daz: ‚Vater mein, mir tut diu marter vil we [...]‘. Daz ander, daz er bat für sein junger. Daz dritt, daz er bat gemainleich für den menschen und allez daz, daz der priester dar nach tut, daz bezaichent allez di marter gots. Churzeu chräütz, churtz marter, langer marter, lange chräütz. Der chräütz werdent zeheneu. (685,13–21)

Diese Auffassung der Messe als „dramatische Darstellung eines heilsgeschichtlichen Vorgangs“, der an das Leiden, Sterben und die Auferstehung Christi erinnert, wird auch als „rememorative Allegorese“ bezeichnet.⁷²⁶ Sie ist bei der Deutung der Messe naheliegend, da sie seit den Aposteln zum Gedächtnis an Jesus gefeiert wird. Als Höhepunkt der rememorativen Allegorese wird das Werk Lothars von Segni – des späteren Papstes Innozenz III. – angesehen, der 1198 mit *De sacro altaris mysterio* auch die Grundlage für Bertholds lateinische Meßpredigten bildet.⁷²⁷ Diese gehen demnach völlig konform mit der Tradition der Auslegung. Es ist darauf hinzuweisen, daß der Franziskaner Berthold hier wiederum Konzepten des Papstes Innozenz III. verpflichtet ist, die auch die Gesellschaftsauffassung und das Kirchenbild der hier behandelten volkssprachlichen Bearbeiter mit geprägt haben.

Im 13. Jahrhundert war die rememorative Allegorese indes nicht unumstritten. Der aufblühende Aristotelismus in der theologischen Diskussion forderte auch für die Meßauslegung, daß der Gottesdienst „in sich selbst erfaßt und begriffen“ wird. Insbesondere der Dominikaner Albertus Magnus „nennt es *mirabile*, daß man die Stille in der Opfermesse auf Vorgänge in der Leidensgeschichte deutet, auf Dinge, die im Text der Messe in keiner Weise erwähnt sind“.⁷²⁸

Neu war im 13. Jahrhundert hingegen die formelhafte Aufzählung der zehn Gnaden der Messe, die sich im Traktat und der asketischen Skizze des Baumgartens geistlicher Herzen findet:

Aus den theologischen Meinungen über den Nutzen der Anhörung der Messe bildeten sich allmählich feste *Formeln* für die Darstellung der Früchte derselben. Man zählte sechs, selten sieben, meist aber zehn oder zwölf Meßfrüchte auf. Dieses Schematisieren entsprach den Neigungen

⁷²⁶ Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, 139.

⁷²⁷ Vgl. Buchwald, eine lateinische Meßpredigt, 78. Innozenz III. wird in der von Buchwald abgedruckten lat. Meßpredigt Bertholds explizit genannt und sie übernimmt Innozenz' Ausdeutungen zur Konsekration (S. 81, Zl. 2). Zu *De sacro altaris mysterio* vgl. Franz, die Messe, 455 f. und Jakob, Die lateinischen Reden Bertholds, 130, sowie Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, 142.

⁷²⁸ Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, 144.

jener Zeit und diente zugleich dem Gedächtnisse und den Zwecken des Unterrichts. [...] Soweit sich ermitteln läßt, finden sich die ältesten *lateinischen* Formeln in Predigten aus dem 13. Jahrhundert.⁷²⁹

Berthold von Regensburg war somit einer der ersten, die eine solche Auflistung in seinen lateinischen Predigten verwendeten. Dies wird ein Grund sein, weshalb der volkssprachliche Traktat eine umfangreiche Überlieferung erfahren hat und dieser Abschnitt als Mosaiktraktat Eingang in den ‚Baumgarten‘ fand: Zur Zeit der Abfassung dieser Handschriften war eine solche Formel in Volkssprache noch neu und offenbar auch für die Rezipienten wichtig.

Eine theologische Auslegung schwieriger Doktrinen wie der Dreifaltigkeit und der Eucharistie findet man jedoch im Traktat ebensowenig wie in der längeren Lesepredigt, weil diese Materien ein „potentielles Minenfeld“⁷³⁰ darstellten. Die Vermittlung dieser Lehren in Volkssprache war nicht erlaubt, weil sie das Fassungsvermögen der Laien, wie die Kirche glaubte, überstiegen.⁷³¹

Es läßt sich an dieser Stelle zusammenfassen, daß der deutsche Meßtraktat aus dem Anhang der Pfeiffer/Strobl-Ausgabe anhand zweier lateinischer Predigten ausgearbeitet wurde: in erster Linie wurde Sermon 21 der Sammlung *Rusticanus de Dominicis* benutzt, außerdem an zwei Stellen Sermon 53 des *Rusticanus de Communi Sanctorum*.

Es ist im Hinblick auf die Lesepredigt von der Messe (PS 31) zu konstatieren, daß bis auf die knappen Warnungen zu Anfang und am Ende des Traktats keinerlei direkte Handlungsanweisungen für die Meßbesucher gegeben werden, allein im Rahmen des Memorierens von Meßfrüchten und in den allegorischen Bedeutungen liegt die Gebrauchsfunktion. Der Text ist für Adressaten geschrieben, die die Meßliturgie kennen und Handlungsanweisungen für den Besuch der Messe nicht bedürfen. Es ist somit fast ausschließlich eine allegorische Deutung der Teile der Liturgie und der darin verwendeten Gegenstände und Kleidungsstücke. Die Messe wird rememorativ ausgelegt, insofern sie auf das Lebens-, Leidens- und Erlösungswerk Jesu verweist.

Die Überlieferung des Meßtraktats setzt im 13. Jahrhundert ein und geht bis zum Ausgang des Mittelalters.⁷³² Besonders hervorzuheben ist die Tatsache, daß die

⁷²⁹ Franz, Die Messe, 36 f.

⁷³⁰ D’Avray, The preaching of the friars, 183.

⁷³¹ Dazu in einer anderen deutschen Predigt Bertholds: „Und wie wârer mensche und wârer got bedaht sîn müge in einer kleinen oblâten. Dem sult ir allez niht vil nâch gân, grûbelen und grîfen: ‚Jâ, wie ist dem, wie mac daz gesîn?‘ Seht, der got, der alliu dinc wol tuon mac, der mac ouch daz vil wol getuon, und mac halt vil mêt getuon. Und swer des niht gelouben wil, des wirt niemer mêt rât“ (PS II, 77).

⁷³² Vgl. Richter, Überlieferung, 172.

‚Zehn Gnaden der Messe‘ in die Handschriften des ‚Baumgartens geistlicher Herzen‘ Eingang gefunden hat.

Persönlichere, private Andachtsformen haben gerade diese neuen Texte ihren Adressaten ermöglicht. Sie richten sich allerdings immer noch an eine (wachsende) religiöse Elite, die die Grundsätze der christlichen Religion bereits verinnerlicht hatte.

Bei der Behandlung des Traktats ist deutlich geworden, daß dieser Praktiken als private Andachtsformen unterstützt, jedoch nicht selbst zu expliziten Handlungen anleitet. Im folgenden werden wir sehen, daß die Meßpredigt stärker hervorhebt, auf welche Praktiken der Meßbesucher während der Liturgie zu achten habe.

5.2 Katechetische Praktiken in Predigten

5.2.1 Die Lesepredigt *Von der messe* als Erklärung der Andachtsformen

Bertholds deutsche Meßpredigten sind zwar nicht die ersten, die ausführlich in Volkssprache auf diese Thematik eingehen, so sind z. B. von Konrad von Sachsen († 1279) frühere Stücke erhalten, jedoch erscheint die deutsche Meßpredigt Bertholds als die erste, die einen Zeitbezug und „individuelle Prägung“⁷³³ erkennen läßt.

Die Lesepredigt *Von der messe* (PS 31) unterscheidet sich vom Aufbau her grundsätzlich vom oben beschriebenen Traktat. Der Textspruch zitiert I Cor 15,10: „Daz ich dâ bin daz bin ich von der gnâde gotes unde diu gnâde gotes ist niht îtel in mir gewesen“. Daher widmet sich die Predigt zunächst einem anderen Thema: der Bekehrung des Paulus (488,1–493,10). Der Textspruch findet sich nicht in den oben erwähnten lateinischen Sermones über die Messe wieder. Erst wenn das lateinische Werk Bertholds in seiner Gesamtheit gedruckt vorliegt, wird man Aussagen machen können, ob der erste Teil dieser Meßpredigt anhand einer weiteren lateinischen Predigt ausgearbeitet worden ist.

Das Zitat aus dem Korintherbrief führt uns direkt in die Individualitätsproblematik. Nach Walter Ullmann hat dieses Pauluszitat weitreichende Bedeutung für das gesellschaftliche Selbstverständnis des feudalen Mittelalters gehabt:

Man verstand die Übersetzung dieser Erklärung des Paulus so, daß der *fidelis christianus* nicht nur keine Rechte, sondern auch keine autonome Stellung habe, und zwar weder in der Kirche noch in der Gesellschaft und deren öffentlichem Leben.⁷³⁴

⁷³³ So Franz, *Drei Deutsche Minoritenprediger*, 32, 34, und Franz, *Die Messe*, 642 ff.

⁷³⁴ Ullmann, *Individuum und Gesellschaft*, 15.

In der bertholdischen Meßpredigt bekommen wir ein anderes Bild: Der einzelne wird dazu angehalten, aktiv an der Messe sich zu beteiligen und nicht passiv-verständnislos einem Mysterium beizuwohnen.

Paulus wird in der Meßpredigt als ein besonderes Beispiel für die göttliche Gnade angeführt. Er wurde von einem großen Bekämpfer der Urgemeinde zu einem großen Streiter für die Christenheit, von einem Menschen in Todsünden zu einem Heiligen, Prediger und Verfasser von Briefen. Wie Paulus in seinen Briefen immer wieder „aus minne“ mit dem Namen „domine Jesu Christe“ beginnt, so sollen die Gläubigen in der Messe bei der Nennung des Herrn, Christus anrufen, damit ihnen wie Paulus die Gnade zuteil werde (489,20–25). Neben Paulus werden auch Petrus und Maria Magdalena als Ausnahmefälle kurz erwähnt, denen ebenfalls ihre großen Sünden vergeben wurden.

Jeder wird dazu aufgerufen, sich immer weiter zu bessern, da auch die Heiligen noch immer an sich Möglichkeiten vollkommener zu werden entdecken (492,35 f.). Wie kann der einzelne das erreichen: „mit gebete, mit almuosengeben unde mit gotesverten unde mit predige hœren unde mit messe hœren“ (493,5 f.). Berthold spricht sich an dieser Stelle gegen Pilgerfahrten aus und für das Hören der Messe, denn man wird

in einiger messe mêt gnâden erwerben, danne daz dû ze [St. Jakob von] Compustelle loufest unde her wider. [...] Swenne dû des morgens in die kirchen gêt, sô vindest dû wâren got unde wâren menschen mit lîbe unde mit sêle als wælîche als des tages dâ er geborn wart von mîner frouwen sante Marien [...] (493, 16–25)

An der Pilgerstätte finde man nur einen Totenschädel (493,19), „wâren got unde wâren menschen mit lîbe unde mit sêle“ finde man jedoch zuhause. Diese konkrete Stelle ist die einzige des ersten Teils, die bisher auf eine lateinische Predigt Bertholds zurückführbar ist. Franz hat als lateinische Vorlage den Sermo 6 des Rusticanus de Communi Sanctorum (*De apostolis*) identifiziert.⁷³⁵

Die zahlreichen Warnungen vor Pilgerfahrten im Berthold-Korpus⁷³⁶ sind topischer Natur: Daß ein Ortswechsel den Christen Gott nicht näherbringt, konstatierte bereits Gregor von Nyssa im vierten Jahrhundert. Die Warnung an die Frauen (PS I, 356, 12–32), daß eine Pilgerfahrt oftmals Anlaß zur Unzucht gibt, gab bereits Bonifatius vor den englischen Synoden, im neunten Jahrhundert, zu bedenken. Da Pilger am Jüngsten Tag direkt in den Himmel kommen sollten, pilgerten angeblich zwischen

⁷³⁵ Vgl. Franz, Die Messe, 650.

⁷³⁶ Vgl. PS, Bd. I: PS 22, 356,12–32; PS 28, 445,8–12; 448, 27–31, 459,26–460,25; PS 30, 483, 27–32; PS 33, 533, 24–36; PS 38, 563, 14–24.

dem 12. und dem 15. Jahrhundert mehr als dreißig Prozent der europäischen Bevölkerung zu einer oder mehreren Wallfahrtsstrecken.

Das Phänomen, welches in der Forschungsliteratur mit populärer Frömmigkeit bezeichnet wird, gerade die Pilgerströme, die zum Teil Charakteristika einer ‚Massenhysterie‘ oder eines ‚Massentourismus‘ trugen, werden vom Prediger abgelehnt. Analog zu den zuvor besprochenen Texten geht es hier nicht darum, äußerliche Massenbewegungen zu unterstützen, sondern eine gemäße innere Einstellung zu propagieren. Auch hier muß betont werden, daß eine Verschiebung hin zur Innerlichkeit nicht an der Begrifflichkeit abzulesen ist, sondern an entsprechenden Praktiken.

Gnade kann der einzelne auch ‚zu Hause‘ erwerben, indem er die Messe besucht. Er begründet den Vorrang der Messe mit einem kleinen ‚Sonnengleichnis‘: So wie die Sonne die kleinen Sterne überstrahlt, so überstrahlt Gottes Heiligkeit in der Messe die Heiligkeit aller Heiligen (493,25–29).

Bemerkenswert ist hierbei, daß der Bearbeiter der deutschen Predigt die schon erwähnten zehn Gnaden der Messe nicht anführt, obwohl sie an dieser Stelle thematisch sehr gut zu dem Pauluszitat passen würden. Sie könnten als Überleitung zur Meßklärung fungieren. Dem Bearbeiter schien eine solche Formel wohl zu abstrakt zu sein, um in einer fingierten Volkspredigt Erwähnung zu finden. Ein möglicher Grund hierfür ist, daß für diesen Teil, der die Gnadenthematik behandelt, eine andere lateinische Predigt (Bertholds) als Vorlage genutzt wurde. Die lateinischen Meßpredigten aus den *Rusticanus*-Sammlungen wurden hierbei nicht verwendet.

Nachdem sich Berthold für den Vorrang der Messe ausgesprochen hat, folgt der fiktiver Einwand eines Hörers, dessen Bedeutung nicht unterschätzt werden sollte:

‚Jâ, bruoder Berhtolt, jâ verstên wir niht der messe unde kunnen sô wol dâ niht haben, als uns nôt wære unde mügen dâ von sô grôze andâht niht haben, also ob wir die messe verstüenden. Die predige die verstên wir wol aller wortigelic: der messe verstên wir niht, wir enwizzen waz man singet oder liset: daz können wir niht vernemen [...]‘ (493,36–494,2).

Es ist außergewöhnlich, daß eine Thematisierung der dem Laien nicht verständlichen lateinischen Liturgiesprache in den Predigttext Eingang findet und Berthold intensiv auf sie eingeht. Allerdings geht er mitnichten darauf ein, weshalb die Messe überhaupt in lateinischer Sprache gehalten wird. Dies ist im 13. Jahrhundert eine unhinterfragbare Selbstverständlichkeit. Nur mittels der heiligen Sprachen ist die Präsenz Gottes in der Messe gewährleistet.⁷³⁷

⁷³⁷ Vgl. Franz, *Die Messe*, 24.

Es folgen zunächst einige allgemeine Bemerkungen zum Verhalten in der Messe (494,6–495,10). Der Prediger befürwortet, daß auch das „gesinde“ die Messe hören kann, denn dadurch würden sie ihren Herren, „deste getriuwer unde wârhafter an allen dingen“ (494,10 f.) – auch dies kann als Hinweis gelten, daß die Predigt die adlige Leserin zur Adressatin⁷³⁸ hat und nicht eine gehaltene Volkspredigt widerspiegelt. Scharf kritisiert Berthold Besucher, die die Messe nicht würdigen, indem sie diese „versitzen“, „verslâfen“, „verligen“ oder anders „verunruochen“ (494,17). Da diejenigen, die zeitlich vor Christus geboren worden sind, keine Aussicht auf das Himmelreich haben, hätten die Christen eine große Gnade erfahren. Deswegen müßten sie Gott Ehre erweisen, indem sie die Messe besuchen.

Nachdem die Hälfte der Predigt thematisch nicht viel mit der eigentlichen Liturgie zu tun hatte, beginnt nun die Erklärung des Meßablaufs. In der Messe wird „gotes martel“ begangen (495,7), die Messe wird auch hier rememorativ ausgelegt, sie symbolisiert das Leben, die Passion und Auferstehung Christi. Die Auslegung ist jedoch gegenüber dem Traktat ‚lebhafter‘ gestaltet und durch eine fiktive Mündlichkeit geprägt. So erläutert der Prediger, daß die Person des Priesters an dieser Stelle auf die Ankunft des Herrn verweist: „Daz ist âne sache niht. Sich, der priester bediutet unsern herren, des wartent die dâ singent [...]“ (495,29 f.). Berthold weist auch darauf hin, daß die Einzelheiten der Messe einfach zu merken sind: „Nû seht, wie gar sleht unde wie gar wîslîche diu heilige messe geordent ist! Und alsô sult irz iemer mêr in iuwerm herzen wol behalten [...]“ (496,35 f.). Indem der Aufbau der Messe den chronologischen Lebens- und Leidensprozeß Christi widerspiegelt, hat er *auch* mnemotechnische Vorteile für den einzelnen, der sich ihren Ablauf merken möchte. Im speziellen Fall der Meßpredigt ist die Disposition der Predigt durch die Liturgie (und ihren rememorativen Charakter) vorgegeben und muß nicht durch weitere mnemotechnische Elemente zur Merkbarkeit aufbereitet werden.

Ich werde im folgenden nicht die rememorativen Auslegungen der Messe aufzeigen, sie entsprechen im großen und ganzen denen des Traktats und der lateinischen Predigten.⁷³⁹ Von größerer Bedeutung sind in dieser Predigt die Erläuterungen und Übersetzungen der Gebete, Gesänge und Andachtsformen in deutscher Sprache.

⁷³⁸ Zumindest, was die einzig sicheren Besitzereinträge von A und Ha anbetrifft, handelt es sich bei den *X-Handschriften um repräsentative Predigthandschriften für adlige Frauen. Vgl. Anhang A.ii.2.

⁷³⁹ Zu den Abweichungen siehe Franz, *Die Messe*, 651–654.

Im Gegensatz zum Meßtraktat wird nicht die Vorbereitung des einzelnen und das Läuten der Glocken erwähnt, sondern Berthold beginnt hier mit dem Eingangsgesang.⁷⁴⁰ Es wird darauf hingewiesen, daß man hierbei knien muß:

Sô sült ir an iuwer knie vallen unde sult got an ruofen unde mit inneclichem herzen biten, daz er iu ze disem heiligen ampte die triuwe unde die andâht gebe, dâ got von gelobet werde und ir gesæliget an lîbe und an sêle (495,12–16).

Der Prediger erwähnt, daß größere Klosterkirchen, Bistümer etc. über einen Chor verfügen, während dieser singt, kann sich der Priester in der Sakristei einkleiden. Der Priester steht stellvertretend für den Herrn, auf den *die Singenden* warten (495,29 f., s. o.). In der lateinischen Predigt sind es die Väter des Alten Testaments, die auf Christus warten. In der deutschen Bearbeitung wird also der Bezug zu den Meßbesuchern hergestellt.

Das *Kyrie eleison* müßten nach Berthold die Laien, also die Gemeinde singen. Es wird nun der Eindruck erweckt, der Predigttext verweise auf ein tatsächliches Publikum:

daz wære iuwer reht daz ir daz kyrie eleyson singen soltet, und ir muostet ez hie vor singen [vorher, vor der Predigt in der Kirche singen]; dô sunget irz niht glîch unde kundet ez niht wol klenken [nicht gut erklingen lassen] mit dem dône, unde dô muosten wirz dô singen (496,8–11).

Hier wird die Fiktion erzeugt, daß die Gemeinde in einer zuvor stattgefundenen Messe diesen Gesang nicht alleine singen konnte. Diese Bemerkung erweckt den Anschein, daß die Lesepredigt ziemlich nahe am gesprochenen Wort Bertholds ist. Eventuell kann der Bearbeiter, der diese deutsche Predigt verfaßt hat, sich an eine solche Episode erinnern oder dies als didaktisches Stilmittel in einer Lesepredigt für sinnvoll erachtet haben.

Der Text des *Kyrie eleison* wird darüber hinaus von dem Prediger ins Deutsche übersetzt, und es wird erwähnt, daß dies griechische Worte seien und wie oft diese gesungen werden müßten (496,14–16). Auch das *Gloria in excelsis*, das der Priester allein singt, und die Aufforderung *oremus* wird ins Deutsche übertragen:

,dîn êre, herre, in der hœhe unde guot fride ûf der erden allen die guotes willen sint! wir loben dich, wir êren dich'. (497,11–13) Unde dar nâch sô spricht der priester: oremus. Daz ist also vil gesprochen: ‚wir suln beten‘, daz er für alle kristenheit dâ stêt, die hinder im in der kirchen stêt [...] (197,19–21)

⁷⁴⁰ Auch PS 20, ‚Von den sibem heilikeiten‘, hat den Textspruch ‚Daz ich bin ... (I Cor 15,10)‘ und erläutert ebenfalls die Patriarchen aus Meßpredigt/-traktat: ‚Unde dâ von singen wir in einer ieglichen messe den introitum zwirent, dâ mite wir die messe an heben, daz sie got an zwein enden an ruofen [...]‘ (290, 20–22).

Gleichzeitig wird angegeben, wie sich die Meßbesucher während des Priestergebets verhalten müssen: „Swenne ir den namen [Jêsû Kristî] høeret nennen in der heiligen messe, sô sult ir an iuwer knie vallen unde sult in an ruofen, daz er sich über iuch erbarme“ (497,28–31).

Bei der Erklärung der Lesung (*Epistel*) wird erneut an den paulinischen Textspruch der Predigt erinnert. Da es sich um „der heiligen lêre“ (497,32 f.) handelt, sollen die Gläubigen um Zuteilwerden der Gnade bitten. Zum Evangelium wird einerseits darauf hingewiesen, daß dies die Predigt des Herrn ist, darüber hinaus wird jedoch gelehrt, wie man sich hierbei zu verhalten habe, etwa wann der Meßbesucher das Kreuzzeichen zu machen habe, und was dieses bedeutet. Es folgt das *Credo in unum*,

daz ist der gloube. Sô hebet ir an unde singet mit gemeinem ruofe: ich gloube an den vater, ich gloube an den sun mîner frouwen sant Mariën und an den heiligen geist, kyrieleys' (498,29–32).

Auch hier wird erklärt, welche Worte der Laie, der des Lateinischen nicht mächtig ist, in seiner Sprache singen, und wie er sich damit aktiv an der Liturgie beteiligen kann. Allerdings wird an dieser Stelle nicht das gesamte *Credo* erläutert. Georg Jakob zufolge wird aber die Erklärung des *Credo* bei Berthold stark im Vordergrund gestanden haben, wie aus den lateinischen Predigten hervorgehe. Gerade die Lehre der Grundlagen des christlichen Glaubens sollte die Hörer vor den ‚Ketzer‘ schützen. Ein Pendant zu dieser Intention – nicht aber dessen Ausführung – findet sich in den lateinischen Predigten:

So erinnert er [sc. Berthold] in der Einleitung seiner schönen vier Sermones über das Symbolon (Comm. 7–10.) die Prediger lange und dringend an die Pflicht, gegenüber den Anstrengungen der Häretiker die schlichten Gläubigen in ihrem Glauben durch wiederholte Erklärung der einzelnen Artikel des *Credo* zu schützen.⁷⁴¹

In den Pariser Sermones der Jahre 1272/73, die Nicole Bériou untersucht hat, lassen sich ebenfalls zwei Beispiele für Appelle finden, daß das *Credo* und das *Pater noster* von den Gläubigen gekannt und verstanden werden müßten. Daß eine regelrechte „Pastoraloffensive“ stattgefunden hatte, läßt sich aus Synodalstatuten des 13. Jahrhunderts erkennen, wenn man auch nicht viel über die tatsächliche Durchführung dieses Programms sagen kann.⁷⁴²

Im weiteren Verlauf der Berthold-Predigt (499,18 ff.) geht es um das Opfer in der Kirche. Der Prediger erwähnt, daß im alten Testament fünfzehn Arten des Opfers

⁷⁴¹ Jakob, Die lateinischen Reden, 113.

⁷⁴² Vgl. N. Bériou, *Maîtres de la Parole*, 387 u. Anm. 7.

üblich gewesen seien, daher wolle Gott auf das Opfer nicht verzichten. Jeder solle aber nach seinen Umständen und seinem Vermögen („state“) geben. Berthold zählt auf, daß mancher Gold, Silber, Seide oder Leder bringe, manch anderer nur ein „geizhâr“ (Ziegenhaar).

Unde daz ist alsô gesprochen und ist dâ bî uns daz bediutet, daz wir uns selber dâ gote ze einem opfer bringen sülñ. Swâ wir gotes hulde verlie-sen, dâ suln wir uns schuldic geben mit lûterre bîhte unde mit buoze nâch gotes gnâden unde nâch unsern staten. Unde daz ist ouch diu sache, diu dâ bediutet buoze nâch unsern staten, unde dâ von brâhten etelîche niwan ein geizhâr, die niht baz mohten (499,27–34).

Dies ist eine interessante Gegenüberstellung. Einerseits wird das materielle Opfern als Notwendigkeit bezeichnet. Andererseits muß sich das Individuum selbst als Opfer bringen, gemäß seiner Schuldigkeit und seiner Fähigkeit zur Buße. Dies ist im 13. Jahrhundert eine relativ neue Auffassung, auf die auch mit dem Aufkommen der Pönentialsommen, zunehmend eingegangen werden kann. Die Bußthematik wird aber an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt, sondern Berthold kommt auf die mate-rielle Seite des Opfers zurück. Der Einwand „der pfaffe ist doch rîche genuoc [...]“ in 499,35 wird zurückgewiesen mit dem Argument, daß *Gott* das Opfer nicht entbehren will.

In der Präfation sind die neun Chöre der Engel anwesend, weshalb der Meßbesucher „mit grôzen zûhten dâ stên, niht spehen“ und „âne hôhvar“ sein soll (500,15–17). Nach Erläuterungen zum *Dominus vobiscum*, kommt der Prediger auf die Stille (*si-lentia*) zu sprechen, die eine zentrale Bedeutung in der Messliturgie innehat: „Dar an lît danne alliu unser sælikeit“ (500,27). Zur Erläuterung, wie man sich hierbei genau verhalten soll, hat der Verfasser der Handschrift einen Verweis auf die Predigt XX (*von den sibem heilikeiten*) eingeflochten (PS I, 500,27–34).

Wenn das Vaterunser gesprochen werde, habe sich die Wandlung der Hostie in den Leib Christi vollzogen, an dieser Stelle räumt Berthold verschiedenen theologischen Erklärungen Platz ein. Es ist ihm wichtig zu betonen, daß, wenn der Priester die Ob-late breche, der Herr selber geteilt werde, denn „dâ enist oblâten, wan dâ enist niht anders danne wârer got unde wârer mensche“ (500,39–501,1). Berthold lehnt zwei volkstümliche Bezeichnungen für die Hostie und den Kelch ab: „unsers herren trôst“, „unsers herren bluot“ (501,2/4). Ich habe oben darauf hingewiesen, daß die Erklärung der Trinität und der Wandlung in volkssprachlicher Literatur ein heikles Gebiet für den Prediger (Bearbeiter) darstellt. Hier wird in erster Linie versucht, Irrlehren zu widerlegen und nicht eine positive, hochtheologische Lehre zu präsentieren:

Da nach der damaligen Anschauung den Laien die Kenntnis des Kanons, seiner Gebete und Geheimnisse versagt wurde, so mußten die Prediger sich damit begnügen, den Laien für die sog. *silentia* und den Kanon praktische Anweisungen zu geben.⁷⁴³

Bei der Dreiteilung der Hostie soll die Gemeinde drei Vaterunser sprechen. Auch die Stille Messe sei schließlich dreigeteilt, egal aus welchem Anlaß man sie begehe. Berthold geht an dieser Stelle (501,15–37) auf die Frage ein, ob man Kindern eine Messe bestellen oder ihrer in der Messe gedenken solle, obwohl diese noch nicht gesündigt oder Gutes getan hätten. Er spricht sich eindeutig dafür aus, da keine Messe folgenlos bleibe. Wenn die Kinder getauft seien, gebe ihnen Gott das Himmelreich, demnach seien sie ‚heilig‘. Ihnen werde also der erste Teil dieser Stille gewidmet. Die drei Teile der Stille sind also erstens Gott, Maria und den Heiligen, zweitens den Christen auf Erden und schließlich den gläubigen Seelen im Fegefeuer zum Gedenken zugeordnet.

Danach wird der Text des Friedensgebets und des *Agnus dei* übersetzt, damit die Gemeinde weiß, was sie im Wechsel mit dem Priester zu sprechen hat:

[...] sô sprichet er [der Priester]: ‚der fride unsers herren sî ze aller zît mit iu‘. Sô sprechen wir: ‚unde mit dîme heiligen geiste‘. (502,8–10) [...] Unde her nâch sô singen wir: *agnus dei*. Sô sult ir sprechen: ‚herre, vergip uns alle unser schulde unde erbarme dich über uns [...]‘ (502,24–26).

Der Priester, der darauf den ‚Leib Christi‘ empfängt, nähre damit seine Seele und stellvertretend die seiner Gemeinde sowie der gesamten Christenheit. Da die Seele edler sei als der Körper, werde sie, weil sie von Gott geschaffen sei, auch durch Gott gespeist (502, 27–35). Das Bild vom Körper und dem Mund aus dem Meßtraktat wird nicht benutzt.

Hier schließt sich eine lange Mahnung an, die Messe bis zum Ende zu hören (502,36–503,38). Es wird beschrieben, daß viele Leute beim Evangelium, Opfer oder Vaterunser die Kirche verlassen. Berthold vergleicht dies mit jemanden, der ein Mahl verläßt, wenn der Tisch gedeckt wird:

Etelîche îlent von dannen alse man daz êwangelium liset. Die tuont rehte als der zuo einer wirtscheft geladen wirt und er dâ hin gêt. Und als er siht daz man den tisch gerihtet, sô gêt er von dannen [...] (502,38–503,2)

An dieser Stelle finden sich gewisse Anklänge an den Sermon über die Messe aus dem *Rusticanus de Communi Sanctorum*. In der lateinischen Predigt werden diejenigen, welche die Kirche vorzeitig verlassen, als Dumme („stulti“) bezeichnet, die den

⁷⁴³ Franz, Drei deutsche Minoritenprediger, 96.

König um etwas bitten wollen und weglaufen, wenn er erscheint.⁷⁴⁴ Ein Grund für solche Kommentare und ihre Bedeutung für die Gläubigen besteht darin, daß die *Elevation* der Hostie im späteren Mittelalter übertriebene Formen populärer Frömmigkeit annahm. Viele verließen die Messe, nachdem sie die erhobene Hostie gesehen hatten. Auch lief man in den Städten von Kirche zu Kirche, um den ‚Leib des Herrn‘ möglichst häufig zu erblicken. Im Extremfall kam es in Gemeinden vor, daß ein Großteil der Gläubigen erst zur Wandlung die Kirche betrat, um sie gleich darauf wieder zu verlassen.⁷⁴⁵

Wie steht es um solche, die aus einem Mangel an Zeit nicht an der Messe teilnehmen können? „Unmuoze“ solle den gläubigen Christen nicht daran hindern, sooft er könne, die Messe zu hören. Eine Ausnahme macht Berthold für jene, die „êhafte nôt“ haben, also solche, die aus ‚Pflicht zur Gemeinde‘ Feldarbeit oder andere „rehte arbeit“ leisten müssen. Wer aus diesem Grund nicht die Messe hören könne, der „hât an allen den messen teil, die man über alle die kristenheit singet oder spricht, und an anderr guottæte, die man in der kristenheit begêt“ (503,35–38).

Die Predigt schließt mit Bemerkungen zum *oremus* und *ite missa est*. Sie wird beendet mit einer Schlußformel, in der nochmals Paulus zitiert wird. Die Predigt kommt also auf das Thema des Anfangs, das Zuteilwerden der Gnade, zurück.

Diese Art der Meßerklärung kann durchaus als Reaktion der franziskanischen Predigt darauf gesehen werden, daß sich „die Ansprüche auf individuelle Teilhabe am religiösen Leben und das Suchen nach einem vertieften und persönlichen Verständnis des Heilsgeschehen[s]“⁷⁴⁶ verstärkt innerhalb des Stadtpublikums des 13. Jahrhunderts artikulieren. Häufig wird darauf hingewiesen, daß um 1200 n. Chr. ein immenses Bedürfnis in der Bevölkerung herrschte, Predigten zu hören und der Bedarf durch die örtlichen Bischöfe und Priester kaum gedeckt werden konnte. Beinahe jeder, der predigte, konnte sich eines Publikums sicher sein.⁷⁴⁷

Es leuchtet ein, daß die Unterrichtung eines großen Publikums über Themen wie die Einrichtung der Kirche, die Messe etc. zur Verinnerlichung des Glaubens in der Bevölkerung beigetragen hat. Insbesondere durch die Übersetzung der lateinischen Liturgiesprache ist die Messe nicht mehr allein ein göttliches Schauspiel, deren Sinn

⁷⁴⁴ Vgl. Franz, *Die Messe*, 658.

⁷⁴⁵ Jungmann, *Missarum Solemnia I*, 153 f. Eine Warnung, die Anwesenheit bei der Messe nicht auf die Wandlung zu beschränken, findet sich auch in der weltlichen Dichtung, etwa bei dem Teichner in V. 86,1 ff. Vgl. Wenzel, *Hören und Sehen*, 121.

⁷⁴⁶ Schmidt, *Arbeit und soziale Ordnung*, 261.

⁷⁴⁷ Vgl. D’Avray, *The Preaching of the Friars*, 25.

den Laien verborgen bleiben muß. Sondern dadurch daß das Individuum in die Lage versetzt wird, aktiv am liturgischen Geschehen teilzunehmen sowie durch innere Vorbereitung, singen und beten dem während der Zeremonie anwesenden Gott gegenüberzutreten, wird die Kluft zwischen Kirche und Gläubigen reduziert. Die Einmaligkeit einer solchen praktischen (nicht ausschließlich allegorischen) Meßerklärung, wie sie vor Berthold nicht und nach ihm bis zur Reformation nicht mehr in deutscher Sprache auftaucht,⁷⁴⁸ muß in aller Deutlichkeit betont werden.

Es sei hier auch noch einmal darauf hingewiesen, daß diese Praktiken erst in den deutschen Bearbeitungen auftreten, während in den lateinischen Vorlagen, die der Predigtvorbereitung dienen, allenfalls konstatiert wird, daß solche Kommentare in die Predigt einzubinden seien. Die volkssprachlichen Bearbeitungen geben allerdings letztlich keinen Hinweis, ob es tatsächlich gehaltene Predigten gegeben hat, die in solcher Ausführlichkeit die Messliturgie erläuterten. Die Predigt von der Messe ist eine Lesepredigt, und sie dient der schriftlichen Vermittlung dieser Praktiken. Die Singularität eines solchen Dokuments ist daraus zu erklären, daß das lesefähige Publikum solcher Erklärungen nicht bedurfte, sondern in erster Linie Auslegungen wie die des zuvor untersuchten Meßtraktats präferierte.

Daher kann man vorsichtig behaupten, daß die obengenannten Themen – die korrelative Welt-Gottes-Erkenntnis, der Appell an den freien Willen sowie die Erklärungen zur Messe – nicht auf eine reine Gebrauchsfunktion der Handschriften zur privaten erbaulichen Lektüre schließen lassen; vielmehr scheint etwa die Heidelberger Handschrift der *X-Predigten als ‚Erinnerungsspeicher‘ gedacht, der zugleich auch private Erbauung zuläßt.

5.2.2 Gebete, Gebote und Sakramente

In der Meßpredigt wird vorgebracht, daß viele Laien die Liturgie nicht verstehen könnten, weil sie der lateinischen Sprache nicht mächtig seien. Analoges gilt für Gebete im Rahmen der Liturgie oder für den Privatgebrauch. Daß es für einen Franziskaner nicht akzeptabel ist, daß die Laien durch die lateinische Sprache daran gehindert werden, zentrale geistliche (christliche) Praktiken auszuüben und damit sich selbst zu verbessern, von dem Ziel einer triumphierenden Kirche angesichts des

⁷⁴⁸ Vgl. Franz, Die Messe, 668, 676. Vgl. auch Richter, Die Überlieferung, 239.

Endgerichts ganz zu schweigen, versteht sich aus dem zuvor Erläuterten. In den lateinischen Predigten gibt es Anweisungen, den Laien durch die Predigt solche Inhalte in Volkssprache zu vermitteln. Die Berthold-Lesepredigten streuen solche Übersetzungen in einem ungewöhnlichen Umfang ein. Somit sind die volkssprachlichen Predigthandschriften auch katechetisch-liturgische Kompendien, die Praktiken des christlichen Lebens vermitteln.

In Predigt PS 28 wird unverkennbar der Bogen zu den oben bereits ausgeführten Elementen der Gotteserkenntnis und der Tugendübung geschlagen.

Unde dâ von wære daz nôt, daz ein ieglich kristenmensch den glauben künde in tiutschen daz ungelêrt wære, daz ez got deste baz erkante unde daz er deste baz bevestent wære an sîner tugent und an sînen êren, sô er ie mêr andâht hât gein im, sô er in enphâhen sol, oder sô er im ander êre bieten sol unde dienen sol. (453,36–454,2)

In Predigt PS 38 wird wiederum auf die Bedeutung, daß jeder Mensch das Glaubensbekenntnis beherrsche, hingewiesen, ferner, daß dieses zweimal täglich zu sprechen sei:

Alsô stêt ez umbe den rechten gelouben, den sol aller menglich wol kunnen, die gelêrten in latîne, die ungelêrten in diutsche. Und den sol man alwegen sprechen des morgens, des man ûf stêt und des nahtes, sô man nider gêt. (PS II, 19,26–29)

PS 3 nennt neben dem Glaubensbekenntnis das Vaterunser, das Ave Maria, die in deutscher Sprache auswendiggelernt und an die Kinder (44,1 ff.) weitergegeben werden sollen, ferner bietet die Predigt ein gereimtes Lied, *Kyrieleis / Kyrie eleison* (43,15 ff.), das häufig zu singen empfohlen wird:

Dû solt in ûzen lêren ze tiusche: die ungelêrten liute die sulnt den gelouben in ze tiusche lernen unde die gelêrten in buochischem ... (44,2–4) [...] Unde dâ von sult ir dicke mit guoter andâht singen: Nû biten wir den heiligen geist / umb den recht gelouben allermeist etc. (45,23–26)

Neben dem Paternosterkommentar aus dem David-Korpus ist unter den Berthold-Texten zumindest eine Teilübersetzung des Vaterunsers vorhanden (PS 55, Teils. Y^{II}; PS II, 185,23–28). Die Differenz der Auslegungen gestaltet sich analog zu Meßtraktat und -predigt: hier geistliche Auslegungen, dort eher praktische Anweisungen. Ein Aufruf an potentielle Prediger, das Vaterunser zu übersetzen, findet sich in dem lateinischen bertholdischen Serm. spec. 29: „Pater noster omnes orationes excedit [...] Dicimus ergo: Pater noster, qui est in coelis etc. Dic statim *vulgariter*. Ita dic ubique. Incipimus ergo cum laude.“⁷⁴⁹ Auch Übersetzungen und Auslegungen der Zehn Ge-

⁷⁴⁹ Jakob, Die lateinischen Reden, 114.

bote finden sich in verschiedenen volkssprachlichen Berthold-Predigten, der sogenannten ‚Helbeling‘-Predigt X 19 / PS 19 und der stark gekürzten Fassung PS 56 in Band II von Pfeiffer/Strobl, letztere gehört zur Gruppe *Y, Teilsammlung Y^{IV}.

Die Disposition von Predigt PS 19 bilden „zehen helbelinge“ (264,2 f.). Von dem Reichtum eines konkreten Christenmenschen sind diese Überlegungen indes unabhängig: „Der arme mac niht minner geben noch der rîche mêr.“ (264,5 f.). Diese zehn (halben) Pfennige, „daz sin diu zehen gebot“ (264,6 f.). Ein jedes Gebot hat „zwei gebræche“ (Mängel, Verbrechen, Brüche), kann also auf zwei Arten gebrochen werden.

Kaiser hat darauf hingewiesen, daß die lateinischen Predigten zum Dekalog („Ihesu preceptor miserere nobis“ = Schneyer Nr. 29) sich direkt auf die *Glossa ordinaria* beziehen.⁷⁵⁰ Dort findet sich eine Aufzählung von Herrschern – Saul, Achab, Ioas, Ozias, Herodes, Decius, wir kennen das Personal auch aus den deutschen Berthold-Predigten und aus dem ‚Buch der Könige‘ – die bestraft werden, weil sie klerikale Autoritäten zurückweisen.⁷⁵¹ Rhetorisch gesehen fällt bei dieser lateinischen Predigt auf, daß sie kurze Adressen ans ‚Publikum‘ enthält, rhetorische Fragen in der zweiten Person plural.⁷⁵² Dialogische Passagen (z. B. gegen Häresie) tauchen im Rahmen der von Kaiser untersuchten Sermones gegen Ende auf.⁷⁵³

In der deutschen Fassung PS 19 werden die Zehn Gebote mit einem Aufstieg zum Himmelreich belohnt „Diu zehen gebot sint der rehte wec zem himelrîche“ (274,33–37; 35 f.). Die Gebote sollen eingepägt und bewahrt werden, man solle dagegen nicht denken, man könne Verstöße später büßen (275). Für diese Helbelinge, so sie Gott dargebracht würden, gebe dieser uns zehn ‚Pfennige‘ zurück (287,28–288,6).

Das erste Gebot lautet, „dû solt dekeinen fremeden got ane beten vor mir“ (264,9 f.). Es folgt eine Aufzählung von Aberglauben, etwa die Verurteilung von Zauberei. Babylonier, Griechen und Ägypter werden als Ungläubige dargestellt.⁷⁵⁴

Der Franziskaner zieht allerdings insofern eine Grenze, als die Verdeutschung und Erklärung christlicher Praktiken für die Laienstände nicht dazu führen soll, daß sie

⁷⁵⁰ Vgl. Kaiser, Sin and the vices, 84.

⁷⁵¹ Vgl. Kaiser, Sin and the vices, 85 f.

⁷⁵² Vgl. Kaiser, Sin and the vices, 86.

⁷⁵³ Vgl. Kaiser, Sin and the vices, 87.

⁷⁵⁴ Letzteres hat Parallelen zur lateinischen Vorlage (Schönbach, IV, 41,24–43,8 / RdD (MS Linz, Stud.B 325, Sermo XLVII; Donaueschingen cod. 269, Sermo 47.48), nach Jakob RdD 48.49 ‚De praeceptis Domini‘, Vgl. Jakob, Die lateinischen Reden, 146–151.

über den Glauben als solchen reflektierten. Dies wäre von schädlichem Einfluß auf die Seelen:

Dû solt niht ze vil unde ze tiefe gedenken in dîme heiligen kristengelouben, wie dem unde dem sî unde wie daz unde daz gesîn müge, unde wie daz gesîn müge daz ein priester, der selbe in sünden ist, dich von dînen sünden müge enbinden. (265,10–14)

Wan nû der liechte sunne den heiligen kristengelouben bezeichent, sô sult eht ir niht vaste in die sunne sehen. Ez enhât nieman sô starkiu ougen, unde wil er ze lange unde ze vaste in die sunne und in daz brehende rat der sunnen sehen, er wirt als unmâzen kranc an sînen ougen, daz erz niemer überwindet; oder er wirt gar blind, daz er niemer stic gesiht. Ze gelîcher wîse sol nieman ze vaste in den rehten kristengelouben sehen, anders er wirt sô kranc an dem gelouben, daz erz niemer überwindet, oder er wirt aber gar ze einem ketzer.(265,22–31)⁷⁵⁵

Die Helbeling-Predigt weist eine Fülle von lebenspraktischen Elementen aus allen möglichen Bereichen auf, die hier nur gestreift werden können. So werden Aspekte des Rechtslebens⁷⁵⁶ berührt und wie man sich am Sonntag zu verhalten habe.⁷⁵⁷ Viele Bemerkungen zum Töten und Diebstahl werden der Habgier zugeschrieben (276,35–277,2; 279,36–280,33).

Auch ein neues Bewußtsein von Freiheit wird hier kritisiert:

Wan daz iezuo ûz der schale sliufet, daz wil sîne frîheit trîben mit unkiuschekeit, dierne unde knehte, tohter unde süne, frouwen unde man, êliute zuo den ledigen. Unde der selben unreinen sünden ist sô vil worden unde sint also gewonlich worden [...] (278,10–14)

Mehrere Fallbeispiele zur Ehe, Unkeuschheit (278 f.) und sogar Sodomie (279,30 f.) folgen.

Eine Reihe von Predigten erklärt dagegen Sakramente und Feiertage. Die Predigt PS 28, ‚Von zwein unde vierzic tugenden‘, ist eine Predigt zur Geburt Mariens. Als Disposition dient ihre hohe Abstammung von vierzehn edelsten Patriarchen, vierzehn edelen Königen und vierzehn Fürsten, also von zweiundvierzig Personen. Ebenso

⁷⁵⁵ In der lateinischen Predigt erscheint hier die Warnung (Schönbach IV, 42, 3-5): „hujus obuli duplicem tantum tangam subscriptionem breviter sicut et aliorum.“ Jakob ergänzt in Die lateinischen Reden, 149: „Hier schiebt er nun im Deutschen das Bild ein von dem unvorsichtigen Schauen in die Sonne, das auch in seinen verschiedenen lateinischen Reden über den Glauben und dessen Eigenschaften öfter wiederkehrt, und warnt vor verwegendem Grübeln im Glauben [...]“ Dieser Gedanke findet sich auch in der Berthold-Klosterpredigt Z 6 [‚Vom Empfang des Herrn‘]: „wie mach aber daz gefîn, daz sich der grozze got verbirgert in einer chlæinen oblaten?“ (63,8–10). Die Warnung findet sich ähnlich in Sir 3,22–44.

⁷⁵⁶ So findet sich hier eine Auslegung der Finger beim Schwören (282 f.), ferner wird das Brunnenbedecken-Beispiel aus dem AT (und ‚Schwabenspiegel‘) dazu benutzt, den Frauen zu zeigen, daß sie sich versündigen, wenn sie sich „herausputzen“ (287,1–7). Vgl. Kap. 2.3.

⁷⁵⁷ Etwa: nicht Tanzen, Spielen, Arbeiten etc.; 268 f., Vermeiden von Alkoholmißbrauch (272,37–273,9).

viele Tugenden weise Maria dem Prediger zufolge auf. Dieselben zweiundvierzig Tugenden müsse sich jeder Christ vor dem Tode („der zuo sînen tagen komen ist“) erarbeiten, oder er komme nicht in das Himmelreich. Untugendhafte Christen kommen in die Hölle, wer tugendhaft lebe, handele dagegen nach Gottes Willen. Auf den fiktiven Einwand, „Owe, ich weiß gar nicht welches diese zweiundvierzig Tugenden sind“, antwortet der Prediger, daß man diese in Predigt und Messe nach und nach erfahre. Er wolle heute aber nur von sechs Tugenden sprechen. Auf sechs Aspekte müsse geachtet werden, um gottgefällig zu handeln (445,29–33):

(1) „an allen heiligen zîten“ – hier geht es darum, wie Fest- und Ruhetage zu begehen seien. Der Prediger verweist an dieser Stelle auf die Predigt ‚Von den zehn Geboten‘. (2) „an heiligen steten“ – Kloster- und Kirchenstiftungen hätten keine Auswirkungen, wenn der einzelne nicht auch sonst tugendhaft sei; Romfahrten und Fahrten zu St. Jakob von Compostella werden aufgrund zu vieler Gefahren und Versuchungen abgelehnt. Es folgen noch (3)–(6) „an heiligem guote“, „an heiligen liuten“, „an dem heiligen kristenglouben“ und „an sînem heiligen lîchnamen“.

Eine ähnliche Liste bietet Predigt PS 20, ‚Von den sibem heilikeiten‘. Hier werden die Heiligkeiten oder Sakramente auch als ‚Arzneien‘ bezeichnet. Es sei jedem freigestellt, so der Prediger, die sieben Arzneien zu verwenden oder den ewigen Tod zu sterben (296,37 f.).

(1) Taufe (297,39 ff.), diese Arznei hat vier ‚Wurzeln‘: (a) die Andacht des Täufers; (b) die Taufe habe mit Wasser zu erfolgen, und nicht etwa in Milch, Bier etc.; (c) nur lebendige Menschen dürfen getauft werden; (d) die Worte dürfen nicht verändert werden: „Man sol alsô sprechen ‚ich toufe dich in dem namen des vater unde des sunes unde des heiligen geistes.““ (298,31–33)

(2) Firmung (299,39 ff.) durch einen Fürsten oder einen geweihten Bischof: Man werde so gefestigt, „daz er iemer mêr deste baz strîten mac wider des tiuvels ræte unde wider der werlte sîeze unde wider des fleisches gelust unde wider alle die untugent, die der sêle schade sint. Dar umbe stricket man dir eine binden umbe daz houbet. Diu bezeichent einen helm, den man einem ritter ûf bindet, sô er an den strît sol; dâ von wirt er vil deste küener unde deste manhafter.“ (300,5–11). Auch hier findet die Streit-Metaphorik Verwendung, siehe hierzu oben, Kap. 3.3.2. Die Firmbinde steht also symbolisch für den individuellen geistigen Kampf gegen die Untugenden.

(3) Kommunion (300,23 ff.), „der heilige gotes lîchname“ – dieses Sakrament hat ebenfalls vier ‚Wurzeln‘: (a) Brot, Wein, Wasser; hier folgen Bemerkungen zur Be-

schaffenheit des Brotes (nur aus Weizen). Ferner sollen die Messner den Wein nicht verlängern, Priester sollen nur einige Tropfen Wasser beimischen; (b) die Kommunion muß ein geweihter Priester vornehmen; (c) die Worte sollen vom Priester mit Andacht und vollständig gesprochen werden; (d) nochmals wird die Andacht des Priesters genannt – Nur unter Beachtung dieser vier ‚Wurzeln‘ geschieht das Wunder der Präfation.

(4)–(6) sind: Buße/Beichte (die Ausführungen fehlen in der Predigt); die Letzte Ölung (303,31); die Priesterweihe (305,3). Auch bei letzterem werden sechs himmlische ‚Wurzeln‘ genannt, die Details bleibt uns der Prediger schuldig: „Diu gënt uns niht an: dâ von sô darf ich ir niht sagen.“ (305,4 f.). Adressaten sind also Laien, die hierüber nichts zu erfahren brauchen. (7) Der Ehestand (305,32) wird, siehe oben Kap. 3.2, als Orden betrachtet: „Ez ist gar ein stark orden iuwer orden, (auch 306,9–19 f., 307,29–33) unde sie hât zwei himelische würcelî, dâ sie der almehtige got mite getempert hât.“ (305,38–306,2). Das Ehesakrament hat zwei ‚Wurzeln‘: (a) Wie man diese Arznei recht und redlich empfängt; (b) wie man sie ebenso recht und redlich hält: „Dâ würde ein sunderlîchiu predige ûz, halt ein gar langiu.“ (306,6 f.); „[...] ich welle iu dâ von eine ganze predige tuon.“ (307,37 f.) – Dies sind Verweise auf die nächste Predigt PS 21, ‚von der Ehe‘, vgl. Kap. 5.2.3 – Es folgen in Predigt 20 noch fingierte Fragen zur Kinderlosigkeit, ferner wird das Thema Geistliche und Ehe angeschnitten.

Predigt PS 28 nennt drei ‚Ehren‘, die man Got erbiehen soll: (1) Einmal im Jahr zumindest sollen Christen beichten und büßen; (2) Betende sollen immer ohne Kopfbedeckung und mit beiden Knien vor Heiligen etc. knien, während man vor weltlichen Herrschern nur ein Knie beugt; (3) einmal am Tag (?) soll die Messe gehört und Gott angerufen werden. In 458,17–459,29 wird erläutert, daß die Hostie mehr sei als ein Brot: Sie sei wahrer Mensch und wahrer Gott. Es folgen noch Erklärungen des Klingelns in der Messe und was der Meßbesucher während der Stille beten soll. Diese Predigt nennt also Elemente, die wir bereits von der Meßpredigt kennen. In 459,29 – 460,25 wird erneut die Jakob-Pilgerschaft abgelehnt. Man stürze damit seine Familie in Armut und finde vor Ort nur einen Totenschädel.

Predigt PS 38, ‚Wie man vasten sol‘, erklärt die Zeiten und die Gründe für das Fasten. Der Leib sei aus Feuer, Wasser, Luft und Erde zusammengesetzt, die Seele dagegen sei aus drei himmlischen Kräften hergestellt (PS II, 15,5–7), daher sei das Jahr in $3 \times 4 = 12$ Teile geteilt und habe insgesamt 465 (sic!) Tage (15,18). Die 40 Tage vor Ostern werden gefastet (15,19) und an vier weiteren Tagen: „Dâmit verzehenden

wir unserm herren die zît und alsô sult ir fürbaz unz an iuvern tôt wizen warumbe ir ein iegliche vasten vastet.“ (15,21–23) Auch an Freitagen wird im Gedächtnis an Jesu Marter gefastet (15,24). An Samstagen wird Maria zuliebe gefastet (16,23). Ebenso sind die Apostel- und Märtyrer-Abende hierzu bestimmt (16,30 f.). „An Sand Marjestac und die drî tage vor unsers herren ûffarttage. Die vier fasten wir darumbe, daz uns got die frucht mêre und beschirme, und den ertwuocher behüete [...]“ (17,2–4). „Darzuo nement in die menschen manigerleie vasten von in selben. Etelîche êrent sand Niclausen an der mitwochen oder ander heiligen“ (17,12–14). Auch wenn dies schon recht viele Fastentage seien, warnt der Prediger, daß der Teufel den Menschen rate, so viel zu fasten, daß es den Körper angreife (17,24).

Wie wir in diesem Kapitel gesehen haben, wird beinahe die Gesamtheit christlicher Praktiken in Volkssprache behandelt. Hieraus ergibt sich der Schluß, daß die Handschriften mit *X-Predigten Bertholds auch als Kompendium christlicher Praktiken angelegt und rezipiert worden sein könnten. Der Leser der Predigten erfährt, wie gebetet werden soll und wie oft, er lernt die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers kennen sowie die kirchlichen Feier- und Fastentage. Viele Bemerkungen werden zur Überbewertung von Pilgerreisen gemacht, die in Wirklichkeit das Leben des Christen eher gefährden als bessern. Diese Kommentare sind auch als Reaktion auf Pilgerwellen im 13. Jahrhundert zu verstehen. Nicht zuletzt werden die Sakramente erläutert, insbesondere das Ehesakrament wird so umfassend behandelt, daß diesen Ausführungen das nächste Kapitel gewidmet ist.

5.2.3 Ehepredigten

Im Rahmen der Interpretation der Ehepredigt sind die Fragen nach den Vorlagen der deutschen Bearbeitungen, der verwendeten Topoi und ihrer Herkunft von Gewicht, weil man sonst allzu leicht den Inhalt der Predigt als Individualleistung Bertholds von Regensburg oder der Bearbeiter seiner Predigten ansehen könnte. Einen weiteren Fokus richte ich auf jene Stellen, in denen der Eindruck von ‚unmittelbarer Mündlichkeit‘ erweckt wird. Wie erreicht der Bearbeiter den Eindruck, daß der Prediger sich Individuen zuwendet und ihnen Aspekte des Glaubens von persönlicher Relevanz vermittelt? Sind dies literarische oder mündliche Stilformen, und kann man sie auf die Predigtweise Bertholds zurückführen?

Die Ehepredigt (PS 21)⁷⁵⁸ ist eine der am stärksten rhetorisch ausgearbeiteten deutschen Predigten Bertholds. Ferner behandelt sie ein Thema, das für jeden Menschen im Mittelalter sowohl persönlich als auch gesellschaftlich von überaus großer Bedeutung war. Auch diese Predigt hat wie die Meßpredigt eine Streuüberlieferung erfahren, wenn auch in weit geringerem Umfang. Neben der langen Form existieren zwei Kurzfassungen. Eine hat Schönbach im ersten Band der *Altdeutschen Predigten* abgedruckt.⁷⁵⁹ Die von Schönbach dargebotene Kurzfassung kann nach Richter sowohl aus den lateinischen Sermones als auch aus der längeren deutschen Predigt entstanden sein. Sie diene wohl als knappe Zusammenstellung eherechtlicher Fragen für Priester.⁷⁶⁰

Es existieren eine ganze Reihe *lateinischer* Ehepredigten Bertholds von Regensburg. Rüdiger Schnell hat das Verhältnis der lateinischen Vorlagen zu der deutschen Fassung untersucht und kommt zu folgendem Ergebnis:

Berthold von Regensburg hat sich in sieben lateinischen Predigttexten zur Ehe geäußert: In Nr. 10 des *Rusticanus de Dominicis* (den Sonntagspredigten), in Nr. 17 des *Rusticanus de Sanctis* (den Heiligenpredigten), und in den Nrr. 4, 5, 58, 63 und 64 des *Rusticanus de Communi Sanctorum* (den Allgemeinen Heiligenpredigten). Drei dieser Texte (*De Dominicis* 10, *De Sanctis* 17, *De Communi* 58) behandeln die Ehe innerhalb des Schemas von den drei Lebensformen [Jungfrau, Witwe, Ehefrau] [...] Zwei Predigttexte (*De Communi* 63 und 64) widmen sich allein den Voraussetzungen und Bedingungen einer rechten Ehe. Der sechste und siebente Eheteil (*De Communi* 4 und 5) bilden eine Einheit und [...] haben keinen Wiederhall in der deutschen Predigt gefunden [...]

Beim Vergleich mit der deutschen Ehepredigt [...] fällt zunächst auf, daß die Grobstruktur, die Gliederung nach den drei *status*, der ersten Textgruppe entnommen wird, die inhaltliche Ausführung des Eheteils aber gemäß der zweiten Gruppe erfolgt. (Die Strukturierung des Eheteils mit Hilfe des Bildes von den zwei Flügeln mit jeweils fünf Federn ist *De Communis* 64 entlehnt.)⁷⁶¹

⁷⁵⁸ Es gibt noch eine zweite deutsche Predigt, die die Ehe behandelt (PS 55). Sie hat einige Parallelen zu PS 21, aber auch zu anderen deutschen (lateinischen) Predigten – Erklärung des Vaterunser, neun Chöre der Engel, Bemerkungen zu Wallfahrten und der Messe etc. Predigt 55 hat nur etwa ein Drittel des Umfanges von Predigt 21 und ist rhetorisch nicht im gleichen Maße ergiebig.

⁷⁵⁹ Und zwar die Fassung Leipzig, Univ.-Bibliothek, cod. 760 [14. Jh.] in: Schönbach, *Altdeutsche Predigten* I, 319 f.

⁷⁶⁰ Vgl. Richter, *Überlieferung*, 165.

⁷⁶¹ R. Schnell, „Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft. Eine Fallstudie zu mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ehepredigten“, ders. (Hg.), *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit*. Frankfurt/M. 1997 (= stw; 1322), 145–175, hier S. 157 und Anm. 37. Siehe auch seine schematische Darstellung der lateinisch-deutschen Parallelen und der Proportionen der deutschen Predigt ebd. auf S. 158 f.

Die deutsche Predigt beginnt ohne Textspruch (PS I, S. 309). Den Anfang bilden einleitende Worte zu den drei Wegen⁷⁶², welche ins Himmelreich führen (*ê, witwentuom, magettuom*). Diese Begriffe werden im Text erläutert. Das Exordium endet mit einem Vaterunser (310,15). Nachdem der Prediger auf die Schwierigkeit und hohe Bedeutsamkeit des Themas hingewiesen hat, wendet er sich zunächst an die Eheleute.

Ein Bild, das angelehnt ist an die Apokalypse des Johannes (Apoc 12), gibt die Disposition für diesen Teil an (310,35). Eine Frau mit zehn Federn an zwei Flügeln entkommt einem Drachen. Die zehn Federn werden im folgenden ausgelegt (311,24–329,3). Der erste Flügel bedeutet, „wie man rehte unde redelîche ze der ê komen sol“. Die fünf Federn dieses Flügels indizieren jene Menschen, die man nicht ehelichen darf (311,24–318,25). Der zweite Flügel bezeichnet, „wie ir leben sult mit der ê“. Die fünf Aspekte des ehelichen Lebens finden ihre Entsprechung in den übrigen fünf Federn, wobei auf die letzten beiden Federn, „mâze“ (322,6–324,36) und „zuht an dem bette“ (324,37–329,3), besonderes Gewicht gelegt wird (*amplificatio*). An dem Umfang, der diesen heiklen Materien zugestanden wird, ist ersichtlich, daß sie die eigentlichen Schwerpunkte der Predigt darstellen. Es folgt ein Abschnitt über drei Arten von Eheleuten (329,4–330,11), dann geht der Prediger zu dem Thema Witwenschaft über (bis 336,14). Es werden drei Arten von Witwen benannt, jene, die in der Ehe gelebt haben, werden am ausführlichsten behandelt (330,17–335,13). Schließlich gibt der Prediger noch Erläuterungen zu den drei Arten von Jungfrauen (336,15–338,3). Die Predigt endet mit einem kurzen Schlußabschnitt und der Aufforderung zu einem gemeinsamen Gebet (bis 338,9).

Bevor die Predigt genau analysiert wird, muß auf die Vorgeschichte der Topoi in der lateinischsprachigen Literatur zur Ehe eingegangen werden.

5.2.3.1 Topoi der *Sermones ad coniugatos* in Bertholds Predigt *Von der ê*

Oben, in Kapitel 3.5.1, wurde bereits auf die Bedeutung der seit dem 12. Jahrhundert zusammengestellten *Ad-status*-Sammlungen hingewiesen als idealen Werkzeugs für Prediger, sich dem Publikum differenzierter zuzuwenden. Hier werde ich auf die

⁷⁶² In PS 20 wird auch von drei Orden (Eheleute/Enthaltsame/Witwen) gesprochen (305,38–306,2; 306,9–20, 307,29–33). Im David-Traktat ‚Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechts‘ finden diese drei Orden ebenfalls Verwendung (Pfeiffer, ZfdA, 33,10–17).

Topoi einer ganz bestimmten Sorte von *Sermones ad status* eingehen, die sich an die Eheleute richtet.

Die *Ad-status*-Sammlungen mit ihren *Sermones ad coniugatos* haben auch einen Einfluß auf die hier zu behandelnde deutsche Ehepredigt Bertholds ausgeübt. Wiederum geht es weniger um einen Versuch, sich den tatsächlich gehaltenen Predigten anzunähern, als vielmehr einem schriftlichem Rezeptionsweg nachzugehen – der Genese volkssprachlicher Texte aus ihren lateinischsprachigen Vorlagen.

Betrachtet man, welche Topoi in Bertholds deutscher Ehepredigt PS 21 Verwendung finden, so fällt auf, daß Topoi abstrakter und symbolischer Art durchweg fehlen. Themen wie die Hochzeit zu Kana, die Paradiesehe und die drei Güter der Ehe (*fides-proles-sacramentum*), die zum traditionellen Kanon der Ehepredigt gehören und auch im *Ad-coniugatos*-Sermon des Alanus ab Insulis erwähnt werden,⁷⁶³ hat der Bearbeiter der deutschen Predigt nicht in den Text einfließen lassen. Diese Topoi eigneten sich scheinbar nicht für eine (fingierte) franziskanische Volkspredigt, wenn sie auch für Rezipienten halbgeistlicher Kreise durchaus angemessen erscheinen. Die in *Sermones* über die Ehe sehr häufigen Attacken auf die Klandestinehe, welche bei Humbertus de Romanis ausführlich behandelt wird, ist der Predigt *Von der ê* nur wenige Zeilen wert.⁷⁶⁴ Die Bedeutung der Liebe in der Ehe, auf die Guibertus näher eingeht,⁷⁶⁵ wird ebenfalls nicht thematisiert. Ausgeklammert bleibt hier auch das Thema der Kindeserziehung.

Dagegen findet man in PS 21 einige Anklänge an Jakob von Vitry.⁷⁶⁶ Dieser zählt in seinen *Sermones ad coniugatos* diverse Hindernisse auf, die einer kanonisch rechtmäßigen Ehe im Wege stehen: Es sind Blutsverwandtschaft bis zum vierten Grade, Patenschaft und Schwagerehe, Partner, die schon zur Ehe versprochen sind, weiterhin Personen, die ein Keuschheitsgelübde abgelegt haben, sowie jene, die die Priesterweihe empfangen haben.⁷⁶⁷ Alle diese Hindernisse der Ehe werden im ersten Teil der deutschen Predigt, der sich an die Eheleute wendet, zur Sprache gebracht. Sie werden durch die fünf Federn des ersten Fittichs symbolisch repräsentiert.

⁷⁶³ Die Paradiesehe und die Drei-Güter-Lehre sind seit Augustinus feste Bestandteile der christlichen Eheauffassung. Vgl. hierzu: Müller, Die Lehre des Augustinus von der Paradiesehe, 114.

⁷⁶⁴ 317,37–318,25.

⁷⁶⁵ Vgl. D'Avray/Tausche, Marriage Sermons, 114.

⁷⁶⁶ Eine ausführliche Beschreibung der Topoi in den *Ad-status*-Sammlungen bieten D'Avray/Tausche, Marriage Sermons. Zu Alanus ab Insulis vgl. S. 79 f., zu Humbertus de Romanis, S. 81. In dem Aufsatz von D'Avray/Tausche wird jedoch nicht die Brücke geschlagen zur volkssprachlichen Predigt oder zu Bertholds deutschen Predigten.

⁷⁶⁷ Vgl. D'Avray/Tausche, Marriage sermons, 113.

Der lateinische Ehesermon Bertholds (RdC 64) enthält an dieser Stelle mehrere Verweise auf Literatur, die der jeweilige Prediger für die weitere Ausführung verwenden sollte. So wird auf die *Summa casuum poenitentiae* des Dominikaners Raimund von Peñafort († 1275) verwiesen, die nach Berthold weitere Hindernisse auflistet: „De hic et aliis impedimentis require in Summa“⁷⁶⁸. Im vierten Buch dieser *Summa*, welches ein in sich geschlossenes eigenes Werk darstellt, wird die Ehe behandelt. Daneben empfiehlt Berthold die *Summa* des Marardus Gaufridus *De titulis Decretalium*, ein Glossar der Dekretalien Gregors IX., zu den Abschnitten, die die verschiedenen Arten der Verwandtschaft behandeln.⁷⁶⁹ Diese Hinweise dienten jedoch hauptsächlich Predigern, die einzelne Materien weiter ausführen wollten. Hierzu hat Berthold in seinem lateinischen Sermon⁷⁷⁰ die Ehehindernisse in Merkversen eingebunden:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, jus, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si forte coire nequibus,
Haec socianda vetant conjugia, juncta retractant.

Der Themenkreis, der in der lateinischen wie deutschen Predigt behandelt wird, legt eine Beschäftigung Bertholds und der Bearbeiter seiner Schriften mit den Sermones Jakobs von Vitry nahe.

Im Verlauf des Teils der deutschen Berthold-Ehepredigt, der verbietet, solche Menschen zu heiraten, die schon einem anderen versprochen sind, kommt auch das Thema der Klandestinehe kurz zur Sprache. Sie wird in der Predigt „winkelê“ (318,4) genannt, es sind Ehen gemeint, die heimlich, in ‚Winkeln‘, geschlossen werden.

Eine Heirat galt seit den Dekreten Papst Alexanders III. (1159–1181) als gültig, wenn ein Konsens der beiden Ehepartner vorlag. Eine öffentliche Zeremonie war nicht erforderlich. Wenn ein Verlöbnis heimlich geschah (Klandestinehe) und der Mann in Folge die Beziehung zu einer Frau leugnete, war eine solche Heirat natürlich kaum nachweisbar. Selbst wenn ein solcher Fall nicht eintrat, hatten Eltern der Frau, aber auch des Mannes, vor allem ökonomische Gründe dafür, Einfluß auf die Heiratsentscheidungen zu nehmen. Insbesondere bei Adligen ist die Heiratspolitik ein wichtiges Mittel, um die Hausmacht zu festigen oder auszubauen. Im 13. Jahrhundert gilt dies auch für Familien des wohlhabenden städtischen Patriziats. Zwar

⁷⁶⁸ Zitiert nach Jakob, Die lateinischen Reden, 133.

⁷⁶⁹ Vgl. Jakob, Die lateinischen Reden, 133. Siehe auch Schönbach, Studien VI (Überlieferung III), 58.

⁷⁷⁰ Nach Jakob, die lateinischen Reden, 135, Sermo 34 ad Rel. („De septem Sacramentis“).

erzwang erst das Tridentinum (1545–63) eine kirchliche Heirat unter Zeugen,⁷⁷¹ dennoch hatte sich die Heiratspraxis schon längere Zeit zuvor gewandelt.

In der Predigt *Von der ê* argumentiert der Prediger, daß es für alle Beteiligten nur von Vorteil sei und viel Ärger erspare, wenn ein Verlöbnis öffentlich unter Zeugen stattfinde. Wenn ein Mann der Frau bekennt: „,Ich swüere dir offenliche [...] wanz daz ich engetar vor mînen friunden“ (318,10 f.)⁷⁷², so soll sie ihm keinen Glauben schenken, da er mit ähnlichen Reden wohl schon bei vier anderen Frauen Erfolg gehabt haben mag. Wenn es ihm nicht ernst sei, so müsse es ihr doch sehr viel ernster sein, da sie damit ihre Ehre und Seelenheil aufs Spiel setze (318,23). Das im 13. Jahrhundert virulente Thema der Klandestinehe, welches in Sermones über die Ehe sehr häufig behandelt wird, insbesondere bei Humbertus de Romanis, wird hier nur sehr knapp angedeutet. Der thematische Schwerpunkt der Predigt *Von der ê* liegt eher auf dem Verhalten *innerhalb* der Ehe, also auf der ‚privaten‘ Ebene.

Die vierte und fünfte Feder des zweiten Fittichs des apokalyptischen Engels, die die beiden letzten Teile des Dispositionsschemas für die Predigt zu den Eheleuten bilden, sind sehr stark ausgeweitet (*amplificatio*) und machen ein Drittel des Umfangs der gesamten Ehepredigt aus. Anstand (*zuht*) und Mäßigung (*mâze*) im Eheleben werden hier behandelt.

Der Prediger beginnt diesen Teil mit Erklärungen, zu welchen Zeiten des Jahres man sich des Geschlechtsverkehrs in der Ehe enthalten soll. Die thematischen Anklänge an Jakob von Vitry, der in der Schilderung sehr viel detaillierter ist als Bertholds Ordensbruder Guibert, sind hier offensichtlich. Jakob nennt als Zeiten der ehelichen Abstinenz Fastentage, die großen Kirchenfeste sowie die Zeiten der Menstruation und Schwangerschaft. Bei Berthold werden diese vier Zeiten ebenfalls genannt (322,15–35). Jakob betont aber auch, daß die Frau selbst an Ostern ihre Ehepflicht (*debitum*) erfüllen muß, wenn der Mann es verlangt (und umgekehrt). Sie kann ihn darum bitten, davon abzusehen, aber wenn er darauf besteht, muß sie ihm Folge leisten. Während sie schuldlos bleibt, begeht er allerdings eine Sünde.⁷⁷³ Diese Konzession macht auch Berthold:

Wirt aber er sô gar tiuvelheftic, daz er sprichet übel unde von dir wil hin zuo einer andern unde im daz gar ernst werde unde dû ez im niht erwern mügest: [...] frouwe, sî ez danne an der heiligen kristnaht oder an der kar-

⁷⁷¹ Vgl. Donahue, Canon Law on the formation of Marriage, 145ab; und Brooke, Marriage and Society, 29.

⁷⁷² ‚Ich würde ja öffentlich schwören, gleichwohl traue ich es mich nicht vor meinen Freunden.‘

⁷⁷³ Vgl. D’Avray/Tausche, Marriage sermons, 97.

frîtagesnaht, sô tuo ez mit trûrigem herzen; wan sô bist dû unschuldic, ist eht dîn wille dâ bî niht. (324,18–24)

Guibert von Tournai verwendet in seinen Sermones die Trias *officium-remedium-debitum*, die seit den Kirchenvätern legitime Motive für den Geschlechtsakt in der Ehe bilden.⁷⁷⁴ Von der Pflicht, Kinder zu zeugen (*officium*), die im Paradies etabliert worden sei, ist in der Predigt ‚Von der ê‘ nicht die Rede. An der eben zitierten Stelle hingegen wird betont, daß der Partner, wenn der andere darum bittet, der Ehepflicht Folge zu leisten hat (*debitum*), vor allem, wenn dadurch ‚Unzucht‘ vermieden werden kann (*remedium*).⁷⁷⁵ In diesem Beispiel geht der Prediger davon aus, daß der Mann der Frau droht, „zuo einer andern“ zu gehen.

Die Zeiten, da man sich des Geschlechtsverkehrs in der Ehe enthalten soll (Feiertage, Menstruation etc.), konnte der Prediger begründen, ohne in Erklärungsnot zu geraten. Bei dem Thema Sitte und Anstand im Bett („zuht an dem bette“, 324,37) kommt er hingegen in Bedrängnis. Einerseits möchte er auf die Nützlichkeit seiner Erläuterungen ungern verzichten, andererseits ist er als Kleriker dazu verpflichtet, solche Materien mit Vorsicht zu behandeln. Berthold beginnt mit einer *exclamatio*:

Owê leider! dâ getar ich nû niht von gereden, als iu daz nôtdurft wære. Unde wizzet daz für wâr, ez wære iu gar ein nütze rede. Nû getar ich dâ von niht wol sprechen vor den verkêrten unde vor den spotern, die dâ übel zungen tragent, wan sie gedenkent, wie sie übel gereden mügen. Iedoch sage ich iu ein wênic oben hin, ein vil wunder wênic, daz ir niht gar âne zuht an dem bette sît. Swie nütze ez iu nû wære, so getâr ich ez doch niht gar sagen, wan dâ wære gar vil von ze redenne unde wære iu danne gar nütze. Leider nû getar ich niht wol dâ von gereden vor den valschen zungen. Iedoch sage ich iu ein wênic. Der daz verstê, der verstê ez (324,39–325,11).⁷⁷⁶

Ähnlich dem Bescheidenheitstopos ist der Redner in dieser Situation offenbar gezwungen, viermal zu beteuern, daß er sich eigentlich gar nicht traue, über sein Thema zu sprechen, da dies bei manchen Wirkungen zeigen könnte, die zum Gegenteil seiner intendierten Absicht führen würden.

⁷⁷⁴ Vgl. D’Avray/Tausche, Marriage sermons, 87 und 92.

⁷⁷⁵ Vgl. Ziegler, Die Ehelehre der Pönentialsommen, 210–212.

⁷⁷⁶ Ähnliche Stellen finden sich z. B. in PS 29: „alle die die niuwe fünde vindent ûf die sünde unde die niht genüege an den sünden die sît aneenge der werlte funden sint (470,23–25) [...] Sô vindet der ein niuwez ungelte oder einen niuwen zol; sô vindet der aber etewaz anders ûf niuwe sünde. Ein schalkaft herze verstê mich vil wol. (470,31–33). PS 30, 481,39–482,37 berichtet gleichnishaft von einem Kunden im Kramladen: Wer die Güter nur betrachtet, begeht keine Hauptsünde, wer feilscht (keine „schelklîche“ Rede führen 482,24 – auch hier hat *schelklîche* erotische Konnotationen), aber nicht ernsthaft zu kaufen vorhat (bzw. den Mut dazu nicht aufbringt), begeht keine Sünde. Dagegen begeht er sie, wenn er die Ware haben möchte und feilscht und keine Pfennige hat. „Wilt dû aber ein nescher sîn oder ein schalk, sô wirt dir lîhte dîn schalkeit vergolten [...]“ (483,9 f.) „Sô etelîchez niwan aht jâr alt ist, sô nennet ez daz frouwen unde man tuont vil schalklîche.“ (483,17 f.)

Die häufige Wiederholung wird gerne als Zeichen für Mündlichkeit gedeutet. Dennoch ist einzuwenden, daß dieser Topos in einem *Lesetext* ebenso Sinn macht wie in einer tatsächlich gehaltenen Predigt. Die Bearbeiter müssen sich und die Person Bertholds vor eventueller Kritik schützen, indem sie deutlich hervorheben, daß der Prediger nur gezwungenermaßen darüber redet.

Der Prediger benutzt im Verlauf dieses Abschnitts häufig bildhafte Sprache und Vergleiche. Er begründet die *untertänige Stellung* der Frau dem Manne gegenüber mit der Entscheidung Gottes, als er Adam und Eva erschuf.

Dô unser herre des aller êrsten die ê satzte in dem paradîse mit Adâme unde mit Êven, dô satzte er, daz diu frouwe dem manne untærtanic wære unde der man der frouwen hêrscher wære (325, 11–14).⁷⁷⁷

Dies ist eine kurze Anspielung auf den Topos der Paradiesehe. Doch er fährt fort mit der Beobachtung, daß die Frauen innerhalb des Hauses zunehmend selbstbewußter auftreten:

Nû sint die frouwen als küene für die man worden, sam sie mit dem tiuvel beheftet sîn, unde strîtent, als der tiuvel daz swert geseget habe, sô sie an der heimelîche sint, unde sitzent danne dâ vor mir, als sie niht ein wazzer kûnnen betrüeben. Unde sô sie danne in die kamern koment, sô vehtent sie unde kempfen, sam sie mit dem tiuvel beheftet sîn. Pfi, dû verschamter unflât gote unde der werlte! welich der tiuvel heizet dich kempfen unde welich der tiuvel hât dir den kampfkolben erlaubet? Man suln strîten unde frouwen suln spinnen (325,14–23).

Wohl gemerkt, es geht hier um das Thema Anstand im Ehebett. Der Leser hat gegebenenfalls gewisse Vorstellungen, was gemeint sein könnte. Jedoch hat das ‚Publikum‘ nicht ganz verstanden. Es folgt ein fiktiver Zwischenruf: „,Bruoder Berhtolt, ich enweiz niht, waz dû meinest.“ (325,26 f.) Dem Prediger ist es nicht unangenehm, daß ein Hörer nicht verstanden haben könnte, was er meint. Da böse Zungen im Publikum seien, traue er sich nicht, es näher zu erläutern. Es folgt also erneut der ‚Scham‘-Topos, und wieder bedient sich der Prediger bildhafter Sprache:

Ich meine, als frouwen mannes gewant an legent [...] Ein man sol ein man sîn, ein frouwe sol ein frouwe sîn. Unde dannoch für baz ander unzuht. [...] Er [Gott] hât den himel geschaffen daz er ein himel sî; sô sol diu sunne ein sunne sîn, der mâne ein mâne sîn; die sternen sullent sternen sîn, der luft luft sîn, die vogel sulnt vogel sîn, diu tier sulnt tier sîn, diu vihe sulnt vihe sîn, die menschen sulnt menschen sîn (325,32–326,4).

Die Frau hat nicht nur eine untertänige Stellung gegenüber dem Mann, Menschen und Tiere müssen auch jederzeit als Menschen und Tiere erkennbar bleiben. Sollte

⁷⁷⁷ Auch in PS 26: „Der man sol der frouwen meister sîn und ir hêrscher.“ (416,8 f.)

dies eine Anspielung auf ‚unnatürliche Praktiken‘ im ehelichen Sexualleben sein, so ist dies ebenfalls ein Element, welches von Jakob von Vitry entlehnt sein könnte.⁷⁷⁸

Erneut bekennt der fiktive Hörer: „,Bruoder Berhtolt, ich verstê dîn niht.“ (326,4 f.). Diese Situation wirkt heute zwangsläufig komisch. Es ist schwer zu entscheiden, ob die adlige Leserin ebenfalls über diese Textstellen schmunzeln konnte. Berthold nimmt einen letzten Anlauf, um zu erklären, daß der ‚Kampf‘ (*strît*) allein dem Manne zusteht.

Da es hier um *zuht an dem bette* geht, müssen die Adressaten der Predigt erkennen, daß es nicht nur allgemein um die Stellung von Frau und Mann in der Gesellschaft geht, sondern auch konkret beim Geschlechtsverkehr. Die nächste Frage zielt auf eben diesen Aspekt: Was ist erlaubt im ehelichen Schlafzimmer? „,Bruoder Berhtolt, nû sprichest dû, diu frouwe sülle dem man undertænic sîn: sol ich danne niht tuon mit mîner hûsfrouwen daz mich guot dünkent und als ich wil?“ (326,11–14) Der fiktive Einwand zielt auf eine Unklarheit, die durch die vorausgegangenen Erklärungen des Predigers entstehen könnte: Wenn die Frau mir untergeordnet ist, kann ich mit ihr ja nach Belieben verfahren. Die fingierte Hörerfrage hat den funktionalen Sinn, die Erläuterungen weiterzuführen und dem Publikum oder dem Leser seine Einwände zu nehmen.

Diese Fragestellung bedient sich eines Topos, der sich bei Jakob von Vitry findet und auf den Kirchenvater Hieronymus zurückgeht. Wer seine Frau zu heftig liebt, ist ein Ehebrecher:

Unde Ieronimus: Adulter est in suam uxorem amator ardentior. Nichil fetidus quam uxorem amare quasi adulteram. Non dicat ergo maritus: Uxor mea est. Possum uti re mea iuxta propriam voluntatem. Propter abusiones enim coeundi principaliter inductum est diluuium.⁷⁷⁹

Auch hier wird eine Position des Ehemanns vorgetragen, der seine Frau als eine ihm unterstellte Sache („Uxor mea est“) betrachtet.

Berthold versucht die Unklarheit mittels Analogien wie dieser zu zerstreuen: „Dîn mezzet ist ouch dîn eigen mezzet: dâ mite soltû doch ir die kelen niht abe snîden; wan sô hætest dû lîp unde sêle verlorn, swie gar joch daz mezzet dîn eigen sî“ (326,14–17). Die Frau unterstehe zwar dem Mann, jedoch heiße dies nicht, daß der

⁷⁷⁸ Vgl. D’Avray/Tausche, *Marriage sermons*, 97. Daneben finden sich bei Jakob viele „frauenfeindliche Passagen“, ebd., 101–105. Bei Guillaume de Montreuil findet sich in einer Ehepredigt, die aus derselben Zeit stammt, wie die deutschen Predigten Bertholds, folgende tendenziell ähnliche Passage: „Autrefois, les bonnes épouses étaient fidèles et douces avec leur mari, comme des agneaux. Les voilà maintenant comme des lions, elles veulent même porter la culotte, et avoir le dernier mot.“ N. Bériou, *Maîtres de la Parole*, 332.

⁷⁷⁹ Zitiert nach D’Avray/Tausche, *Marriage sermons*, 98.

Mann nicht *zuht unde mâze* halten müsse. Man dürfe am Karfreitag schließlich kein Fleisch essen, wenn es auch erhältlich sei.

Es wird diesbezüglich noch ein weiteres Argument vorgebracht. Die Beziehung zwischen Mann und Frau hat Gott im Schöpfungsprozeß des Menschen bildlich dargestellt: Er schuf die Frau aus der Rippe Adams und nicht aus dem Kopf oder den Füßen. Zwar stehe der Mann über der Frau, doch der Mann solle diese Position nicht ausnutzen, sondern seine Frau achten:

Daz hât got erzöuget dô er geschuof Êven. Dô nam er ein rippe von Adâme bî dem herzen; er nam ez niht bî dem houbete daz bein, dâ er Êvam ûz worhte; er nam ez ouch bî den fûezen niht. Dâ mite hât dir got erzöuget, daz iuwer dewederz daz ander versmâhen sol durch deheinen sînen gebresten. Dû soltez niht under die fûeze treten mit versmâcheit noch mit anderr böesen handelunge (329,22–29).

Dieselbe Problematik wird auch in einem *Sermon ad coniugatos* von Jakob aufgezeigt. Der Mann ist der Kopf (*caput*) und die Autorität der Frau, doch das Verhältnis der Ehepartner soll partnerschaftlich sein.⁷⁸⁰ Den Vergleich mit der Rippe, aus der Eva geschaffen wurde, hat der Bearbeiter der deutschen Predigt fast wörtlich von Jakob übernommen:

Ubi autem dicitur in Gen. quod tulit dominus unam de costis Adam, et ex illa formavit mulierem, datur intellegi quod voluit dominus uxorem esse sociam mariti sui, non dominam, unde de capite non formavit eam, non ancillam, unde non est formata de pedibus viri, unde non debet conculcari nec contempni a viro, sed eam diligere tanquam se ipsum, cum sint una caro.⁷⁸¹

Mit dem ‚Rippen-Topos‘ (D’Avray/Tausche) wird auch bei Jakob ein quasi partnerschaftliches Verhältnis (*tanquam socias habere*) zwischen Mann und Frau begründet: „Non debent igitur uxores vilipendere vel male tractare, sed tanquam socias habere, in lecto, in mensa, in pecunia in victu et vestitu.“⁷⁸² Dies wurde in der Predigt *Von der ê* zuvor ebenfalls betont: „Dû solt sie eben zuo dir wirdigen an kleidern, an ezzen und an trinken“ (329,36 f.).

Das Körperbild – die Frau aus der Rippe Adams geschaffen, der Mann als ‚Kopf‘ der Frau – hat Ähnlichkeiten mit den im dritten Kapitel beschriebenen Deutungsschemata: das paulinische Körperschema und die Zwei-Schwerter-Lehre. Letztere weist ebenfalls die schwer nachvollziehbare, ‚asymmetrische Gleichberechtigung‘ auf

⁷⁸⁰ Vgl. D’Avray/Tausche, *Marriage sermons*, 105.

⁷⁸¹ Zitiert nach D’Avray/Tausche, *Marriage sermons*, 106.

⁷⁸² Zitiert nach D’Avray/Tausche, *Marriage sermons*, 106.

(dort die weltliche und geistliche Gerichtsbarkeit), mit einer etwas stärkeren Autorität des Papstes gegenüber dem Kaiser.

Die oben dargestellte ausführliche Behandlung des ehelichen Intimlebens fehlt in Bertholds lateinischem Predigtwerk. In der Predigt RdC 64 werden die Adressaten mehrfach vor einer ausführlichen Behandlung dieser Thematik gewarnt:

Hic loquatur praedicator caute vel taceat, ne, ubi deberet aedificare, scandalizet [...] De disciplina [Zucht im Ehebett] vel taceat vel cautissime loquatur et breviter praedicatur, cum et ipsum nomen, videlicet nomen disciplinae verbis coopertis propononi debeat.⁷⁸³

Daß über solche Themen nicht explizit gepredigt werden solle, sondern dies in allgemeiner Art gehalten, mit Rücksicht auf den Ort, die Zeit und die Art und Weise zu geschehen habe, dieser Hinweis findet sich auch bei Jakob von Vitry:

Nec etiam ista exprimenda sunt in predicatione, sed generaliter dicendum est eis quod locum, tempus, et modum conservare debent, et non inordinate et contra legem matrimonii uxoribus suis uti, dicende angelo in Thob.⁷⁸⁴

Nach Casutt⁷⁸⁵ schiebt der sogenannte ‚Expone-Prediger‘ in den Freiburger Handschriften (RdD 10) eine „besondere Erweiterung“ ein, in der „die sündhaften intimen Beziehungen in der Ehe dargestellt werden“. Casutt kommt zu dem Schluß, daß diese Stelle nicht von Berthold sein kann.⁷⁸⁶

Schnell führt des weiteren den Prediger Johannes Herolt (1418) an, der in seiner lateinischen Ehepredigt ebenso ein Redeverbot über widernatürliche Sexualpraktiken verhängt. Ferner nennt Schnell Johannes Nider (ca. 1430). Dieser gehe zwar auf verschiedene Koitusarten ein, warnt aber zugleich davor, öffentlich anders als in sehr allgemeiner Art darüber zu sprechen. Schnell weist auf die unterschiedlichen Kommunikationssituationen von Predigt und Beichtgespräch hin. In Gesprächen mit Beichtvätern und in Bußsummen, also im nicht-öffentlichem Rahmen, können solche Materien angesprochen werden.⁷⁸⁷ Er kommt daher zu dem Schluß, daß die lateinischen Predigten – den Sonderfall der Freiburger Sammlung würde ich hierbei aus-

⁷⁸³ Zitiert nach Jakob, die lateinischen Reden, 114.

⁷⁸⁴ Zitiert nach D'Avray/Tausche, Marriage sermons, 98.

⁷⁸⁵ Casutt, Beziehungen einer Freiburger Hs., 227.

⁷⁸⁶ Ich habe zuvor schon erwähnt, daß es gewisse Parallelen in der Ausarbeitung dieser lateinischen (‚Freiburger‘) Predigten und der Ausarbeitung der deutschen Lesepredigten gibt. Da die deutschen Worte in den Freiburger Sammlungen jedoch keine Parallelen zu den deutschen Berthold-Texten aufweisen, sind die Freiburger Predigten wohl von anderer Seite (lateinisch und deutsch) erweitert worden.

⁷⁸⁷ Vgl. Schnell, Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft, 161 f.

klammern – tatsächlich gehaltenen Predigten näherstehen als die deutschen. Diese versuchten zwar die mündliche Redesituation nachzubilden, seien aber Lesetexte.⁷⁸⁸ Und in dieser nicht-öffentlichen Lesesituation können solche Thematiken behandelt werden. Schnell hält „fromme Laien und geistliche Frauen“ für die Adressaten.⁷⁸⁹ Meines Erachtens deutet alles darauf hin, daß die Handschriften, die die *X-Gruppe der deutschen Predigten, also die längeren Lesepredigten, enthalten, aus dem Betreuungsverhältnis franziskanischer Beichtväter zu adligen Frauen stammen können. Somit möchte ich mich Schnells Urteil durchaus anschließen, daß man anhand der lateinischen Sermones einen besseren Eindruck von einer Predigtsituation dieser Zeit erlangen kann.

Es ist schwer zu beurteilen, ob eine Predigt in dem Umfang gehalten werden konnte, wie sie uns als Lesetext gegenübertritt, es handelt sich immerhin um dreißig Druckseiten in der Edition von Pfeiffer. Auch wenn dies grundsätzlich möglich erscheint, daß die tatsächlich gehaltenen mittelalterlichen Predigten eine solche Länge aufwiesen,⁷⁹⁰ möchte ich doch aufgrund der im volkssprachlichen Text dargestellten Inhalte davon absehen, von der Lesepredigt Aussagen über die tatsächlich gehaltenen Predigten zu treffen.

Daß es problematisch ist, von diesen deutschen Lesepredigten auf die gesellschaftlichen Zustände zu Zeiten Bertholds zu schließen, konnte durch Aufzeigen der Rezeption von Topoi normativer lateinischer Literatur durch Berthold und seine Bearbeiter gezeigt werden. Es ist ferner fragwürdig, diese Ehepredigt an gesellschaftliche Verhältnisse oder gar kollektive Mentalitäten anzubinden, weil wir ausschließlich die normative Seite der Ehe bzw. das kanonische Eherecht vorgeführt bekommen. Immerhin erhalten wir Informationen über die Tabuisierung von gewissen Themen und die Sicht der Prediger und Bearbeiter von Predigten auf Ehe- und Geschlechterverhältnisse dieser Zeit.

Im Rahmen der deutschen Berthold-Predigten muß die Funktion der Ausarbeitung für adlige Adressaten (v. a. Frauen) mitberücksichtigt werden, die mittels der Lesepredigt eine Art persönliches Tugendbuch an die Hand bekamen. Die im folgenden

⁷⁸⁸ Vgl. Schnell, *Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft*, 163 f.

⁷⁸⁹ Schnell, *Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft*, 164.

⁷⁹⁰ Vgl. bei K.-H. Göttert, *Geschichte der Stimme*, München 1998, 271: So hat der Jesuit Jeremias Drexel die Predigt auf eine Stunde Dauer beschränkt, was indirekt auf die Rededauer in früheren Zeiten schließen läßt. Auch der Massenandrang aus mehreren Städten bei den Predigten Bertholds, von dem Salimbene von Parma berichtet, läßt darauf schließen, daß zu solchem Anlaß länger gepredigt wurde. Daß dies draußen geschah, geht aus verschiedenen Abbildungen in Handschriften und Drucken hervor. Vgl. Wenzel, *Hören und sehen*, 72.

behandelten didaktischen Stilmittel wirken strukturierend auch für die Lektüre des Textes und bieten im Rahmen der Ehepredigt Fallbeispiele für das Eheleben.

5.2.3.2 Zur didaktischen Umsetzung des kanonischen Eherechts

In der Ehepredigt PS 21 wird der Eindruck vermittelt, daß ‚Berthold‘ sein Publikum differenzierter wahrnimmt und sich einzelnen Gruppen unter ihnen konkret zuwendet. Schon im Exordium wird betont, daß die heutige Predigt nur für „kristenliute“ bestimmt sei, da auch von ihnen „ein michel teil zer helle vert“ (309,20 f.). Weil es mehrheitlich Eheleute sind, mit denen der Prediger spricht (310,12), widmet er sich zunächst und vor allem diesen, die übrigen können wahlweise schlafen oder zuhören:

Ir witwen und ir meide, ir möhtet wol slâfen die wîle ich disen êliuten
predige, oder hœret mit den andern: die ietzunt witwen unde meide sint,
die werdent lîhte über zehen wochen oder ein jâr êliute (310,16–19).

Vor dem Abschnitt, in dem die Predigt das richtige Leben in der Ehe schildert, werden sogar Teile des Publikums mit scharfen Worten nach Hause geschickt. Da prekäre Aspekte des ehelichen Intimlebens behandelt werden, hat der Prediger wohl Sorge um die Keuschheit der geistlichen Brüder und Schwestern (und der enthaltsam lebenden Eheleute), die sich im Publikum befinden könnten:

Ir geistlîchen liute alle samt, ir frouwen und ir man, ir sult alle samt hein
gên, die kiuscheclîche gelebet hânt: ich wil über ein niht, daz dehein
geistlîcher hie sî, daz sie niht hœren daz ich mit disen êliuten ze reden
hân, wan ez gêt rehte nieman an, wan êliute unde die ze der ê willen hân.
Ich wil iu den selben antlâz geben. *In nomine patris et filii et spiritus
sancti. Amen.* Unde swer des niht tuot, dem gibe ich aller gnâden eine
niht. Gêt hein in gotes namen!⁷⁹¹ (318,29–36)

Ein ähnlicher Abschnitt wird nach dem Teil über die Eheleute eingefügt, sie werden gesegnet, bevor der Prediger sich den Witwen zuwendet:

Ir êliute, dâ mite gesegen iuch der almehtige got, wan ich wil nû disen
witewen sagen, wie sie ûf ir wege zem himelrîche kumen sültn. Ir êliute,
ir müget wol slâfen oder wachen al balde: die hiure wîle hinderm oven
sitzent, der dinc stêt lîhte für wert anders: daz hiure ir rede ist, daz ist ze
jâre oder für wert daz dîne (330,6–11).

⁷⁹¹ Das Ausrufezeichen in der Edition von Pfeiffer ist ein typisches Beispiel dafür, wie durch zusätzliche Interpunktion ein Predigerbild konstruiert werden kann.

Es wird darauf verwiesen, daß die Erläuterungen zur Witwenschaft, früher oder später auch für die Eheleute zutreffen können. Als der Prediger auf die Jungfrauen zu sprechen kommt, wird allerdings ein solcher Text nicht eingeschoben.

Es ist nur zu verständlich, daß der Leser der Predigt an solchen Stellen der literarischen Fiktion des Textes erliegt. Es ist schwer zu glauben, daß ein Bearbeiter eine solche plastische Aufforderung an das Publikum einfach erfunden haben soll. In der Forschungsliteratur, die ich überblicken konnte, gibt es keinerlei Hinweise darauf, daß während einer Predigt Teile des Publikums gesegnet und nach Hause geschickt wurden. Meines Erachtens lassen sich diese Einschübe auch als literarische Stilmittel erklären. Es ist möglich, daß der Bearbeiter dieser Predigt – aufgrund der Länge seines Textes – versucht hat, hierdurch die Glaubwürdigkeit an eine rekonstruierte Rede des Franziskaners zu erhalten. Die Tatsache, daß diejenigen, die ein Keuschheitsgelübde abgelegt haben, den Ort der Predigt verlassen sollen, kann ebenfalls eine Strategie des Bearbeiters sein, die Person des Predigers oder Bearbeiters vor Anschuldigungen zu schützen, er hätte die Thematik des ehelichen Sexuallebens vor einer allzu breiten Öffentlichkeit kundgetan. Letztlich müssen wir uns mit solchen unsicheren Hypothesen begnügen, da uns der direkte Zugang zum gesprochenen Wort Bertholds versperrt ist. Sicher relativiert sich die ‚Lebendigkeit‘ der Predigten Bertholds, wenn man diese Texte in der Handschrift liest. Durch die fehlende Interpunktion, vor allem Anführungsstriche und Ausrufezeichen wie oben, können die Predigten in den Handschriften auch als längere Traktate rezipiert werden.

Die deutschen Predigten sprechen indes nicht adlige Adressaten an, sondern richten sich an Laien beiderlei Geschlechts aller sozialen Schichten. So weist der Prediger darauf hin, daß er sich an Männer und an Frauen wendet, da er sich sonst wiederholen müßte: „Unde daz selbe, daz ich ie zuo dem manne dâ spriche, daz spriche ich ouch zuo der frouwen: ich müeste anders ieglichez zwirent sagen“ (312,2–4). Auch als er die Witwen anspricht, betont der Prediger, daß Frauen und Männer gleichermaßen gemeint seien (330,18). Aber er erläutert es auch, um einen Sachverhalt zu betonen, zweimal: „Unde swaz ich zuo dem manne spriche, daz selbe spriche ich ouch zuo der frouwen her wider“ (319,24 f.). Auch 320,9 f. wiederholt er einen Sachverhalt für die Frauen: „Swaz ich ze den mannen spriche, daz spriche ich ze den frouwen: ez wære anders niht ein lîp unde zwô sêle“. Im Gegensatz zu den anderen deutschen Predigten sind die Adressen an die Hörerinnen in der Ehepredigt sehr häu-

fig. Es lassen sich noch neun weitere Stellen hierfür nachweisen.⁷⁹² Hieraus ließe sich schließen, daß als Adressaten der Lesepredigt vor allem Frauen gedacht sind. Rüdiger Schnell weist darauf hin, daß die lateinischen Predigten die Geschlechterrollen nicht so klar aufteilen wie die deutschen Fassungen. Hier lassen sich vor allem geschlechtsneutrale, gemeinsame Aufforderungen finden.⁷⁹³ Er schreibt: „Es ließe sich fast von einer ‚Neutralisierung‘ traditioneller Geschlechterrollen sprechen.“⁷⁹⁴ Hieraus ergeben sich wiederum verschiedene Gebrauchszusammenhänge: die tatsächlich gehaltenen Predigten richten sich an beide Geschlechter, die Lesepredigten zielen auf geschlechtsspezifischere Rezeption.⁷⁹⁵

Auch an die jungen Leute wendet sich der ‚Prediger‘ an zwei Stellen: „Ir junge werlt, gesach iuch got, daz ir dise rede habet gehôrt [...]“ (326,34 und 327,27). Hinzu kommt der differenzierte Appell und die Verurteilung verschiedenster Sündergruppen, für die die deutschen Predigten Bertholds bekannt geworden sind.⁷⁹⁶

Daneben fällt auf, daß der Leser (der fiktive Hörer) neben dem Anredepronomen in der zweiten Person plural (*ir / iu*) beinahe ebenso häufig mit *dû* angesprochen wird, also in der zweiten Person singular. Dies ist in den anderen deutschen Predigten nicht allzu häufig der Fall.

Wenn man mit Ruh und Richter davon ausgeht, daß die Bearbeiter der deutschen Predigten Bertholds Predigtweise lebhaft in Erinnerung hatten und diese imitierten, dann kann man vorsichtig annehmen, daß dieser Franziskaner es auf besondere Weise verstanden hat, sein Publikum möglichst direkt anzusprechen. Diese Redestrategie wird zweifellos nicht ohne Wirkungen geblieben sein. In der Chronik Salimbene⁷⁹⁷ wird eine erschütternde Wirkung von Bertholds Predigtweise über das Jüngste Gericht eindrücklich geschildert.

⁷⁹² 318,3 f.; 322,24; 323,30; 324,11 f.,16 f.,21; 330,33; 331,20; 333,35.

⁷⁹³ Vgl. Schnell, *Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft*, 165–168.

⁷⁹⁴ Schnell, *Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft*, 166.

⁷⁹⁵ Vgl. Schnell, *Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft*, 168.

⁷⁹⁶ „Nû sich, nescher unde nescherin und unkiuscher [...]“ (311,2 f.); „Pfi, nescher unde nescherinne!“ (337,10 f.); „Owê, gîtiger! wir mügen uns niender vor dir behûten: dû stêst eht allenthalben an dem blate“ (319,3–5); „Pfi, gîtiger, mit dînem unrechten guote!“ (333,29 f.); „Wê dû rehte tœrinne!“ (320,2); „Pfi, dû verschamter unflât gote unde der werlte!“ (325,20 f.); „Pfi, unflât! wâ sitzest dû dâ vor mînen ougen, sam dû niht ein wazzer kûnnest betrüeben?“ (327,11 f.); „Pfi, nescher unde nescherin! pfi, êbrecher und êbrecherinne!“ (327,31); „Pfi, trüllerin, des tiuvels blâsbalc [...]“ (335, 38 f.); „Pfi, îtelmecherinne, wie manige sêle dû versnîdest mit dîme gemüete“ (337,29 f.). Aus dieser Verurteilung von abweichendem Verhalten wie Habgier und Eitelkeit (lat. *avaritia*, *superbia*) lassen sich Typen der Vereinzelung herauslesen. Kann man hieraus folgern, ob oder wie weit das Individuum des 13. Jahrhunderts Möglichkeiten der Lösung aus einer ‚gebundenen Mentalität‘ des Mittelalters hatte? Ich habe dies exemplarisch an der Figur des Habgierigen („gîtiger“) zu zeigen versucht, vgl. Kap. 3.5.4.

⁷⁹⁷ Salimbene, *Chronica*, p. 560.

Eine solche Ansprache kann und soll Schuld erfahrung und innere Reue zur Folge haben. Diese beiden Effekte werden für eine bedeutsame Wende in den mentalen Strukturen des abendländischen Menschen verantwortlich gemacht, die zu einem wachsenden Selbstbewußtsein des einzelnen und einen Schritt in Richtung eines neuzeitlichen Verständnisses von Individualität geführt haben sollen.⁷⁹⁸

Seit dem 12. Jahrhundert ist feststellbar, daß die Kirche die Introspektion des einzelnen förderte. Sieht man die Predigt im Zusammenhang mit den Beschlüssen des Laterankonzils von 1215, die die jährliche Beichte für den einzelnen verbindlich machen,⁷⁹⁹ kann man durchaus Tendenzen in Richtung einer Verinnerlichung des Glaubens und einer zunehmenden Entdeckung der Innerlichkeit des mittelalterlichen Menschen erkennen:

Der Mensch erfährt seine Individualität vorzüglich über seine Sündhaftigkeit. Die eine Entscheidung wird damit von einer kontinuierlichen Selbstprüfung abgelöst; die Beichte beginnt eine zentrale Rolle zu spielen. Es öffnet sich die subjektive Dimension mit allen Folgen in Hinblick auf die Entdeckung der Innerlichkeit und die ihr entsprechende neue Gottesbeziehung.⁸⁰⁰

Diese Mittel konnten dem Individuum durchaus das *cognosce te ipsum* Bernhards von Clairvaux ermöglichen, eine Selbstreflexion und Erfahrung von Individualität, die allerdings immer noch in der Erfahrung Gottes gipfelt und nicht als Selbstzweck gemeint ist wie im modernen Sinne.

5.2.3.2.1 Selbstapostrophe, fiktiver Einwand und Dialog

Der Dialog, ein weiteres Stilmittel, welches in den deutschen Predigten Bertholds eine scheinbare Nähe zum Publikum suggeriert, hat zweifelsfrei eine lange gewachsene, literarische Tradition. Schon bei der Lektüre der philosophischen Dialoge Platons ist zu beachten, daß Sokrates eine *Figur* in diesen Dialogen ist, durch welche der Philosoph sein eigenes Denken, wenn auch beeinflusst durch seinen Lehrer, wiedergibt. Niemand käme auf die Idee – auch gebildete Menschen um 1300 nicht – daß die Dialoge Platons Diskussionsrunden des antiken Athens abbilden.⁸⁰¹

⁷⁹⁸ Zur Schuld erfahrung vgl. Benton, *Consciousness of Self*, 271. Zur inneren Reue vgl. Le Goff, *Zeit der Kirche*, 405.

⁷⁹⁹ Vgl. Jakobs, *Kirchenreform*, 84 f.

⁸⁰⁰ Haug, *Petrarca*, 296.

⁸⁰¹ Z. B. Petrarca (1367 verfaßt): „[...] es verhält sich also offensichtlich so, daß du [wendet sich rhetorisch an Cicero und seine Bücher *De natura deorum*] seine [sc. Balbus'] Ausführungen durch deine

Die Scholastik hatte sich ebenfalls dialogischer Formen bedient, um ihre Lehren darzulegen. Die *Summa theologiae* Thomas' von Aquin ist durch ihre vielen Bände hindurch so gestaltet, daß auf eine *quaestio* zunächst vorläufige, falsche Antworten, dann die Erwiderungen Thomas', schließlich seine Antwort folgt.

Im sakralen Raum der Kirche, während der Messe, sind tatsächliche Einwände seitens des Publikums in der Predigt wohl mit ziemlicher Sicherheit auszuschließen. – Dies muß nicht für spezielle Gesprächsformen innerhalb eines Klosters gelten, etwa bei einer Predigt im Rahmen der Visitation. Dennoch sind die schon behandelten Klosterpredigten kein Beispiel für einen Dialog zwischen Prediger und Nonne, sondern sie behandeln Fallbeispiele – die Volkspredigten der Bettelmönche, insbesondere Bertholds, haben oft vor der Kirche, auf dem Feld, auf großen Plätzen stattgefunden. Dennoch ist es kaum möglich, daß in einer solchen Predigt Zwiegespräche zwischen Publikum und Prediger aufkommen. Nach Lecoy de la Marche, er stützt sich auf eine Stelle bei Maurice de Sully, hätte kein gewöhnlicher Gläubiger dies gewagt: „s'il arrivait que la parole de Dieu trouvât parmi eux un opposant, il n'osait pas interrompre“.⁸⁰²

Eine andere Fragestellung ist, ob das *fingierte* Gespräch, welches wir in den deutschen Predigten Bertholds häufig vorfinden, einen Rückschluß auf die tatsächliche Redeweise dieses Predigers zuläßt. Sind die Stellen, die unmittelbare Mündlichkeit signalisieren, Rekonstruktionen der gehaltenen Predigten des Franziskaners, oder ist dies ein etabliertes literarisches Stilmittel, das sich vom gesprochenen Wort schon getrennt hat? Hannes Kästner hält das fingierte Gespräch für eine eindeutig mündliche Redestrategie:

Eine besondere Stellung nimmt innerhalb der Predigt das fingierte Gespräch ein. Da die Kommunikationsform Predigt von der Existenz eines schweigenden Publikums ausgeht, wird der erfahrene Prediger an wesentlichen Stellen seiner Predigt doch einen Redekonstellationstyp vortäuschen, indem er sein Publikum rangmäßig gleichberechtigt an der Kommunikation teilnehmen läßt. Er gibt dann scheinbar seine Privilegierung als allein Sprechberechtigter auf, indem er mögliche Einwände und Fragen seines Publikums selbst formuliert und sie beantwortet.⁸⁰³ Dem Prediger bieten sich hierfür mehrere Möglichkeiten der Verwirklichung

Zustimmung zu deinem Eigentum erklärt hast und daß das, was du nach Art platonischer Dialoge lieber einen anderen, fiktiven [lat. „ficto“] Gesprächspartner vortragen lassen wolltest, in Wirklichkeit deine eigenen Gedanken sind.“ Fr. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Über seine und vieler anderer Unwissenheit. Lateinisch-Deutsch. Übers. v. Kl. Kobusch, Hg. v. A. Buck, Hamburg 1993 (= Philosophische Bibliothek; 455), 78 f.

⁸⁰² Lecoy de la Marche, *La Chaire Francaise*, 216 f.

⁸⁰³ Kästner merkt hier an: „Es ist selbstverständlich, daß die Einwände und Fragen im Sinne der Persuasionsstrategie des Redners gestellt werden.“

an, die, wie Untersuchungen zur mittelalterlichen Predigt gezeigt haben, alle sehr häufig verwendet wurden. Der Prediger kann möglichen Einwänden des Publikums zunächst durch einzelne Einwürfe und Fragen Gestalt verleihen, die er anschließend beantwortet. Wenn er die fingierten Einwürfe und Fragen jedoch fortwährend mit seinen Antworten alternieren läßt, entwickelt sich eine in der Tradition der *Diatriba* stehende Predigtform, die im Extremfall zur vollständig dialogisierten Predigt führen kann.⁸⁰⁴

In seiner Argumentation beruft sich Kästner leider auf „Untersuchungen zur mittelalterlichen Predigt“, ohne diese kenntlich zu machen. Auch wird hier die Unterscheidung zwischen dem Text und der tatsächlich gehaltenen Predigt nicht getroffen. Selbst Cruel, der den mündlichen Aspekt der Predigt eher überbewertet, behandelt den Dialog in dem Kapitel *seltenere Predigtarten* sehr knapp.⁸⁰⁵ Vollständig dialogische Predigten, die Kästner anführt, sind die ganz große Ausnahme in der Predigtliteratur, sowohl im Lateinischen als auch in der Volkssprache. Irmgard Weithase führt drei Beispiele an: Cäsarius von Heisterbach hat einer lateinischen Predigt die Form eines Dialogs zwischen einem Mönch und einem Novizen gegeben. Johannes Tauler und Geiler von Kaiserberg haben ebenfalls jeweils ein Gespräch hinterlassen.⁸⁰⁶ Schließlich gibt es noch ein Extrembeispiel in den deutschen Predigten Bertholds. Die 36. Predigt (PS I, 566 ff.), *Von sibem ingesigeln der bihte*,⁸⁰⁷ enthält einen Dialog zwischen Christus und Satan. Dies sind jedoch eher Beispiele für die relativ offene Form der *literarischen* Gattung Predigt. Sind die Übergänge zu Traktatformen auch fließend, sehe ich die Beziehungen zum Lehrgespräch eher als Ausnahme an. Keinesfalls ist in dieser extremen Form tatsächlich gepredigt worden.⁸⁰⁸

Gibt die lateinische Literatur Hinweise, ob der fiktive Dialog von Predigern verwendet wurde? Mit dem Problem des schweigenden Publikums setzt sich Hrabanus Maurus in *De institutione clericorum* auseinander: Der Prediger soll den Hörern zuhelfen kommen, indem er von ihren Gesichtern abliest, ob sie die Botschaft verstanden haben. Ist dies nicht der Fall, muß der Prediger den Sachverhalt immer wieder von einer anderen Seite darstellen, bis das Verständnis erreicht worden sei.⁸⁰⁹

⁸⁰⁴ Kästner, *Mittelalterliche Lehrgespräche*, 102 u. Anm.

⁸⁰⁵ Vgl. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt*, 605–607.

⁸⁰⁶ Vgl. Weithase, *Geschichte der gesprochenen deutschen Sprache*, 14.

⁸⁰⁷ PS 36 gehört der Mischsammlung X^{II} an. Da diese Texte nicht sicher in Augsburg oder Regensburg entstanden sind, habe ich sie von der Untersuchung im Rahmen dieser Arbeit ausgenommen, vgl. hierzu Anhang A.ii.2.

⁸⁰⁸ Zu diesem Schluß kommt auch Weithase in: *Geschichte der gesprochenen deutschen Sprache*, 14 f.

⁸⁰⁹ Vgl. Weithase, *Geschichte der gesprochenen deutschen Sprache*, 10. Sie bezieht sich auf das 30. Kapitel des dritten Buches von Hrabanus' *De institutione*.

Explizit empfohlen wird die rhetorische Einfügung von Zuhörerfragen in einer Schrift, die unter Franziskanern große Verbreitung gefunden hat. Es handelt sich um die Bonaventura zugeschriebene *Ars praedicandi*.⁸¹⁰ Dies ist sicher ein bedeutender Schritt in der *Artes*-Literatur gewesen. Vor dem Auftreten der Franziskaner hatte die scholastische Predigt Wert auf *divisio* und *amplificatio* gelegt, allenfalls gibt es Bemerkungen zur Gestik während der Rede. Jedoch enthalten die *Artes Praedicandi* bis Bonaventura keine Hinweise auf fiktive Hörerfragen.

In lateinisch ausgearbeiteten Sermones dieser Zeit gibt es auch nur vereinzelte Beispiele dafür, daß der Rat, rhetorische Zuhörerfragen zu verwenden, umgesetzt wurde. So hat sich der Franziskaner Guibert von Tournai des fingierten Einwands, eher eine Einwandvorwegnahme, in einer lateinischen Ehepredigt bedient:

„Sed – dicis – sterilitas uxoris meae fecunditatem impedit; in agro sterili seminare non possum. Nullus fructus inde succresit; cessat ergo matrimonium, quod institutum est causa prolis.“ (,Aber – sagst du – die Sterilität meiner Frau verhütet Fruchtbarkeit; Ich kann nicht in einem sterilen Feld säen. Daraus erwächst keine Frucht. Deshalb ist die Ehe, die wegen des Nachwuchses gegründet wurde, unwirksam.‘)⁸¹¹

Die direkte Rede wird jedoch im Unterschied zur hier untersuchten deutschen Predigt durch ein „sed dicis“ oder „sed dicit aliquis“ eingeführt. Also wird hier nicht ein Dialog zwischen Prediger und Hörer inszeniert. Auch die umfangreichen Analysen Pariser Sermones um 1270, die Nicole Bériou durchgeführt hat, zeigen eine häufige Verwendung der zweiten Person singular, ähnlich der oben zitierten Guibert-Stelle.⁸¹² Selbstapostrophen in der *ersten* Person lassen sich hingegen nicht finden. In den Rusticanus-Sammlungen, Bertholds authentischem Werk, finden sich dialogische Stellen⁸¹³ ebenso spärlich wie bei Guibert. In den lateinischen Meßpredigten, auf die ich oben ausführlicher eingegangen bin, taucht ein solches Mittel nicht auf. Der Grund mag darin zu suchen sein, daß derart detaillierte rhetorische Beispiele in der Homiletik nicht gefragt waren. Die Prediger wollten sich in den lateinischen Mo-

⁸¹⁰ Vgl. Longère, *La prédication médiévale*, 198 f. Siehe auch: Schmidt, *Arbeit und Soziale Ordnung*, 264. Die *Ars praedicandi* ist abgedruckt in: Bonaventura: *Opera omnia*, Bd. 9, Quaracchi 1901, 8–20. Leider gibt es keine detaillierten Darstellungen dazu. Murphy und Caplan erwähnen sie nur am Rande. Etwas ausführlicher als Longère ist Charland, Th. M. (O.P.): *Artes praedicandi. Contributions à l'histoire de la rhétorique au moyen-âge*. Paris–Ottawa 1936. Vgl. ferner N. Bériou, *Maîtres de la Parole*, 149, 151

⁸¹¹ Guibert zitiert nach: D’Avray/Tausche, *Marriage sermons*, 91, Anm 95. Die Autoren nennen hier noch ein weiteres Beispiel für direkte Rede in Guiberts Ehesermon.

⁸¹² Vgl. N. Bériou, *Maîtres de la Parole*, z. B. 236: In den Predigtmitschriften von Raoul de Château findet sich ein gereimter, französischer Dialog zwischen einer Frau und einem Priester innerhalb eines Exemplums, ansonsten überwiegt die zweite Person singular.

⁸¹³ Auf eine dialogische Passage in der lateinischen Helbeling-Predigt hat Kaiser, *Sin and the vices*, 87, hingewiesen.

dell-Sermones über *materiae/argumentae* und ihre Strukturierung (*divisio / amplificatio*) informieren. Eine rhetorische Einfügung von Zuhörerfragen erfordert, anders als die gewöhnliche Einwandvorwegnahme, eine gewisse Begabung des Redners zur Spontaneität, daher wurde, so meine Vermutung, auf diese Stilmittel in Modellpredigten weitestgehend verzichtet.

Läßt sich eine stilkritische Analyse von Bertholds Redeweise anhand seiner deutschen Predigten rechtfertigen und somit zeigen, welcher Art die Informationen waren, die die Laien während der tatsächlich gehaltenen Predigten erhielten? Richter lehnt jede Nähe zum gesprochenen Wort in Bertholds deutschen Predigten zurecht vehement ab und plädiert dafür, diese allein als *literarische* Werke zu untersuchen:

Anakoluth, Inversion, Exklamation und andere Ausdrucksformen, die wir heute als sprechsprachliche Eigentümlichkeiten empfinden, waren dank der immensen Ausstrahlung der *Ars rhetorica* auf alle Gebiete der Literatur in Antike und Mittelalter „Stilmittel“, die längst von der Bindung an das gesprochene Wort befreit und zu Figuren auch rein schreibsprachlicher Gattungen geworden waren. [...] Die [stilkritische] Methode erkennt damit die Möglichkeiten literarischer Fiktion im Mittelalter. Nicht nur einzelne „Stilmittel“, auch größere Formen hatten sich längst von ihrem ursprünglichen „Sitz im Leben“ gelöst und waren zu literarischen Genera geworden. Dazu gehört neben dem Brief und dem Dialog auch die Schriftpredigt. Es gibt berühmte Zeugnisse mittelalterlicher Brief- und Dialogkunst und obwohl sie den Charakter einer „tatsächlich geschriebenen Mitteilung“, eines „tatsächlich geführten Gesprächs“ tragen, zweifelt niemand daran, daß man es in den meisten Fällen mit literarischen Stilisierungen zu tun hat. Auch deutsche Predigten sind in erster Linie literarische Opera, Texte des Buches und nicht der Kanzel.⁸¹⁴

Wir können, wie schon in der Einleitung formuliert, letztlich nur exakte Aussagen über den *Prosastil* dieser Predigten machen, der Zugang zum gesprochenen Wort Bertholds bleibt uns für immer versperrt. Immerhin ist es möglich, mit Blick auf die *Ars Praedicandi* Bonaventuras, daß Prediger sich auch dieser Stilmittel in der Rede bedient haben, um ‚Fallbeispiele‘ zu geben. Ich sage bewußt *Fallbeispiele*, um nicht den Begriff Exempel (*exemplum*) benutzen zu müssen. Die Beispiele sind keine Predigtmärlein, sie haben auch keinen anekdotischen Charakter. Es sind typische Fälle, in denen sich möglichst viele Hörer und Leser wiedererkennen können. Der Begriff Fallbeispiel erscheint mir in diesem Zusammenhang sinnvoller, da es sich hier im weiteren Sinne um Fragen eherechtlicher Natur handelt.

Die fiktiven Einwände der Hörer tauchen in der Ehepredigt verhältnismäßig oft, im ganzen dreizehn Mal auf. Erinnern wir uns an die Meßpredigt. Dort hatte ein solcher

⁸¹⁴ Richter, Überlieferung, 235 f.

fiktiver Einwand die Funktion der Überleitung von der Gnadenthematik zur Meß-
erklärung.

In der Ehepredigt kommen diese Einwände ebenfalls an Stellen vor, wo sie didak-
tisch notwendig sind: bei den Erklärungen zum Eheleben. Für den Abschnitt, der das
rechte Leben der Witwen behandelt, kommen nur zwei fiktive Einwände vor, bei den
meiden gar keine. Gerade die Ausführungen zu *zuht* und *mâze*, die ich oben schon
behandelt habe, machen in weitem Umfang von diesen Mitteln Gebrauch, um Un-
klarheiten, die bei der Argumentation entstehen könnten, einzuschränken.

Als der Prediger erklärt, mit welchen Menschen der *fleischlichen sippe* die Ehe un-
tersagt ist (Verwandte der engeren Familie), kommt er sehr gut ohne dieses Stilmittel
aus, weil er den Sachverhalt mit Hilfe mnemotechnischer Elemente plastisch erläu-
tern kann. Komplizierter verhält es sich mit der *geswægerlîchen sippe*. Hier wird ein
Beispiel gegeben durch einen fiktiven Hörereinwand: „,Nû, bruoder Berhtolt, nû
fürhte ich mich.‘ Jâ wes? ‚Dâ hân ich mînes gemechedes sippeteil gehabet sît ich mîn
gemechede nam.“ (PS I, 313,1–3)

Durch das *Jâ wes?* wird der Eindruck erweckt, der Prediger fordere den Hörer auf,
sein Problem zu schildern. Nachdem er Interesse bekundet und den Einwand formu-
liert hat, beurteilt der Prediger diese konkrete Situation, eine Ehe mit einem Ver-
wandten des Ehepartners. Das Beispiel ist so allgemein gehalten, daß sowohl Männer
als auch Frauen sich angesprochen fühlen. *gemechedes sippeteil / gemechede* kann
sowohl ein Mann oder eine Frau sein.⁸¹⁵ Der Prediger wiederholt dies in seiner Er-
läuterung: *Dû sîst man oder wîp* (313,8).

Zu diesem Fall der verbotenen Ehe urteilt Berthold, daß die Eheleute sich nicht
scheiden lassen sollen, jedoch müssen sie ihre Sünde abbüßen. Dieser Kasus wird
auch für andere Situationen im folgenden weiterbehandelt: Hat der- oder diejenige,
mit einem Verwandten des Ehepartners geschlafen, bevor sie heirateten, muß die Ehe
geschieden werden. Ein konkreter Fall wird besprochen: der Brauch, Kinder für die
Ehe zu bestimmen:

Gît man zwei kint ze samene, diu siben jâr alt sint, mit ir beider willen,
unde stirbet daz eine, unde noch nie bî einander gelâgen, weder ir mûnde
noch nie an einander kâmen, weder ze helsen noch ze küssen, unde spre-
chent die friunde: ‚ist uns diu tochter tôt, sô haben wir noch eine vil
schœnre: wir suln die friunde noch daz guot niht lâzen zergên,‘ unde ge-
bent im des Kindes gewistrîde daz dâ tôt ist: diu muoz man scheiden,

⁸¹⁵ Vgl. Lexer, *Mhd. Handwörterbuch*. 1. Bd. A–M, Leipzig 1872, Sp. 837: „person (mann, frau), mit
der man ehelich verbunden ist“. Als Quellen werden u. a. Berthold von Regensburg und das Augsbur-
ger Stadtrecht genannt.

swie lange diu bî einander gewesen sint oder swie vil sie kinder mit einander gehabet hânt, oder ir wirt niemer rât. (313,13–21)

Hier wird eine direkte Rede eingeschoben, um ein Argument vorzubringen, welches dann im Fortgang widerlegt werden kann.⁸¹⁶

Die Selbstapostrophe des Predigers mit fiktivem kurzem Dialog taucht im Abschnitt, der die zur Ehe verbotenen Menschen behandelt, nur minimal variiert fünfmal hintereinander auf. Immer hat er hier die Form, daß zunächst der Redner angesprochen wird (*Bruoder Berhtolt*), mit einer Floskel, daß er, der Hörer, sich fürchte (*nû fürhte ich mir*). Der Redner fragt besorgt zurück (*Jâ wes?*). Dann wird der Fall vorgetragen (*Dâ hân ich ...*). Eventuell folgt dann noch eine Rückfrage des Redners, gefolgt von einer Antwort des Hörers. Schließlich wird der Fall bewertet, in diesem Abschnitt der Ehepredigt wird also gesagt, ob man sich scheiden lassen soll oder nicht und was man gegebenenfalls unternehmen müsse, um seine Sünde zu büßen:

‚Bruoder Berhtolt, nû fürhte ich mir.‘ Ja wes fürchtetst dû nû? ‚Dâ hân ich des pfaffen kint, der mîn pfarrer dâ ist.‘ Hât er dich eht niht getoufet noch erhaben ûz dem toufe? ‚Nein er! wan er was dannoch niendert ûf der pfarre.‘ (313,37–314,2)

‚Bruoder Berhtolt, nû fürhte ich mir.‘ Jâ wes? ‚Dâ hân ich mînes geverten kint genommen.‘ (314,9 f.)

‚Bruoder Berhtolt, nû fürhte ich mir.‘ Jâ wes fürchtest dû aber nû? ‚Dâ hân ich der swester eine zer ê genomen, die dâ niht orden hânt in kløestern.‘ (316,6–8) [...]

‚Bruoder Berhtolt, nû wil ich gar gerne bûezen: nû sage mir niwan, ob man uns scheiden sülle oder niht?‘ (316,17 f.) ‚Bruoder Berhtolt, nû fürhte ich mir.‘ Jâ wes? ‚Dâ brach ich mîne ê unde die wîle mîn gemechede lebte. Nû ist mîn gemechede tôt unde hân den selben menschen ze rehter ê genomen, mit dem ich mîne ê dô brach: weder sol man uns scheiden oder niht?‘ (317,6–10)

Diese formelhaft wiederkehrenden Selbstapostrophen und ‚Fallbeispiele‘ in Dialogform haben hier *auch* einen konkreten didaktischen Sinn als *literarische* Stilmittel, um anhand dieser Beispiele das komplizierte kanonische Eherecht für die AdressatInnenen der Handschriften zu erläutern.

Selbstapostrophe, fiktiver Einwand und Dialog können in einem Lesetext, wenn die nachträglich durch die Edition eingefügten Anführungsstriche weggelassen werden, auch im Sinne eines Selbstreflexion erzeugenden Traktats verstanden werden.

⁸¹⁶ Inhaltlich weicht dieses Fallbeispiel vom kanonischen Eherecht ab. So schreibt Jakob von Vitry, daß das Mindestalter für ein Eheversprechen (*per verba de presenti*) für die Frau bei zwölf Jahren, für den Mann bei vierzehn Jahren liegt. Vgl. D’Avray/Tausche, *Marriage sermons*, 112.

Formeln wie ‚Sed dicis‘ in den Modellsermones oder den Dialogen Augustinus‘ sowie die in den Berthold-Predigten üblichen ‚Bruoder Berhtold – Ja wes?‘-Formeln dienen der Markierung von fiktiven Sprecherwechseln. Diese Formeln sind nötig, da wörtliche Rede ansonsten kaum graphisch in Handschriften gekennzeichnet werden kann.

Der graphische Eingriff, der durch Editionen seit dem 19. Jahrhundert, aber auch heute noch, getätigt wird, wirkt auf die Lektüre mit ein. Sitzt man vor dem Original der Berthold-Handschrift Heidelberg cpg 24 [A], dann wird der Unterschied der Berthold-‚Volkspredigt‘ zur Traktatliteratur geringer, die Lektüre ohne die editorische Bearbeitung wird gleichsam meditativer. Man merkt deutlich, daß es sich hierbei um einen didaktischen Lesetext insbesondere für Adlige handelt.⁸¹⁷

Ein Beispiel für eine Dialogpassage ohne Interpunktion ist im Anhang A.i.1 abgedruckt.⁸¹⁸

Zwar haben die lateinischen Sammlungen von Exempeln und *Sermones ad status* den Blick auf eine differenziertere Gesellschaft und mithin auf die Probleme des Individuums geöffnet, dennoch sollte man in bezug auf mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen Vorsicht walten lassen. Die Beispiele, die durch die Dialoge gegeben werden, sind stark typisiert und müssen dies auch sein, um auf möglichst breite Kreise zuzutreffen. Es werden hier keineswegs individuelle Lebensschicksale präsentiert. Geht die *Häufung* solcher rhetorischen Stilmittel wie die Wendung an Zuhörergruppen, die direkte Anrede und Verurteilung von einzelnen typisierten Hörern und der Dialog sicher auf die literarische Bearbeitung zurück, so kann man doch grundsätzlich davon ausgehen, daß Berthold diese in seinen tatsächlich gehaltenen Predigten, wenn auch sparsamer, verwenden konnte. In diesem Sinne kann man sich auch die Bekehrungsberichte aus den Chroniken⁸¹⁹ erklären, die sicher *auch* dazu dienten, einen Kanonisationsprozeß, der nie zustande kam, zu befördern. Wenn man sie ihrer

⁸¹⁷ Man könnte an dieser Stelle noch weiteres über den Gebrauch von ‚Merck‘-Randglossen und Korrektorglossen hinzufügen: Die Berthold-Handschrift Brüssel Bibl. Royale, cod. 11083/84, enthält zahlreiche Kommentare des sogenannten ‚Wolfhart-Korrektors‘. Z. B. 84vb: ‚Merch herzog vnd herczogin etc.‘ Vgl. Richter, Überlieferung, S. 14, Anm. 47. Richter vermerkt ebd., daß ‚[i]n oberdeutschen Handschriften [...] dieses exhortative Merck zur Überschriftenformel geworden [...]‘ sei. Dies läßt sich an dieser Berthold-Handschrift (und entsprechenden Randglossen etwa bei der David-Handschrift cgm 183) nicht erkennen. Die Glossen des ‚Wolfhart-Korrektors‘ sind im Anhang zu PS II vermerkt. Auch das ‚Merke !‘ kann der Strukturierung des Textes dienen. Vgl. auch die Bemerkungen zu den Lesezeichen in cgm 183 im Anhang A.i.1.

⁸¹⁸ Es handelt sich um das Fragment cgm 5250/6c (Ende des 13. Jahrhunderts), das die Klosterpredigt Z 7 überliefert.

⁸¹⁹ Im ersten Band der Pfeiffer/Strobl-Ausgabe, Nr. 8 und Nr. 17.

legendären Motive entkleidet, so zeugen sie davon, daß sich Teile des Publikums in den Typen und Fallbeispielen der Predigt wiedererkannt haben mögen. Eine Wirkung, die sich durch eine rein allegorische Auslegung von Schrifttexten mit Sicherheit nicht erzielen ließe.

5.2.3.2.2 Von Flügeln, Armen, Fingern – Mnemotechnik

Die *Ars memorativa* hat in der Rhetorik eine prominente Bedeutung, da sie erst die vorbereitete Rede einprägen und in aktualisierte Rede verwandeln kann. *Memoria*, als einer der fünf Teile der Rhetorik, ist über die Rezeption der Werke Ciceros und der *Rhetorica ad herennium*, die im Mittelalter noch Cicero zugeschrieben wird, erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts fester Bestandteil der *Ars praedicandi* geworden.⁸²⁰ Die Mnemotechnik strukturiert die Rede jedoch nicht allein für den Prediger, sondern macht sie auch für das Publikum einprägsam. Dies ist in einer mündlichen Kultur, die Minoriten sprechen schließlich überwiegend vor Illiteraten, von großer Bedeutung. In der hier behandelten Lesepredigt hat sich dies besonders stark niedergeschlagen.

Da es sich bei dem kirchlichen Eherecht bzw. der Ehemoral um ein sehr kompliziertes Thema handelt, wurde auch der Lesetext stark mnemotechnisch aufbereitet, um einprägsam zu sein. Zu Beginn seiner Rede über die Eheleute bittet der Prediger sein ‚Publikum‘ um Aufmerksamkeit wegen der schwierigen Materie. Nicht einmal wenn goldene Vögel über die Köpfe des Publikums flögen, sollen sich die Hörer ablenken lassen:

Ir êliute, ir tuot uns grôze müewe mit frâge von der ê. Sô haben wir der zît niht, daz wir iegliche mügen ûz gerihten, wan ez ist eht sô gar ein verworrenz dinc von der ê ze reden, daz man invaltige liute niht gâhes mac dar ûz gerihten. Unde dar umbe sult ir hiute allen iuvern flîz dar zuo kêren, daz irz eben unde rehte merket. Die gar verrihtic an ir ê sint, die sulnt ouch merken hiute mit den unrihtigen. Dû enweist niht wes dir nôt beschiht: dâ von sult ir alle samt flîzecliche mit einander merken unde sult niendert gedenken noch sehen, sunder für iuch sehen oder mich an. Unde sæhet ir güldîne vogeles obe iu fliegen, ir soltet doch niwan für iuch sehen. (310,19–30)

Zudem wird dieser Predigt ein komplexes Bild vorausgeschickt, das der Merkbarkeit und Veranschaulichung dienen soll. Der Prediger berichtet von einer Stelle aus der

⁸²⁰ Vgl. Murphy, *Rhetoric*, 322.

Apokalypse des Johannes (Apc 12,13 f.). Ein Drache bedroht eine Frau, doch ihr werden zwei Flügel gegeben, damit sie ihm entfliehen kann. Dieses Memorialschema stellt auch hier einen Kampf zwischen Teufel und Christen dar, die Flügel bedeuten das Ehesakrament. Man muß beide Flügel haben, um mit der Ehe dem Teufel zu entkommen, und jeder Flügel hat fünf Federn (310,35–311,2; 311,20–23). Diese Disposition (zwei Flügel mit je fünf Federn) hat der Bearbeiter aus der lateinischen Predigt 64 der Sammlung *Rusticanus de Communi Sanctorum* entnommen.⁸²¹ Sie kann also direkt auf Berthold zurückgeführt werden.

Nach der Erklärung des ersten Flügels wird nochmals auf das Bild verwiesen. Wer nur die eine Hälfte erfülle, könne dem Drachen (Teufel) nicht entkommen:

Wellet ir dem tiuvel enpflieden mit der heiligen ê, sô müezet ir den andern vetich ouch haben. Swie reht ir ze der ê komen sît, dannoch fueret iuch der trache hin, ir wellet danne ouch mit der ê rehte unde redelîche leben, als iu got geboten hât (319,20–24).

Folglich müssen sich die Eheleute zehn Aspekte merken, die sie sich durch die Disposition an den zehn Fingern merken könnten. Dies wird in der Predigt nicht explizit angeführt, die Analogie der Flügel und Hände ist jedoch naheliegend. So kann man die Partner, die dem einzelnen zur Ehe verboten sind, an einer Hand abzählen: 1. *fleischliche sippe*, 2. *geswægerliche sippe*, 3. *geistliche sippe*, 4. Leute im Priester oder Ordensstand, schließlich 5. Verheiratete.

Die Zahl Fünf taucht noch ein weiteres Mal in dieser Predigt auf. So sind es fünf Zeiten, zu denen man seinen Gatten meiden soll („mâze an dem bette“, 322,7).

Die Häufigkeit der Zahl Fünf in der Predigt hat pragmatische Gründe und hat aus der Redepraxis ihren Niederschlag in die Texte gefunden. Lecoy de la Marche hat in französischen und lateinischen Handschriften Stellen (und eine Miniatur) ausfindig gemacht, die bezeugen, daß es häufiger vorkam, daß der Prediger in der einen Hand ein Buch oder eine Notiz hielt, während die andere die Funktion des Gestikulierens und Zeigens innehatte:

L'autre main du prédicateur demeurait libre pour gesticuler, et ses cinq doigts remplissaient l'office d'un instrument mnémotechnique, dans les distinctions et les énumérations continues qu'il avait à faire: il s'en servait pour compter les cinq attributs de Dieu, les cinq variétés de la luxure, etc.⁸²²

Doch es gibt auch Beispiele für eine Mnemotechnik, die sich explizit des Körpers bedient. In der Ehepredigt taucht dies mehrfach auf. Wie kann man einem Publikum

⁸²¹ Vgl. Jakob, *Die lateinischen Reden*, 133.

⁸²² Lecoy de la Marche, *La chaire française*, 324.

vermitteln, ab welchem Verwandtschaftsgrad die Ehe erlaubt ist, wenn man nicht die Möglichkeit hat, es den Menschen schwarz auf weiß mitzugeben? In der Ehepredigt wird dieses Dilemma elegant gelöst. Man kann die Verwandtschaft an den Gliedmaßen ablesen.

Das kanonische Eherecht hatte eine derartige Komplexität erreicht, daß man diesen Stoff in bezug auf seine Merkbarkeit stark strukturieren mußte. Das Verbot galt bis zum dritten Verwandtschaftsgrad (hier entsprechend: *virde sippe*) und nach manchen Interpreten auch darüber hinaus.⁸²³

Horst Wenzel hat versucht mit dem Einsatz von Memorialschemata die Legenden um Berthold aus der Chronik des Salimbene von Parma zu erklären: Salimbene berichtet, ein Ochsentreiber habe in 300 Meilen Entfernung die Predigt Bertholds gehört und sie im Gedächtnis behalten, so daß er sie seinem Herrn *von Anfang bis Ende* wiederholte. Wenzel konstatiert: „Man mag sich bildhaft vorstellen, auch wenn das historisch keine Basis hat, wie Salimbenes Ochsenknecht, in dem Gespräch mit seinem Herrn, die Finger oder Zehen einsetzt, um den Inhalt von Bertholds Predigt wiederzugeben.“⁸²⁴

Ich denke, der direkte Schluß von der Textebene auf den Ochsenknecht Salimbenes ist grundsätzlich nicht möglich. Schon die (annähernd) wortgetreue Wiedergabe einer Predigt ist ein legendäres Motiv. Die körperorientierte Mnemotechnik Bertholds hat Wenzel für drei deutsche Predigten nachgewiesen.⁸²⁵ Daneben führt er noch zwei Predigten an, wo der Leser / Hörer angewiesen wird, im ‚Buch der Welt‘ zu lesen.⁸²⁶ Wenn man bedenkt, daß die zweibändige Ausgabe von Pfeiffer / Strobl 65 längere Predigten abdruckt, ist die Ausbeute doch sehr gering. Die Palette der Zahlendispositionen in den Predigten reicht von zwei bis vierzehn oder mehr. Keinesfalls kann man sich aufgrund der Zahlendisposition eine ganze Predigt merken, allenfalls die Grundstruktur.

Unbestreitbar wird in der deutschen Ehepredigt Bertholds durch das Memorialschema der Frau mit zwei Flügeln und zehn Federn, welches, wie gesehen, auf Berthold direkt zurückgeht, „die Praxis der Mnemotechnik zum Strukturprinzip des Textes“⁸²⁷. Die oben angeführte Passage über die Abzählbarkeit der Verwandtschaftsgrade ist allerdings vom Bearbeiter der deutschen Predigen eingefügt worden. Sie findet

⁸²³ Vgl. D’Avray/Tausche, *Marriage sermons*, 113.

⁸²⁴ Wenzel, *An fünf Fingern abzulesen*, 241.

⁸²⁵ Es sind die beiden überlieferungsgeschichtlich verwandten Predigten PS 2 und PS 39. Ferner geht Wenzel auf Predigt PS 21 ein, die ich in diesem Kapitel untersuche.

⁸²⁶ Vgl. hierzu auch das Kap. 4.2.1 dieser Arbeit.

⁸²⁷ Wenzel, *An fünf Fingern abzulesen*, 247.

sich nicht in den lateinischen Predigten, dafür erscheint diese Darstellung der Verwandtschaft in ähnlicher Form zuvor im ‚Sachsen-‘ und später im ‚Schwabenspiegel‘. Wie wir oben (Kap. 2.3) bereits festgestellt haben, sind Rechtsinhalte in die deutschen Predigten Bertholds geflossen, die vermutlich aus der Beschäftigung des Bearbeiters oder Mitarbeiters mit dem ‚Sachsenspiegel‘ herrühren.

Die Mnemotechnik konnte dafür sorgen, daß sich Adressaten von Lesepredigten oder Rechtsbüchern Einzelheiten auch unabhängig vom Medium Buch einzuprägen vermochten.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Ehepredigt Techniken der direkten Ansprache des Publikums, den fingierten Dialog und die Mnemotechnik verwendet. Während durch die direkte Ansprache eine mündliche Redesituation nachgebildet wird, haben Dialog und Memorialschema bereits eine Tradition im Rahmen der Strukturierung von Lesetexten. Insbesondere die Verwendung des Schemas für die Verwandtschaftsgrade, das aus dem ‚Schwabenspiegel‘ stammt, zeigt, daß hier nicht vorschnell von der Lesepredigt auf eine tatsächlich gehaltene Predigt und dessen Wirkung geschlossen werden sollte. Die benutzten rhetorischen Mittel konnten jedoch in Predigt wie in Lesetext zu einer Verinnerlichung von Glaubensaspekten und stärkerer Introspektion beim einzelnen beitragen.

5.3 Praktiken der Gerechtigkeit: Das Rechtsbuch als Tugendbuch im Zusammenhang mit den volkssprachlichen Berthold-Predigten

Es ist schon verschiedentlich im Zuge dieser Arbeit angeklungen, daß Appelle an die Herren und Richter in der volkssprachlichen franziskanischen Prosa recht häufig sind. In diesem Kapitel und seinen Unterkapiteln soll diesen Appellen in den chronikalischen Einleitungen des Rechtsbuches im Zusammenhang mit den Predigten Bertholds nachgegangen werden. Insbesondere soll hier gezeigt werden, ob man davon sprechen kann, daß die Franziskaner durch die verschiedenen Gattungen Rechtsbuch und Lesepredigt versucht haben, Einfluß auf die Träger von Richterämtern und ihr Umfeld zu nehmen. Die verschiedenen Prosagattungen Rechtsbuch und Lesepredigt sollen hier in ihrer gemeinsamen Funktion als ‚Tugendbuch‘ aufgefaßt werden. So äußert sich Hübner zum ‚Buch der Könige‘:

Hier in der Tugendlehre, wie sie unmittelbar angeführt wird, und noch mehr, wie sie in dem Königebuch und dem Rechtsteil enthalten ist, ohne

als eigentliche Tugendlehre dem Verfasser bewußt zu werden, hier also ist der geistesgeschichtliche Ort, von dem aus der Spiegler ans Werk ging, als er das Recht durch die Bibelbeispiele legitimieren wollte.⁸²⁸

Ich nehme diesen Ansatz von Hübner im folgenden auf, möchte jedoch ergänzend betonen, daß die Verfasser/Bearbeiter sicher intendierten, den Texten einen solchen Tugendbuch-Charakter zu verleihen.

5.3.1 ‚Ihr Herren, denen Gericht und Gewalt verliehen ist‘

Predigt PS 8, ‚Von der ûzsetzikeit‘, nennt den Augsburger Bischof St. Uolrich (110,7; 123,1), der „guoten fride“ (110,17) und „gerihte“ (18) gehalten habe. Dies geschieht analog zu den Attributen, welche in der ‚Prosakaiserchronik‘ Herrschern und hohen Geistlichen beigegeben werden. Im weiteren Verlauf der Predigt, die sich verstärkt an junge Priester zu wenden scheint, werden der „bâbest“, „geistliche rih-ter“ (111,10) und „ir jungen priester“ (115,32 f.; 116, 2,29,36 f.; 117,26; 119,4 pas-sim), schließlich „ir herren, ir ritter“ (122,7) apostrophiert. Die Predigt thematisiert verschiedene Arten der Aussätzigkeit (vgl. Kap. 4.2.2), die tödliche Sünden bedeuten. Die im ‚Buch der Könige‘ ebenfalls auftauchenden Ratgeber „Architoffel“ und „Balaam“ (116,5,6 f.,24), ferner „Jeroboames wîp“ (118,38) werden hier mit „un-rehthem gerîhte, gewalt“ (119,3 f.), Habgier (120,20; 122,28) und anderen Sünden in Verbindung gebracht.

Predigt PS 9 kritisiert verschiedenste geistliche und weltliche Vorgesetzte, „böese meisterschaft“ (131,3), schlechte Prälaten und Richter (131,14).

In der Predigt PS 23 verurteilt ‚Berthold‘ Gewalt an Gotteshäusern, Simonie mit Ämtern, Sakrilege, ungerechte Steuern (Zehnter) (363,37–364,1). Es wird auch darauf hingewiesen, daß es die mangelnde Vorbildlichkeit der Herren ist, die andere Sünden ermöglicht: „Wer getoerste gewuochern, gefürkoufen oder pfant behaben oder gerouben oder gesteln oder ê gebrechen, sô man die hôhen herren sæhe ze ban-ne getuon unde dar nâch in die âhte tuon [...]“ (364,8–10). Der recht lange Rich-terexkurs (–365,9) erwähnt zwar auch den weltlichen Friedensbegriff, jedoch zielt der Abschnitt auf einen weiteren Kontext. In 364,22 wird deutlich, daß es dem Predi-ger, mit Bezug auf das Gleichnis vom Acker aus dem Matthäus-Evangelium, um die von Gott anvertrauten Seelen geht, die durch unzuverlässige Ausübung der Gerichts-

⁸²⁸ Hübner, Vorstudien zur Ausgabe des Buches der Könige, 124.

barkeit verloren gehen. Quasi als Nebeneffekt ergibt sich auch hier der weltliche Friede („sô wære ouch der fride guot“; 365,6).

Auch PS 15 widmet sich in erster Linie den Herren. Hier geht es um „niun leie fremede sünde“ (212,18). Kritisiert wird hier erstens die Praxis, andere Leute für sich rauben zu lassen (212,33). Schlechter Rat, „swer die sünde rætet“ (213,5), wird hier mit Hinweis auf Achitofel, Chusi und Balam (213,15 f.) angeprangert, also das falsche Ratgeben, das auch im ‚Buch der Könige‘ beschrieben ist: „ungetriuwer balrât“ (213,18). Drittens werden hier jene verurteilt, die anderen den Tod wünschen (213,29). Viertens werden unter anderem die Ratgeber junger Herren apostrophiert: „der jungen herren râtgeben, ir sult die herren ûz der frîheit [sc. Privilegiertheit] nemen unde sult sie ûf das rehte wîsen [...]“ (214,28). Weiter wird auch hier darauf hingewiesen, daß man „solte armen liuten ab in rihten“ (215,16), d. h. eine Rechtsgleichheit unabhängig von finanziellem und sonstigem Einfluß wird gefordert. Auch unter Sechstens und Siebtens sind die Appelle an weltliche und geistliche Richter ausgesprochen häufig.⁸²⁹

Wenn man diese Appelle mit den Appellen an die Habgierigen, Hoffärtigen, Eitlen – allesamt Untugenden höherstehender Personen – sowie die Eheleute in Zusammenhang bringt, ergibt sich hieraus leicht, daß die überwiegende Mehrzahl der Appelle *auf ein adliges Publikum zutreffen*. Das heißt somit, daß der ‚volkstümliche Charakter‘ dieser Lesepredigten zurücktritt und durchaus die *X-Predigten Bertholds als Tugendbuch, also als Medium zur Einübung von Tugenden für ein adliges Lesepublikum interpretiert werden können. Zwar lassen sich vor allem adlige Damen als Besitzer der Handschriften feststellen, jedoch ist es denkbar, daß die Bearbeiter der Predigten ein weiteres Publikum im Blick hatten: Adlige beiderlei Geschlechts *mit Verantwortung im weltlichen und geistlichen Raum*. Ein eindeutig männliches, adliges Publikum – und auch und vor allem deren ratgebende und stellvertretende Umgebung – wird in den Rechtstexten bzw. den chronikalischen Einleitungen angesprochen. Hier werden diese Kreise zur Tugend angehalten – jedoch, wie in Predigten und bildlicher Darstellung, durch die Beispielhaftigkeit vor allem alttestamentarischer Herren und Richter.

Als Bildprogramm lassen sich vier große und zwölf kleine Propheten in der Südrose der Kathedrale von Chartres finden (frühes 13. Jahrhundert). Melchisedech repräsen-

⁸²⁹ PS 15: 215,32,34,36,38; 216,5,7,15; 217,19.

tiert die Tugend des Glaubens, Nebukadnezar die Abgötterei, David wird als König der Juden dargestellt, Saul als Selbstmörder, Salomo verkörpert die Weisheit (und verweist auf Christus als Richter), Jeroboam wird als Götzenanbeter dargestellt etc. Das Fenster – ein Geschenk der Mutter Ludwigs des Heiligen, der von Franziskanern betreut wurde – stellt allerdings auf Christus hinweisende ‚Vorbilder‘ dar, im Zentrum der Rose sitzt Maria, durch die sich die Prophezeiungen erfüllten.

Als Vorbilder guten Regierens befanden sich seit 1360–70 z. B. auch Prophetendarstellungen als Fresken an der Nordwand des Hansasaales des Kölner Rathauses, seit ca. 1414 standen acht Propheten aus Eichenholz mit Spruchbändern vermutlich vor dem Sitzungssaal.⁸³⁰ Während das ikonographische Programm der Kathedrale noch eindeutig die Propheten auf die Herkunft Christi und die Erfüllung der heiligen Schrift bezieht, stehen die Kölner Figuren schon eindeutig im Kontext städtischer Selbstverwaltung. Dazwischen ist die textuelle Darstellung alttestamentarischer Figuren als Vorbilder für das Richteramt im ‚Buch der Könige‘ zu verorten. Sie deutet die alttestamentarische Geschichte in ihrem Bezug zur rechten Ausübung von Herrschaft und des damit verbundenen Richteramts. Hier stoßen wir auf eine andere, weltlich Form von *Imitatio*. Herrscherbilder, die nicht nur auf Christus hinzuweisen vermögen, sondern die auch dazu anleiten können, vorbildliche Herrschaft zu imitieren.

5.3.2 Das ‚Buch der Könige‘ in der Deutschenspiegelfassung⁸³¹

Das ‚Buch der Könige‘ ist eine Sammlung alttestamentarischer Geschichten, gerade nicht nur aus den Büchern der Könige bzw. der Chronik des Alten Testaments, sondern es beginnt bei Abraham (1. Mose / Genesis) und endet mit Davids Sohn Absalon. An einer Stelle wird gar das Gleichnis vom ‚armen Lazarus‘ – aus dem Neuen Testament – eingefügt. Das Königebuch beginnt mit einer Vorrede:

IN nomine patris et filii et spiritus sancti. Wir sulln ditz büches beginnen mit got. vnd ez sol sich enden mit got. Wir sulln ditz pûch bewarn mit der alten e vnd mit der nîwen e. Daz tûn wir dar vmbe. daz man es deste baz gelaube swaz dar an geschriben ste. Wir sulln ew bei dem ersten

⁸³⁰ Vgl. hierzu: *Die gute Regierung. Vorbilder der Politik im Mittelalter*. Eine Ausstellung im Schnütgen-Museum Köln, 13. Oktober 2000 bis 14. Januar 2001. Begleitheft zur Ausstellung, Schnütgen-Museum, Köln 2000, 16 f.

⁸³¹ Ich zitiere im folgenden nach: K. A. Eckhardt, *Studia Iuris Teutonici. Deutschenspiegel*, Aalen 1971.

nennen die herrn den got gerihte vnd gewalt enphalch auf dem ertreich in der alten e.

1/1. Abraham waz ein Patriarche. der gewan einen sun der hiez ysaach.
[...]

Dieser ‚Prolog‘ konstatiert nicht explizit einen Wahrheitsanspruch in Abgrenzung zur Lüge (*diu luge, lügen*)⁸³² wie der Prolog der ‚Regensburger Kaiserchronik‘. Das ‚Buch der Könige‘ betont den Glauben und hat somit (nur) implizit einen Wahrheitsanspruch durch die Anrufung Gottes zu Beginn und am Ende.

Die Wendungen an „die Herren mit Gerichtsgewalt“, die schon nach diesem Kurzprolog auftauchen, den zuvor genannten Appellen in den Berthold-Predigten nicht unähnlich, kommen sehr häufig im ‚Buch der Könige‘ vor – nicht jedoch in der ‚Prosa-Kaiserchronik‘, weshalb aus diesem Grund, wegen stilistischer Gründe sowie wegen fehlender inhaltlicher Parallelen zum übrigen Korpus, von einem anderen Verfasser / Bearbeiter auszugehen ist. Die Appelle im ‚Buch der Könige‘ richten sich an die Empfänger der jeweiligen Rechtsbücher (Land- und Lehenrecht des ‚Schwabenspiegels‘) in weltlichen wie geistlichen Ämtern und Richterwürden sowie an deren beratende Umgebung. Dies wird in Auslegungen des Alten Testaments wie dieser deutlich: Abraham, Isaak und Jakob „verdienten mit ir gerihte, vnd mit ir gewalte daz si ze hymelreich gewaltige patriarchen sint.“

Die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern wird ausführlich berichtet. Als Joseph in Ägypten von Potiphars Frau bedrängt wird, mit ihr zu schlafen, antwortet Joseph entgegen Gn 39,12: daß er lieber nur den Leib verliere als Leib und Seele gemeinsam – „vnd sprach also daz der leib verlorn wîrt. danne leib vnd sele mit ein ander.“ (3,1) Diese Rücksicht auf das Seelenheil begegnet uns im Königebuch und den Predigten häufiger. Die Betonung der Leib-Seele-Differenz erinnert an die Problematisierung der Innen-außen-Differenz in den davidischen Traktaten. Auch dort wird betont, daß es nicht auf die Wahrung oder gar Vorspiegelung des äußerlichen Erscheinungsbildes in der Welt ankomme, sondern auf die Wahrung und Verbesserung der inneren Tugendhaftigkeit, die im Jenseits belohnt werde.

Als der Beamte, der mit Joseph im Kerker saß, nach seiner Begnadigung vergißt, sich wie versprochen für Joseph einzusetzen (3,9), erscheint ein Kommentar, der den Bezug zur zeitgenössischen Gegenwart aufzeigt:

⁸³² „Nu ist leider in disen zîten /ein gewoneheit wîten: / manege erdenchent in lugene / unt vuogent si zesamene / mit scophelîchen worten. / nû vurht ich vil harte / daz diu sêle dar umbe brinne: / iz ist ân gotes minne. / sô lêret man diu luge diu chint: / die nâch uns chunftich sint, / diu wellent si alsô behaben / unt wellent si iemer fur wâr sagen. / lugene unde ubermuot / ist niemen guot. (Vv. 27–40)“ Schröder, Ed. (Hg.), *Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*, Hannover 1892 (= *Monumenta Germaniae historica* / 1 / 8 ; 1,1).

also tûn wir noch hevte in der werlte als v̄ns in ein arbeit lat chomen. leicht an freunden die wir verliesen. oder daz v̄ns der leib von siechtum abe gat. so rûffen wir an got vnd gehaizzen vil ze tûn mit gûte so mit leibe. so v̄ns got denne gehilft vnd wir chomen in v̄nser gemach vnd in vnser ere. so vergezzen wir swaz wir got gehaizzen haben.

Werden der Aufstieg Josephs, die Fahrten um Korn seitens seiner Brüder und die Übersiedelung von Jakobs Familie nach Ägypten ausführlich berichtet, erfährt die Geschichte um Moses und den Pharao dagegen eine radikale Straffung.

Ein weiterer Schwerpunkt im Königebuch ist die Geschichte Balaams (Bileams) aus 4 Mose (Nm), 22. Zum Plan Balaams, Kleinode und Moabs Frauen unter das Volk Israel zu bringen, um dessen Moral zu untergraben, erfolgt ein Kommentar zur Annahme von Geld im Richteramt (8,10):

Nu merchant alle die den got gericht vnd gewalt hat gegeben auf dem er treiche. wie got ofte den man warnet auz seinem munde in seinen munt. vnd daz niht an im half. im warn die miette [Lohn, Entgelt, aber auch Bestechung] lieber danne got. da von warnet euch got daz ir dhain miette nemet. wan dem richter ist niht gesetzt dhain miett ze nemen. noch minner ist im gesetzt von vnrehtem gerichte gût ze nemen.⁸³³

Denen, die an Stelle eines anderen vor Gericht sprechen (Vorsprecher/Verteidiger), ist es dagegen ausdrücklich gestattet, dem Aufwand entsprechend Geld anzunehmen, damit sie ihre Tätigkeit vor Gericht auch angemessen ausüben können:

Den vorsprechen ist wol gesetzt gût ze nemen also daz er rechte spreche. vnd sei dev sache groz vnd sein arbeit dar nach sol er nemen. vnd ob si sei chlaine dar nach neme aber. vnd armer lævte wort sol er sprechen durch got. vnd wizzet daz vnrehtev miete den leuten lieber ist denne rehtes gût. daz chûmet von der grozzen geitichait dev an den lævten ist.

Auch hier treffen wir auf die Thematisierung von angemessener Arbeitsentlohnung und auf die Verurteilung von Habgier, Themen, die auch in den deutschen Berthold-Predigten zur Sprache kommen. Weitere Mahnungen an die Richter lassen sich in 9,1 bis 9,5; 9,7 und 10,2 finden. Das Königebuch ergreift Partei für die armen Leute, es ermahnt zu gleichem Richten über arm und reich, daneben werden aber auch die Diener ermahnt, ihren Herren nicht mit unrechtem Dienst zu dienen, weil sonst das Seelenheil verloren werde. Diese Aspekte werden auch in Predigt PS 15 genannt.

Eine weitere alttestamentarische Geschichte verstärkt diese Parteinahme: Ahab [i. e. Achab] will Naboth seinen Weingarten abkaufen (I Rg 21), Naboth antwortet: (11,2) „herre du waist wol daz v̄nser lantreht. daz seit daz nieman sein erbe mag verchaulffen wan durch ehaft not. die weil er ander gût hat.“ Königin Gezabel [= Isebel] läßt

⁸³³ Parallelstellen bei Berthold: PS, Bd. I, 18,24–27 [II, 28,21–24]; II, 100,5–8.

Naboth daraufhin steinigen. Seine Frau und Kinder werden mittellos (11,9), Ahab wird zur Last gelegt: „er prach sein triwe an seinem mann. er begie die manslaht er begie den walraub [Raub, Plünderung von Toten] an dem weibe vnd an chinden. des verloz er vnd sein weib gotes hulde.“ Helyas [Elia von Thisbe] prophezeit Ahab einen „læsterlichen tot“ – Hunde würden sein Blut an der Stelle lecken, wo Naboth sterbe – und weist ihn darauf hin, daß *sein Leib und seine Seele* – wiederum diese Erweiterung gegenüber der alttestamentarischen Quelle (I Rg 21, 17–25) – verloren seien (11,10). Es folgt später noch ein kommentierender Einschub (11,15–17), in dem das Königspaar mit Adam und Eva verglichen wird: Da Maria diese Schuld gesühnt habe, sollen die Frauen besser sein als die Männer, Richter sollen nicht Frauen und Kindern in dem folgen, was gegen Gott sei.⁸³⁴

Es folgt die Geschichte von Nabuchodonozor (Nebukadnezar), ich habe sie zuvor unter den Typen des Habgierigen und Hochmütigen erwähnt, und die Geschichte von Daniel (Buch Daniel). Die Traumdeutungen Daniels werden typologisch als Weissagungen von Jesus Christus, seiner Geburt und der anbrechenden neuen Zeit umgedeutet, wie zuvor bei der Bileamgeschichte: „[...] er seit im waz im getraunt waz vnd beschied im waz er tûn solt vnd seit im ellev dinch die hernach chûnftich warn. Daniel weissagt da von ihesu christo von seiner gepurt. vnd seit vil von Jesu daz auch seit geschach.“ (12,7 f.)

Die „armen herren“ werden in diesem Zusammenhang ermahnt (12,17), keine falschen Gerichtsurteile zu sprechen. Diejenigen Richter, welche angeklagte hohe Herren nicht belangten, würden mitsamt den Herren von Gott „greulich“ gerichtet. Ferner sollen die „edeln herren“, denen Gut und Ehre zuteil wurde, an „daz grozz gerichte“, das Endgericht denken.

Die ‚gewaltigen Herren‘ sollen nach einem weiteren Einschub in 12,24 die Geschichte von Nebukadnezar zur Mahnung nehmen, wie ein gewaltiger König von Gott gerichtet werde, da hülften weder Adel noch Freunde, noch Gold, Silber oder dergleichen. Alle guten oder schlechten Taten würden im Jenseits gewürdigt.

Die Geschichte von Susanna und Daniel handelt explizit von Richtern; Susanna ist ein „bider weip vnd het got lieb“, sie wird von zwei Richtern belästigt; diese wollen

⁸³⁴ Viele dieser Aspekte tauchen als Exempla auch in den deutschen Predigten Bertholds auf (Hübner, Vorstudien, 120–122: PS I, 116,24 „der ungetriuwe Balaam, sîn ungetriuwer rât“; PS I, 115,23 „Achab“; PS I, 6,19; 116,5; 151,23: Ratgeber Chusi und Architofel).

mit ihr schlafen oder sie bei Ablehnung töten – d. h. beide gegen sie falsch aussagen. Susanna antwortet gegen diese Drohung vorbildlich wie zuvor Joseph: besser ich verliere den Leib als Leib und Seele vor Gott (13,1). Die Richter beschuldigen daraufhin die verheiratete Susanna des Ehebruchs. Daniel rettet Susanna vor dem Tod, indem er das Gerichtsverfahren aufrollt. Er befragt die Richter einzeln, die sich in ihrer Aussage, unter welcher Baumart sich Susanna mit einem Jüngling vergnügt habe – die falsche Anklage – widersprechen. Es folgt nun ein Appell an den lesenden Richter (13,4), darauf zu achten, daß er auf korrekte Art und Weise richtet, daß die Zeugenaussagen einheitlich sind, und wenn nicht – im Zweifel für den Angeklagten – auch nicht den Zeugen zu glauben. Weiter sollen Zeugen, welche falsch aussagen, die Strafe erlangen, die der / die Angeklagte bekommen sollte – die Richter dieser Geschichte wurden getötet. Wiederum folgt der Hinweis, daß Richter weder für rechte noch für unrechte Rechtsprechung Geld nehmen sollen.

Es gibt noch einige Zusätze zu diesem Königebuch. Die sogenannte ‚Herrenlehre‘, eigentlich „Von eins herren lere“, befindet sich in den meisten Handschriften der ‚Deutschenspiegel‘-Gruppe Dz (bis auf Dz 1) und somit in Handschriften der ‚Schwabenspiegel‘-Langform S (Klebel H). Die ‚Herrenlehre‘ erscheint stilistisch etwas besser als das übrige Königebuch und sollte daher nach Eckhardt ursprünglich wohl am Ende des Königebuchs stehen.⁸³⁵ Möglicherweise handelt es sich um einen späteren Zusatz. Die ‚Herrenlehre‘ beginnt: „Nv sult ir edelen tugentlichen hern an disem puch pesserung lernen an tugentlichem leben. vnd sult zu aller zeit in ewern herczen tragen dicz vorpilde das euch der almechtig got an disen kunigen vnd an disen hern vnd rihtern hat erczaiget das ir recht gericht habet [...]“⁸³⁶ Darin enthalten ist die Mahnung, sich armer Leute zu erbarmen, als Beispiel wird S. 217 noch einmal König David angeführt.

Eckhardt ist noch eine inhaltliche Parallele aufgefallen, die die Herrenlehre mit dem Sermon Bertholds *Sex ordines sanctorum in celo* hat: „Da uon süllen si [die Herren]

⁸³⁵ „Das Kernstück der Herrenlehre kehrt in den Predigten [sc. Bertholds] I. *Tuo daz guote und la daz übele* [PS I, S. 1–10, speziell S. 8 ff.) und XXXVII. *Von Davides drien buozen* (PS II, S. 1–13, speziell S. 3 ff.) fast Wort für Wort wieder. Mir will scheinen, als sei die sogenannte Herrenlehre nichts anderes als das ehemalige Schlußwort des Königebuches, das ja in der engültigen Deutschenspiegelfassung mit der Absalom-Geschichte ziemlich abrupt und ohne ein solches endete. [...] Daß sie in den Schwabenspiegelfassungen fehlt, kann dagegen nicht überraschen, da diese den Text weitergeführt und durch ein neues Schlußwort beendet haben.“ Eckhardt, Einleitung zu Dsp. (1971), 92. Auch hier muß beachtet werden, daß ausschließlich fertig redigierte Predigteile in die Vorworte a und b sowie Zusatz-Art. L 377 II in das ‚Schwabenspiegel‘-Korpus gelangt sind.

⁸³⁶ Eckhardt, Deutschenspiegel, 1971, 216.

sich dester halter hüten durch ir sälichait leibes vnd selle vnd durch di säligkait irer lewte und ir landes das si hie vnd dort herren sein.“⁸³⁷

Auch wenn die ‚Herrenlehre‘ nicht in allen ersten Redaktionen des ‚Buches der Könige‘ enthalten ist, sagt diese Stelle doch einiges über ein mögliches Selbstverständnis der chronikalischen Einleitungen aus. Die franziskanischen Verfasser und Redaktoren intendierten wohl durchaus eine Funktion dieser Einleitungen als ‚Tugendbuch‘, um Besserung des Lesers, Besserung der Gerichtsbarkeit und somit Besserung von Kirche und Gesellschaft zu erreichen.⁸³⁸

Das ‚Personal des Königebuchs‘ ist in den *X-Predigten Bertholds häufig präsent: Ahasver (PS 24, 378,10 ff.); König Alexander (PS 25, 398,25), die vier Wunder (398,31–399,10) und deren Auslegung (399,26 ff.); Absalon, der bei seiner Stiefmutter lag und sich das Reich des Vaters aneignete (PS 26, 412,26).

Predigt PS 28 appelliert an „Ir herren, ir ritter, und iuwer knechte die heuschrecken“ (449,9 f.) und verurteilt die verbrecherische Praxis wie Kirchen und Klöster anzuzünden und eigene Geistliche (Simonie; 449,35 f.) einzusetzen. Auch hier der Hinweis: „Des liset man gar vil in der künige buoche“ (449,15 f.), ohne daß klar würde, welche konkrete Geschichte gemeint ist. Appelliert wird auch an die Ritterlehre der Herren: „Wê dem swerte daz iu geseget wart!“ (449,31 f.). In Predigt 28 gibt es auch eine umfangreichere Liste positiv besetzter Herrscher: „künic Constantînus, keiser Heinrich, künic Karle, künic von Engellant sant Ôswalt, künic Stephân von Ungern, sant Wenceslaus von Bêheim, herzoge sant Mauricius“ (449,39–450,3). Diese mehrten und beschützten das Gut der Heiligen. Die Liste korrespondiert mit dem Serm. spec. 29: „multi principes, ut rex S. Oswaldus, Heinricus, Wenceslaus; multi milites ..., sed vix aliquem rusticum vel mechanicum invenimus, cum tamen sint in via magnorum Sanctorum“.⁸³⁹ Negative Beispiele folgen in der deutschen Predigt: Josuê, sein Dienstmann Achor stahl heiliges Gut (450,16–27), und Nabuchodonosor (450,27–451,2). Ferner werden die „armen liute“ und „bûliute“ er-

⁸³⁷ Eckhardt, Einleitung zum Deutschenspiegel (1971), 93, mit Verweis auf den Abdruck der entsprechenden lateinischen Predigt Bertholds bei Schönbach, Studien VII, 80 ff.

⁸³⁸ Die erweiterte Fassung des Königebuchs – Schwabenspiegel M, Leithandschrift ist eine Wolfenbütteler Handschrift aus dem 14. Jahrhundert, der ein Genesisbuch vorangestellt ist – enthält noch das Buch Hester, die Geschichte von Judith und Holofernes und das Salomonische Urteil. Fassung M soll ebenfalls aus der Redaktion von Minoriten stammen, wahrscheinlich stammt diese Ordnung aber von Minoriten aus Franken (Nürnberg). Später wird in das ‚Buch der Könige‘ noch ein Mittelstück eingefügt. Die ‚Herrenlehre‘ fehlt in M.

⁸³⁹ Vgl. die entsprechende Stelle bei: Jakob, die lateinischen Reden, 114.

mahnt, den Zehnt als heiliges Gut zu ehren (451,13 f.) In der anschließenden Predigt PS 29 wird Jeroboam als Teufel ausgelegt (463,12 ff.)

In PS 33 werden diejenigen als ‚Zerrer an Gottes Rock‘ (534,17 ff.) bezeichnet, welche Gotteshäusern Gut wegnehmen und sie finanziell in die Enge treiben, ferner solche, die nicht richten, Weisen und Witwen nicht schützen etc. Als Beispiel wird Antiochus, einer der ‚Junker‘ Alexanders (534,34), herangezogen sowie Jeremias Erwählung zum Richter durch Gott (535,2). Alle diese alttestamentarischen Beispiele richten sich primär an Herren mit Gerichtsgewalt und entsprechendem Machteinfluß. In Predigt PS 37 (Bd. II, 3,3) geht es um David, die Heerschau von Jerusalem und Bersabê; den Marschall Jôâb und den Weissager Gâd. Die Geschichte, in der David zur Buße eine von drei Strafen wählen muß, findet sich auch im Königebuch, doch wird sie in der Predigt dialogisch aufbereitet.

PS 6 nennt verschiedene Herrschersünden. Unrechte Gewalt (89,13) wird durch die Figuren Pharaon, Alexander und Holofernes (89,16–23) illustriert. Im Rahmen der Verurteilung der ungerechten Praxis, Lohn vorzuenthalten (90,9), wird erwähnt, daß die diesbezügliche Strafe in anderen Ländern und für Bayern vorbildlich sei (90,36). Bei dem Thema des Blutvergießens im Krieg („manslaht“, 91,31) findet sich erneut, diesmal jedoch eine sehr aktuelle Herrscherliste: „Peter von Savoi, Rudolf von Habichesburc, künic Prinze⁸⁴⁰“ (92,1 f. – vgl. hierzu die Anmerkungen zur Datierung der Berthold-Predigten in Anhang A.ii.2). Es folgt darüber hinaus ein Verweis auf die Helbeling-Predigt: „In den zehen geboten stêt wol wie man die manslaht wern sol“ (92, 17 f.).

PS 15 nennt die „sünde des rates“ (213,5), *Achitofel*, *Chusi*, *Balam* (213,15 f.) werden genannt als Ratgeber, welche zur Sünde geraten hätten; „ungetriuwer balrât“ (falscher Rat) wird wie im ‚Buch der Könige‘ verurteilt (213,18). PS 16 weist nochmals auf Beschreibungen positiver Herrscher im ‚Buch der Könige‘ hin: „Unde des liset man gar vil in der künige buoche von den künigen, wie sæliclîchen unde wol den ir dinc gie die gote gehôrsam wâren“ (230,22–30). PS 18 schließlich appelliert wiederum an die „ungetriuwen râtgeben“ (261,34) und nennt wieder *Achitoffel*, *Chusi*, *Balam* (261,36 f.), ferner werden die „herschilte“ (Heerschilde, 262,15) erwähnt.

Der relativ enge Verbund der Berthold-Lesepredigten der *X-Gruppe mit dem ‚Buch der Könige‘ in Appellstruktur (‚ir herren‘) und in Anspielungen an die Geschichten

⁸⁴⁰ Premysl Ottokar II., König (1253–1278) von Böhmen weigerte sich, Rudolf von Habsburg als König anzuerkennen. Rudolf zwang ihn 1276, Österreich, Steiermark und Kärnten abzutreten, was einen Krieg zur Folge hatte, den Rudolf schließlich gewann.

des Alten Testaments legen nahe, daß die Franziskaner mit den chronikalischen Einleitungen des Rechtsbuches *und* den Lesepredigten einen positiven Einfluß auf die Tugendhaftigkeit von Herren mit Gerichtsgewalt sowie ihrem Umfeld ausüben wollten. So erhalten auch diese Prosagattungen den Charakter eines ‚Tugendbuches‘ und dienen dazu, eine Verbesserung der ‚streitenden Kirche‘ herbeizuführen.

5.3.3 Die ‚Prosakaiserchronik‘ im Vergleich zur ‚Regensburger Kaiserchronik‘

Der folgende Vergleich der Augsburger ‚Prosakaiserchronik‘ mit der wichtigsten ihrer Vorlagen, der ‚Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen‘, geschieht anhand der ‚Urschwabenspiegel‘-Edition Eckhardts. Im folgenden soll versucht werden, die Tendenzen der Umarbeitung der gereimten Vorlage zu einer Prosafassung herauszustellen.

Die ‚Prosakaiserchronik‘ will wie ihre Vorlage eine lückenlose Chronologie mit den entsprechenden Regierungszeiten bieten. Weggelassen werden die längeren Schlachtenbeschreibungen und zum Teil die Legendenerzählungen. Interessanterweise wird die ‚Prosakaiserchronik‘ zunehmend ausführlicher, während die Kaiserchronik-Vorlage zum Ende hin sich verknappert. Ich untersuche hier nur das Verhältnis der ‚Prosakaiserchronik‘ zur ‚Regensburger Kaiserchronik‘, um herauszufinden, welche Aspekte der Bearbeiter übernimmt und wegläßt. Da die Vorlage sich zum Ende hin verknappert, hat der Bearbeiter die *Gesta Karoli*, Einhards *Vita Karoli* sowie weitere, nicht genau bestimmbare Texte herangezogen.⁸⁴¹ Diese Abhängigkeiten genauer zu klären, bedürfte einer eigenständigen Monographie.

Es ist bekannt, daß in der ‚Prosakaiserchronik‘ bisweilen Reime zu finden sind.⁸⁴² Nicht immer ist jedoch klar, ob diese aus der Vorlage (‚Regensburger Kaiserchronik‘) – und wenn, welcher Fassung – herrühren:

Der Beginn von § 21 reimt sich: „Das buoch kúndet vns sus. das rich besas do philippus.“ Dieser Reim ist in der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ nach A und V (Vorauer Hs.) zu finden (Vv. 6097) und in der Maßmann-Ausgabe nach Handschrift H (Vv. 6117 f.). Jedoch ist die Reimstelle in § 16: „er gab ieglichem sunderbar sin

⁸⁴¹ Vgl. H. Herkommer, Art. ‚Das Buch der Könige alter ê und niuwer ê‘, ²VL, Bd. 1, Sp. 1091.

⁸⁴² Vgl. ebd.

gold. das namen sy vnd waren im doch nit hold.“ nicht in den verschiedenen Fassungen der ‚Kaiserchronik‘ zu finden (V, B, C und auch nicht in H).⁸⁴³

Eine andere Möglichkeit wäre, daß es sich bei letzterer Stelle um eine ‚Unbeholfenheit‘ des Verfassers handelt, wie die ‚Prosakaiserchronik‘ an vielen Stellen die Möglichkeiten anderer Prosabearbeitungen des 13. Jahrhunderts deutlich unterschreitet.

Die ‚Prosakaiserchronik‘ beginnt ohne einleitende Worte mit: „Wir lesen an der alten geschrift das sich ze babilonie des ersten das rich an huob. dú stat was ob allen steten. die zerfuort cyrus vnd gab das in das kúnigrich ze persiam. da belaib es vncz an ainen oewigen kúnig. der hieß dárius.“ (Urschwabenspiegel, 260, 1.)

Es folgt die aus dem ‚Sachsenspiegel‘, Landrecht III, Art. 44 §1, bekannte *Translatio imperii* von Cyrus-Darius-Alexander auf Romulus und Remus.⁸⁴⁴ Mit dem Beginn bei Babylon und der Nennung des Alten Testaments ist ein unmittelbarer Anschluß an das ‚Buch der Könige‘ hergestellt. Die sagenhaften Brüder „waren als biderb vnd als kuen das sy roemer zuo herren namen“. Dem älteren Romulus wird, davon schweigt die ‚Kaiserchronik‘, die Gerichtsbarkeit anvertraut.

In der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ ist der bekannte Prolog vorgeschaltet, der u. a. die Gewohnheit des Lügens verurteilt, weil die ‚Kinder‘ sie sich merkten und für wahr hielten (Vv. 27–40). Ein solcher Kommentar fehlt in der ‚Prosakaiserchronik‘. Für den engen Verbund mit dem ‚Buch der Könige‘ spricht, daß dieses eine knappe Vorrede mit einer anders gewichteten Wahrheitsthematisierung bereits enthält, daher mußte die ‚Prosakaiserchronik‘ eine solche nicht erhalten.

Die ‚Regensburger Kaiserchronik‘ setzt dagegen erst bei Romulus und Remus ein, verzichtet also auf die Kette Cyrus-Darius-Alexander-Römer, also auf eine *translatio ad grecos* und erst recht *ad babiloniam*. Die ‚Regensburger Kaiserchronik‘ beschränkt sich auf die Geschichte des (west-) römischen Reiches und blendet das griechische Kaisertum aus.⁸⁴⁵

⁸⁴³ Schröder konstatiert, daß an dieser Stelle (V. 5423 f.) in der Vorauer Handschrift eine Reimverderbnis vorliege und diese Verse in der Münchener Handschrift (M) fehlten. Schröder, Kaiserchronik, 181, Anm. zu 5422–5429. Ein entsprechender Reim wäre aber inhaltlich erst zehn Verse später, also nicht in der Fehlstelle, zu erwarten.

⁸⁴⁴ Vgl. H. Herkommer, Art. ‚Das Buch der Könige alter ê und niuwer ê‘, ²VL, Bd. 1, Sp. 1091. Der Deutschenspiegelartikel 282 (= Sachsenspiegel III, 44) wurde in die ‚Prosakaiserchronik‘ verschoben und fehlt den nachfolgenden ‚Schwabenspiegel‘-Handschriften.

⁸⁴⁵ Vgl. E. Nellmann, Art. ‚Kaiserchronik‘, ²VL, Bd. 4, Sp. 958.

Die ‚Prosakaiserchronik‘ dagegen strafft die Vorlage, z. T. bis zur Unlesbarkeit.⁸⁴⁶

Die Beschreibung römischer Kulte wird gestrichen, ebenso die christliche Weihe einer heidnischen Stätte durch St. Bonifatius – der Rotunda-Tempel in Rom wird der Maria geweiht.

Julius, welcher Deutschland für Rom erneut unterwerfen soll, ist in der ‚Kaiserchronik‘ und ‚Prosakaiserchronik‘ ein Deutscher aus Trier. Die ‚Prosakaiserchronik‘ unterschlägt die Kämpfe gegen Schwaben, Baiern, Sachsen, samt ihren berühmten Abstammungslegenden. Die Deutschen stammen nach § 4 ‚Prosakaiserchronik‘ von dem Heer Alexanders (*translatio ad grecos*) ab, nach der ‚Kaiserchronik‘ ist dies die Gründungslegende der Sachsen. Die Prosabearbeitung spricht nur von *den* Deutschen, was Julius *den* Deutschen befahl, daß er die Römer beraubte („er brach die trischkammer uff ze roem“; § 3) und die Schätze *den* Deutschen gibt. In der ‚Kaiserchronik‘ wird die Stadt Trier von Cäsar belagert, und er verteilt demütig Gold unter den Kühnsten und an Arme (Vv. 445–449). Die ‚Kaiserchronik‘ spricht ebenfalls von „Dûtiske hêrren“ (453), „Dûtisken landen“ (459 und 462), „Dûtiscem rîche“ und „Tûtisker rîterscepte“, als sich Julius Caesar gegen Pompeius nach Rom auf den Weg macht.

In den Vv. 526–590 deutet Daniel Nebukadnezars Traum. Die vier wilden Tiere bedeuten vier Königreiche: 1. Alexander ohne *translatio*, 2. drei Königreiche, 3. Rom/Julius, 4. Reich des Antichrist. Die Traumdeutung wird von den Augsburger Franziskanern in das ‚Königebuch‘ verschoben, wo sie richtiger hingehört. Dort wird auf die Episode, jedoch ohne über den Traum und die Auslegung zu berichten, nur knapp hingewiesen: „daniel wissagt da von ihesu cristo von siner geburt das sider geschehen ist. wer den trôm wissen wil der sûch in danielis bûch.“ Zuvor sagte David dem König, daß allein der wahre Gott den Traum auslegen könne. Dennoch ist David befugt, den Traum zu deuten, denn, „der [Gott] hat mich geinret der tugend. vnd sol ich dir sagen was dir vnd andern lûten da von kúnfftig ist.“⁸⁴⁷

Die Julius-Cäsar-Episode ist stark gestrafft gegenüber der Vorlage. Die ‚Prosakaiserchronik‘ zählt jedoch Länder in lateinischer Sprache auf, die in der Vorlage nicht stehen. Die Intention ist auch hier, die Deutschen von dem Caesar (Kaiser) abstammen zu lassen und diese als legitime Nachfolger der Kaiserwürde darzustellen. Diese

⁸⁴⁶ In Vers 217 setzt beispielsweise die Episode mit den Schellen ein: „swelch lant wider Rôme iht tete, / diu scelle lütte sich sâ ze stete“ (221 f.). Die ‚Prosakaiserchronik‘ läßt diese Schellen von einem ‚Pfaffen‘ einrichten, worüber die Regensburger Vorlage nichts sagt. Dafür hat der Verfasser der Prosabearbeitung vergessen zu erwähnen, daß die Schellen erklingen, wenn ein Land ungehorsam ist.

⁸⁴⁷ Urschwabenspiegel, S. 197/ Art. 7b.

hat sich in der Augsburger ‚Prosakaiserchronik‘ im Anschluß an den ‚Sachsenspiegel‘ zudem von den Babyloniern vererbt. Diese gegenüber der Vorlage verstärkte Tendenz sollte im Auge behalten werden.

In § 5 der ‚Prosakaiserchronik‘, der mit „von iulio“ überschrieben ist, jedoch mit seinem gewaltsamen Ende beginnt und Augustus als Nachfolger und guten Richter vorstellt, werden verspätet die Städtegründungen am Rhein aufgezählt, die in der Vorlage (Vv. 381–394) zu Anfang der Julius-Episode stehen. Die Stellen sind bis hin zum Untergang der ‚sündhaften‘ Stadt Mainz identisch. Die ‚Prosakaiserchronik‘ kann jedoch hier gleich mit den Städtegründungen Köln und Augsburg durch Augustus fortfahren (§ 6, Kchr. Vv. 443–449). Augusta wird nur beiläufig, V. 662, in der ‚Regensburger Chronik‘ erwähnt, die ‚Prosakaiserchronik‘ meldet weiter, daß es drei Städte solchen Namens gibt und daß Augsburg an Lech und Wertach liegt. Ein weiteres Anzeichen, welches für Augsburg als Entstehungsort spricht.

Beide Chroniken halten Augustus für einen guten Richter, die ‚Kaiserchronik‘, weil er in allen seinen Reichen Friede schuf (608 f.). In der ‚Kaiserchronik‘ erläßt Augustus eine ‚Generalamnestie‘ und einen Zins, von dem die Geburt des Heilands die Christenheit befreit habe! (V. 642) In der ‚Prosakaiserchronik‘ setzt Augustus den Zins ein und läßt die Gefangenen frei – zu Ehren des Heilands, weil der Kaiser die Geburt eines mächtigeren Herrschers, als er selbst es ist, fürchtet (§ 6). Augustus wird von den üblen Römern erschlagen. In der ‚Prosakaiserchronik‘ wird die richterliche Vorbildlichkeit des Kaisers zum Ende hin erwähnt, ferner, daß die Römer ihn erschlugen, weil sie das von ihm geschaffene Recht als zu streng erachteten.

Die lange Geschichte von Tiberius’ Krankheit, die Aussendung des Boten, der mit dem Schweiß Tuch der Veronika zurückkommt und den Kaiser somit heilt, sowie die Folgegeschichte der Belagerung und Zerstörung Jerusalems (Vv. 690–1110) läßt die ‚Prosakaiserchronik‘ weg. Sie erwähnt kurz Krankheit und Heilung durch das Tuch (und daß das Tuch jetzt zu Rom liegt), erwähnt jedoch nicht die Jerusalem-Heerfahrt von Vespasian und Titus. Der Schlußsatz von § 7 der ‚Prosakaiserchronik‘, „die vnsäligen römer vergaben dem edeln herren“, wäre nur vor dem Hintergrund der Jerusalem-Eroberung verständlich.

Auch die Geschichte um Gaius (Vv. 1115–1219) wird sehr stark zusammengestrichen. Während seiner Regentschaft ereignete sich ein Brand in Rom. Der vom Volk um Rat gefragte Jupiter befiehlt, einen goldgeschmückten Ritter in das Feuer reiten zu lassen, woraufhin der Brand zwar gelöscht, der König aber vom Blitz erschlagen

wird. In der ‚Prosakaiserchronik‘ wird der Heidenkaiser nur als schlechter Mensch charakterisiert, welcher nach drei Jahren Regentschaft plötzlich vom Blitz erschlagen wird. Vermutlich wollten sich die Bearbeiter das kontraproduktive Eingreifen Jupiters ersparen, ebenso wie es ihnen wahrscheinlich unangenehm war, von einer Belagerung und Eroberung der Heiligen Stadt zu berichten. Diese offenen Fragen können aber auch komisch wirken und als Ausdruck von ‚Unbeholfenheit‘ des Verfassers interpretiert werden.

Die komplette aus den *Recognitiones Clementis*⁸⁴⁸ entnommene Faustianusgeschichte – immerhin 52 von 313 Seiten in der Edition von Schröder, Vv. 1219–4082 – über Mechthild, Faustus und Faustianus, Petrus, Simon Magus und vor allem Clemens wird in der ‚Prosakaiserchronik‘ weggelassen und auf fünf Zeilen gekürzt. Diese beschränken sich auf die Mitteilung, daß Kaiser und Kaiserin zum Christentum konvertieren und daß ihre Söhne Märtyrer werden. Insbesondere fehlt auch das Streitgespräch über den Frieden zwischen Petrus und Simon Magus (Vv. 2156–2263). § 9 ‚Prosakaiserchronik‘ schließt mit einer predigthaftern Gebetsformel und einem Verweis auf die ‚Kaiserchronik‘ (vgl. oben Kap. 2.1.3).

Das Negativbeispiel des Kaisers Nero wird dagegen ausführlicher wiedergegeben. Die Folter und Tötung von Petrus und Paulus wird in zwei Sätzen berichtet. Sogar etwas ausführlicher als in der Vorlage wird Neros Tod dargestellt: Wie der Leichnam zum Burggraben geschleift, wie Nero von Tieren gefressen und seine Seele von vogelgestaltigen Teufeln in die Hölle geführt wird, können wir in der ‚Prosakaiserchronik‘ lesen.

Die Geschichte um Kaiser Tarquinius wird ebenfalls gestrafft, er wird als Ehebrecher dargestellt. Die Wette mit Conlatinus um die Ehrhaftigkeit ihrer Frauen aus der ‚Kaiserchronik‘ als Vorgeschichte fällt weg, die den eigentlichen Grund für die Vergewaltigung von Conlatinus Frau abgibt. Ebenso wird die List, mit der der Kaiser (nach einem Plan der Kaiserin) dies durchsetzt, nicht erwähnt. Verhältnismäßig ausführlich wird die Reaktion der Geschändeten erzählt, das Zurückrufen des Ehemannes aus dem Feldzug, das Arrangieren eines Festessens mit dem Kaiserpaar und dem Hof, der Bericht der Schande und anschließender Selbstmord von Conlatinus Frau. Die ‚Prosakaiserchronik‘ erwähnt auch am Ende, wie die Regensburger Vorlage, daß die Geschichte bei Ovid nachzulesen ist. Nur eines erwähnt die ‚Prosakaiserchronik‘ nicht, den Namen des *biderben* Frau: Lucretia.

⁸⁴⁸ Vgl. Ed. Schröder, Kaiserchronik, 104, Anm. 1.

Galba und Byso (Kchr.: Písô) und Otto (Pkchr. §§ 12 f.) werden wie in der Vorlage nur kurz erwähnt. Die Regierungszeit der beiden ersten (Brüder) weicht jedoch ab: in der ‚Kaiserchronik‘ regierten sie sieben Monate, nach der Prosafassung waren es doppelt so viele Monate.

Die Geschichte des Kaisers Vicellus und des Helden Odnatus (Pkchr.: Otnarus), der den schlechten Kaiser töten will, statt dessen aber in einer Verwechslung den Herzog Riomus (Pkchr.: Romulus!) erdolcht, wird auch hier etwas gestrafft.

Über Vespasian wird in der ‚Prosakaiserchronik‘ berichtet, daß dieser Jerusalem zerstört habe; dies ist nötig, weil die Tiberiusgeschichte (Pkchr. § 7) dies unerwähnt läßt. Die ‚Prosakaiserchronik‘ schildert in § 15 Vespasian als einen Herrscher, der ungerne die Regentschaft angetreten, dieses Amt aber tugendhaft ausgeübt habe: „er was ain gût richter vnd was getrú vnd stât. er was milt vnd kúne.“ Es wird darauf hingewiesen, daß er Heide gewesen sei, wie es alle seine Vorgänger, jedoch ein gutes Ende genommen habe. Weggelassen wird der eigentliche Bericht von der Eroberung Babylons durch Vespasian zusammen mit seinem Sohn Titus, Vv. 5155–5364 der ‚Kaiserchronik‘.

Titus muß wie sein Vater erst zur Regierung gedrängt werden, sein Verhältnis zu den Römern wird problematisch, weil er das Recht zu streng auslegt. Der Kaiser antwortet: „nú richt ich doch nún wan nach der pfat (Kchr. „phaht“) die die kaiser selber mit wiser maister gemacht hât.“ Die Erklärung im Relativsatz findet sich nicht in der ‚Kaiserchronik‘. Der Sieg Titus’ über die zwölf Verschwörer im Spielhaus wird in der ‚Kaiserchronik‘ Vv. 5451–5479 durch einen Traum vorbereitet, der in der Prosafassung fehlt. Ansonsten wird das Geschehen mit ähnlicher Ausführlichkeit geschildert.

Bei Domitianus hält sich die ‚Prosakaiserchronik‘ eng, und dies in markanten Formulierungen, an die Vorlage, weniger ausführlich werden nach dem Johanneswunder und der folgenden Verbannung von Johannes nach Patmos, dessen dort (angeblich) verfaßte Werke (Evangelium und Apokalypse) und seine Bedeutung als Lieblingsjünger Jesu beschrieben.

Kaiser Nerva erhält in der ‚Prosakaiserchronik‘ nur einen kurzen Eintrag mit Charakterbild („biderb man vnd ain gût richter“) und Regierungszeit, während in der ‚Kaiserchronik‘ die merkwürdige Verbindung von Nerva mit der Geschichte vom ehernen Stier des Perillus folgt Vv. 5683–5832.⁸⁴⁹

⁸⁴⁹ Vgl. Ed. Schröder, Kaiserchronik, 185, Anm. 1.

Trajan wird in der ‚Prosakaiserchronik‘ (§ 19) wie in der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ (Vv. 5839 ff.) als gerechter Richter gegenüber arm und reich dargestellt, der darüber hinaus keinen Lohn („miete“) für seine Richtertätigkeit angenommen habe. Wer einen solchen Bestechungsversuch unternommen hätte, so berichten beide Chroniken, wäre ausnahmslos getötet worden. Die ‚Prosakaiserchronik‘ bezieht sich dabei auf „coronica vnd ander bûch“, letzteres vermutlich eine der Trajanslegenden. Die ‚Prosakaiserchronik‘ hat darüber hinaus zunächst den inhaltlichen Zusatz, der „pfat“ (phaht) mit ‚Landrecht‘ übersetzt: „welich richter vor im gericht hetten der müst richten nach der pfat. das spricht nach der kúng lantrecht.“ Ferner wird im ‚Schwabenspiegel‘-Landrechtsteil (Urschwsp. § 86c, S. 399) ausführlich, mit Verweis auf Judas, die Annahme von Geld in Kombination mit falschen Urteilen verurteilt.

Die Episode mit der Witwe, welche danach verlangt, der Kaiser möge um ihren toten Sohn Gericht halten, bevor er auf Heerfahrt gehe (der Kaiser könnte unterwegs versterben), ist in der ‚Prosakaiserchronik‘ etwas anders dargestellt als in der Vorlage: Zuvor hatte Trajan einen Stellvertreter zum Richter bestellt. Doch die Witwe möchte vom Kaiser selbst das Urteil hören. Auch in der ‚Prosakaiserchronik‘ wird der mutmaßliche Mörder gesucht und gefangen. Dieser berichtet, der Tote habe ihm den Bruder erschlagen und sei deshalb von ihm rechtmäßig erschlagen worden. Während Trajan in der ‚Kaiserchronik‘ Selbstjustiz verurteilt und dem Schuldigen (mit Urteil der Fürsten) der Kopf abgeschlagen wird, verhält es sich in der Prosabearbeitung anders: Hier gibt Trajan die Gerichtsbarkeit ab, weil der Angeklagte des Kaisers Zuständigkeit bezweifelt, Trajan nimmt sich einen „fursprechen“ (Vorsprecher) und verklagt seinerseits den Angeklagten. Der stellvertretende Richter sowie die Fürsten kommen dann zu demselben Ergebnis (dem Schuldigen wird wegen Selbstjustiz das Haupt abgeschlagen). Die ‚Prosakaiserchronik‘ hat ferner folgenden Zusatz, der – etwas sprunghaft – den Bezug der Geschichte zum Rechtsbuch herstellt und in einem Lob des Herrschers und Richters endet:

da von ist noch recht das sich nieman richten sol wan mit gericht. wir haben von trayano an disem bûch vnd an andern bûchern gûti lantrecht. do fûr er die herfart im gelang wol. er ward ein gewaltiger kaiser. er was ein gût richter. er richt núwan nach der geschrift rem gen rem vor nie besser richter.

In der ‚Kaiserchronik‘ und in der ‚Prosakaiserchronik‘ wird der Heidenkönig Trajan dank des Zuspruchs und Gebets Papst Gregors – zweihundert Jahre nach dessen Tod – die göttliche Gnade der Erlösung aus der Hölle zuteil, weil er ein so vorbildlicher Richter war. In der ‚Prosakaiserchronik‘ werden des Kaisers Tugenden ausführlicher

gelobt (Weisheit, Treue, Mildtätigkeit, Kühnheit, Wahrhaftigkeit, guter Richter), nicht aber der Friede, den Trajan geschaffen hatte (Vv. 6015, 6017). Ein möglicher Grund könnte darin liegen, daß erst mit Philippus (im nächsten § 21) ein christlicher Herrscher beschrieben wird und daß eine allzu positive Attributierung eines heidnischen Herrschers hier unangemessen schien. Da eine solche Auslassung des (weltlichen) Friedensbegriffes hier zum zweiten Mal auftritt, werde ich am Ende des Kapitels noch einmal kurz auf diesen wichtigen Sachverhalt eingehen.

Philippus wird in beiden Chroniken (§ 21; Vv. 6103 ff.) als erster (als erster „öffentlich“, Pkchr.) christlicher Kaiser dargestellt; beide Chroniken berichten, daß Kaiser und Papst (Sixtus) gemeinsam die Heiden bekehrten (Kchr.) bzw. bekämpften (Pkchr.). Decius' Meuchelmord an dem Kaiser und seinem Sohn wird in der ‚Prosa-kaiserchronik‘ weniger ausführlich und weniger kunstvoll ausgeführt. Insbesondere die geschickte versweise Engführung (Gegenüberstellung) von demütig-einfältigem König und gewaltsamem Meuchelmörder (Vv. 6133–6142) findet keinerlei Niederschlag in der Prosafassung. In der ‚Prosakaiserchronik‘ werden die Getöteten als „martrer“ (Märtyrer) dargestellt, jedoch nicht in der Vorlage.

Da die Heiden in Rom mächtiger geworden sind, wird Decius auch der Nachfolger von Philippus. Beide Chroniken schildern nun die Christenverfolgung. Die ‚Prosa-kaiserchronik‘ deutet die Tötung Papst Sixtus', die Laurentius- und Hippolytus-Legenden nur jeweils in wenigen Sätzen kurz an, während die ‚Kaiserchronik‘ die Martyrien ausführlich schildert (Vv. 6165–6450). In der ‚Kaiserchronik‘ heißt Decius „furore repletus“⁸⁵⁰. In der Prosachronik heißt der Kampfwütige „der cristan hagel“ (§ 22), was sich konkreter auf die Christenverfolgung bezieht.

Die Doppelspitze von Maximianus und Diokletianus (§ 23) wird ebenso um die Märtyrerlegenden gekürzt, welche in der ‚Prosakaiserchronik‘ nur in wenigen Sätzen genannt werden, in der ‚Kaiserchronik‘ aber die Vv. 6451–6621 umspannen.

Die Severus-Geschichte (Vv. 6622–7153; § 24), vielmehr Severus' Machtkampf mit dem Baiernherzog Adelger, wird auch in der Prosabearbeitung recht ausführlich, wenn auch gegenüber der Vorlage stark gestrafft, abgehandelt. Die Regensburger Chronik kommentiert die Demütigung des Baiern (Scheren der Haare) in Rom mit den Worten: „alsô wolten si entêwen / den aller tiuristen hêrren / der ze Baieren ie lant gewan. iz wart aver sît allez wol widertân“ (Vv. 6698–6701). Adelgers Mannen werden zugleich als „vermezzênliche“ (6756) und „di tiursten herren“ (6759) darge-

⁸⁵⁰ Dieser Ausdruck ist in verschiedenen Hippolytus-Legenden zu finden. Näheres dazu: Schröder, Kaiserchronik, 195, Anm. 1.

stellt. Die Haarscherung und das Kleiderabschneiden, als in folge positiv gewendetem Brauch unter Adelger und seinen Dienstmännern, wirkt heute äußerst komisch, es ist im Zusammenhang mit den Intentionen der Verbreitung des Rechtsbuches sehr unwahrscheinlich, daß die Regensburger und Augsburger Verfasser sich über diesen bairischen ‚Brauch‘ lustig machen wollten.

Die ‚Prosakaiserchronik‘ beschreibt Adelger als „biderb man“. Daß die Geschehnisse die Folge eines schlechten Rats waren, verschweigt sie – dies erscheint sehr wichtig mit Blick auf die vielen Ratgeber-Passagen im ‚Buch der Könige‘. Es werden alle über den Ratgeber gekürzt, der aufgrund seines listigen Rats (Adelgers Begleiter sollen sich ebenfalls scheren und sich die Kleider kürzen) das Ansehen der Baiern am Römischen Hof wiederherstellt. Diese Regensburger Lokalsage,⁸⁵¹ welche mit Severus nichts zu tun hat, ist in der ‚Prosakaiserchronik‘ so nicht verständlich, sie ist um die problematischen Stellen gekürzt und wird zu ernsthafter Geschichtsschreibung.

Obwohl die ‚Prosakaiserchronik‘ die Legenden- und Sagenmotive im allgemeinen wegläßt, hat sie zuweilen mehr zu bieten: So erfolgt ein knapper Exkurs zum Bann Adelgers und seiner Leute, der in der Regensburger Chronik fehlt – einzig V. 7107 redet indirekt vom Bann.

do ward im [Adelger] ertailt das er des richs huld an wer vnd ward in des kaisers acht getan. die vrtail gaben sin genoß über in. wã man einen fürsten ze acht tût da sullen siben siner genoßen über in urteil sprechen vnd wã es im an sin lib gât oder an sin her oder über sin aigen. diß selb recht hand ouch die fryen. (§ 24)

Die Prosabearbeitung weist hier also eine Ergänzung auf, die sich auf den korrekten Ablauf eines Gerichtsurteils bezieht. Die ‚Kaiserchronik‘ endet mit der Aufgabe Severus’ („nu enruoche ich ze lebene mêre“, V. 7127), und Volcwîn tötet ihn darauf. In der ‚Prosakaiserchronik‘ folgt auf Überzahl der deutschen (!) Ritter ein Zweikampf Severus–Vôlkwin, den letzterer gewinnt, daraufhin fliehen die Römer herrenlos. Vôlkwin verfolgt diese noch und erweitert den Landbesitz Bayerns, indem er eine Stange in einen Brunnen steckt und die Besitznahme ausspricht. Davon ist in der Regensburger Versfassung nichts zu lesen.

Helius (§ 25 Pkchr.) heißt in der ‚Kaiserchronik‘ Helius Pertinax (V. 7136 ff.), dessen Gladiatorkämpfe, die in der ‚Kaiserchronik‘ berichtet werden, werden bei Eutrop

⁸⁵¹ Vgl. Schröder, Kaiserchronik, 203, Anm. 1.

L. Commodus Antonius (186–192) zugeschrieben.⁸⁵² Sein Nachfolger Helius Adrianus (§ 26) will Jerusalem wiederaufbauen und der Stadt den Namen ‚Helia‘ geben, was nach der ‚Prosakaiserchronik‘ „wider got“ gewesen sei. In beiden Chroniken (V. 7229 f.) rächt sich Gott, indem er den Kaiser erschlagen läßt. Auch die ‚Prosakaiserchronik‘ erwähnt den vom Verfasser der Regensburger Chronik ohne historische Basis eingeführten Rivalen Alaricus / Alrich (V. 7252 f. – „Alacrius“ in Pkchr.).⁸⁵³ Es wird als Nachfolger jedoch Lucius Ac(c)omodus (§ 27; V. 7264) gewählt. Das römische Heer hatte zuvor geschworen, es wolle Alaricus zum König nehmen, es ergibt sich in folge das Problem, daß die Soldaten nicht meineidig werden wollen (V. 7287). Der ausbrechende Krieg zwischen dem römischen Kaiser und seinem Heer und Alaricus und seinen Bündnispartnern wird in der ‚Prosakaiserchronik‘ ohne die ausführlichen Heereskataloge, für die der Verfasser der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ bekannt ist, geschildert. Die Prosabearbeitung versucht, nur ‚Fakten‘ dieses Krieges zu schildern, und verzichtet auf schmückendes Beiwerk. Der in beiden Chroniken kurz erwähnte Kaiser Achilleus (§ 28, V. 7426 ff.) hat indes niemals existiert.⁸⁵⁴ Gleichermäßen wird in beiden Chroniken der Kaiser Gal(l)ienus (§ 29, V. 7452) mit dem Arzt *Galenus* in Verbindung gebracht, wie dies öfter in mittelalterlichen Quellen geschieht.⁸⁵⁵ In der ‚Kaiserchronik‘ wird er ferner „philosophus“ genannt (V. 7475). Auch die ‚Prosakaiserchronik‘ schildert ausführlich den Giftanschlag auf den Kaiser, dem dieser listig entkommt, und die darauf folgende Episode von der Vergiftung des Tibers durch Galienus.

Die ‚Prosakaiserchronik‘ faßt kurz und knapp zusammen (§ 30), wie der ältere Constantinus – der in der ‚Prosakaiserchronik‘ von den Griechen abstammt – seine Frau Helena in Trier gewinnt und beide den jüngeren Constantinus zeugen. Constantinus d. J. und seine Mutter werden als sehr vorbildlich geschildert. Sämtliche erzählerischen Momente der Vorlage – der junge Constantin bittet seine Mutter nach Rom (V. 7648 ff.), die beiden Constantine kämpfen gegen die ‚sieben Wüteriche‘ (Vv. 7679–7805) – fehlen in der Prosabearbeitung.

Ab V. 7805 setzt auch die ‚Prosakaiserchronik‘ wieder ein (§ 31) mit der umfangreich dargestellten Geschichte des jüngeren Constantin. Die Intelligenz des jungen Constantin wurde schon in § 30 hervorgehoben. Hier wird darüber hinaus erklärt,

⁸⁵² Vgl. Schröder, Kaiserchronik, 212, Anm. 1, zu der Konfusion der Kaiserliste der Regensburger Chronik und der Eutrop-Vorlage.

⁸⁵³ Vgl. Schröder, Kaiserchronik, 212, Anm. 1.

⁸⁵⁴ Vgl. Schröder 217, Anm. 1.

⁸⁵⁵ Vgl. Schröder 218, Anm. 1.

daß er, wie alle Fürstensöhne der Römer, die Schule besucht hat, mit folgender von der ‚Kaiserchronik‘ abweichender Passage:

römer hetten ainen sitten. by den ziten was kain fürst der sún het er sant sy ze röm. da hiessen sy rōmer die bûch leren. do was sit das die lút sprachen. welich fürst vngelert ist der hat esels sin. das ist dar vmb gesprochen. wer ain fürst ist der bedarff me sin dann ain ander man.

Hier wird interessanter Weise auf den Nutzen einer Ausbildung junger Herrscher verwiesen und ein ungebildeter Herrscher mit einem Esel verglichen. Dieser Satz geht auf Johannes von Salisbury, Bischof von Chartres, zurück: „*Rex illiteratus quasi asinus coronatus* – Ein ungebildeter König ist wie ein gekrönter Esel.“ Er steht im *Policraticus*, einer politisch-ethischen Abhandlung von 1159. Der Rat, auf die Ausbildung Wert zu legen, wurde in Folge zunehmend in den christlichen Herrscherhäusern beherzigt.⁸⁵⁶ Ob diese Schrift im Franziskanerkonvent zu Augsburg vorhanden war, ist an dieser Stelle nicht zu ermitteln, da dieser Satz wohl auch mündlich überliefert worden sein könnte.

Auch der junge Constantin zögert wie viele seiner Vorgänger zunächst, das Reich anzunehmen. Im Gegensatz zu der Vorlage wird dies in der ‚Prosakaiserchronik‘ ausführlicher geschildert, so spricht Constantinus: „wellent ir mich lān richten nach der pfat vnd wölt mir des schweren so wil ich mich der arbeit vnderwinden.“ (§ 31, S. 278, Zl. 1–3) Der Herrscher wird hier schon früh als Richter vorgestellt, was bei den übrigen Beschreibungen erst gegen Ende der Herrschaft oder bei Erwähnung des Todes geschieht. Ausnahmsweise wird die ‚Prosakaiserchronik‘ im Zusammenhang mit der Erkrankung (in Kchr.: „siehtuom“, V. 7814; in Pkchr. „usseczig“, 278,5) des jungen Herrschers ausführlicher. So berichtet die Prosachronik, eng an der Vorlage orientiert, ausführlich über den schlechten Rat des Arztes, in Kinderblut zu baden. Es folgt der Traum, in dem Constantinus Petrus, Paulus und Papst Sylvester erscheinen, um ihn aufzufordern, sich taufen zu lassen. Auch in der ‚Kaiserchronik‘ sagt Petrus, daß der Papst als wahrer Arzt ihn *leiblich* gesund machen könne (V. 7863), in der ‚Prosakaiserchronik‘ steht dagegen: „der machet dich gesund an lib vnd an sel.“ (S. 278, Zl. 21 f.). Auf die Bedeutung der Leib-Seele-Dichotomie wurde bereits im Zusammenhang mit dem ‚Buch der Könige‘ und den Berthold-*X*-Predigten verschiedentlich hingewiesen (vgl. Kap. 2.1.2). Der Papst Sylvester weist Constantinus in der ‚Prosakaiserchronik‘ ferner darauf hin, welche Gnade es sei, Petrus und Paulus zu sehen, und weist den Herrscher deshalb an, zu fasten und ein grobes Gewand an-

⁸⁵⁶ Vgl. J. Le Goff, Ludwig der Heilige, 23 und Anm. 6.

zulegen (S. 279). Nach dem Besuch des Papstes läßt sich Constantin jedoch nicht so gleich taufen, wie in der ‚Kaiserchronik‘ beschrieben, sondern in der Prosafassung ist ein zweiter Traum vonnöten, um ihn zu überzeugen (279). Wiederum ist hier, im Gegensatz zur Vorlage, von *Gesundung an Leib und Seele* die Rede (279, 15 u. 29). Nach dem zweiten Traum ist im Unterschied zur Verfassung auch noch ein vierzigtägiges Fasten geboten, dann erst folgt die Taufe. Die Taufszene (Vv. 7938–7952) wird nicht aus der ‚Kaiserchronik‘ übernommen. In der folgenden Woche werden jeden Tag Messen gefeiert. In der ‚Prosakaiserchronik‘ werden die Heiden bei Androhung der Todesstrafe in Massen getauft (382 000 an der Zahl). Die ‚Kaiserchronik‘ nennt keine derartige Drohung. Die Messen werden auch hier gelesen (Vv. 7970–8095), das Recht (*phaht*) wird erneuert, an einem Sonntag wird Constantinus vom Papst zum Kaiser gekrönt (Vv. 8121), und dieser hält im Anschluß eine Rede über das Christentum. Danach lassen sich, so berichtet die ‚Kaiserchronik‘, 7 000 Männer (ohne Frauen und Kinder) taufen (V. 8196 f.).

Die Einsetzung des neuen, christlich geprägten Rechts wird in ‚Kaiserchronik‘ und ‚Prosakaiserchronik‘ verschieden berichtet:

[...] do revulten si die phahte, / der kunic rihte sînen hof – / sô stât iz gescriben noch –: / umbe herzogen unt umbe grâven / unt alle di under in wâren, / umbe alle rîteres namen, / wi ir leben solte sîn getân: / daz swert si umbe gurten, / daz chrûze dar an vuorten / besigelt an dem swerte, / wider des tiefels gevorte / die christenhait ze bescirmen und bevogeten. / vil manige sînen wîstuom duo lobeten / er gebôt umbe bûliute und umbe choufman, / daz si fride solten hân, unt swer in ir guot næme, / daz der des chuniges vîant wære. (Kchr. Vv. 8099–8115, Hervorh. D. M.)

Zuvor, am zweiten Tag nach der Taufe, berichtet der ‚Chronist‘ folgendes in Versen (Vv. 7986–7996):

Duo der segen wart getân, / bihanden nam in der hailige man. / er wîst in an daz gerihte. / dô sazten si die pfahte, / der chunich gebôt sîn edicta, / also si ze Rôme stânt gescriben dâ, / daz si der abgote niemer nephlegeten / und an ain wâren got betten, / der himel unde erde / ûz nihte hiez werden; / er wære ir rechter scephære.

Die ‚Prosakaiserchronik‘ bringt dagegen vor (§ 31, S. 280, Zl. 16–29):

er machet ouch nún landrecht. des ersten tages bot er das man ihesum cristum solt haben fûr ainen waren got als wit so rômisch rich wære vnd der selb got hette in erlôbet von der usseczikait. was da vor lanczrechcz by den andern kûngen ward gemacht das leit der kûng dem babst fûr vnd andern wîsen lûten. vnd namen sy uß das den cristan wol kam. vnd was den haiden an hort das tâtten sie vnder. doch hetten die haidenschôn kûng vil lantrecht gemacht die die constantinus da bestâtet vnd noch stet sind. der babst vnd der kûng saczten ain gût lantrecht das vor nit was. so ain man als lang in dem banne ist sechs wochen vnd ainen tag so sol in der

weltlicher in die ácht tûn. als er als lang in der acht ist so sol in gaistlich gericht ze ban tûn. es sol ouch ain gericht dem andern helffen. so sind sy baidú dester sterker. dar nach wicht in der babst ze kaiser [...]

Die Prosafassung betont das Einsetzen eines neuen Rechts durch Constantinus und den Papst, insbesondere, daß es sich um ‚Landrecht‘ handelt. Während den Verfasser der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ dieses nicht so sehr interessiert, ist im Falle der ‚Prosakaiserchronik‘ nicht zu übersehen, daß begrifflich ein Zusammenhang zum Landrecht, das im Anschluß folgen sollte, aufgebaut wird. Die Stelle illustriert den Zusammenhang von chronikalischer Einleitung und Kaiserrecht sehr gut. Andererseits zeigen die nachfolgenden Sätze, daß hier argumentiert wird, daß beide, Papst und Kaiser, so sie zusammenarbeiten, von dieser Arbeitsteilung weltliches / geistliches Recht profitieren. In der ‚Prosakaiserchronik‘ wird nun noch kurz die Weihe des Kaisers geschildert und daß Papst Sylvester zu diesem Zweck die Auferstehungsmesse gehalten habe. Diese sei zu allen Kaiserweihen zu singen: „wan got von allen sinen arbeiten des tags erstuond vnd an allen sinen vinden gesiget do er die hell brach. des tages súllen all cristanlút got bitten das er in an allen dingen laeß gesigen die wider dem globen syen vnd wider rechtem gericht etc.“, schließt die Prosachronik die Passage ab.

In § 32 wird die Helena-Rahmengeschichte aus der ‚Kaiserchronik‘, Vv. 8200–8573; 10373–10635) ohne das immense Streitgespräch mit den zwölf Philosophen, Heiden, Juden – Vv. 8574–10372, das ‚Zentrum‘ der ‚Kaiserchronik‘ – überliefert. In der ‚Prosakaiserchronik‘ erfolgt ein Verweis auf die *coronica*, wo man das Gespräch mit den zwölf Juden (nur Juden!) nachlesen könne. Einer der Weisen aus der ‚Kaiserchronik‘ ist der jüdische Bischof Kûsî (Vv. 9195–9310; 10179), der auch bei Berthold und im ‚Buch der Könige‘ auftaucht.

Helena wird in § 32 erneut vorgestellt, so z. B. daß sie eine zeitlang die Regierung innehatte. Gleich zweimal wird erwähnt, daß sie eine gute Richterin gewesen sei. Die Briefwechsel aus der ‚Kaiserchronik‘ werden nur kurz erwähnt. Helena protestiert gegen die Konversion ihres Sohnes, verlangt, diese Entscheidung zu widerrufen, und fordert den Tod des Papstes, schließlich zieht sie gegen Rom. Der Papst und der Kaiser sammeln ihrerseits das Heer, wobei wie in der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ argumentiert wird, daß der Papst den geistlichen Leuten gebiete, der Kaiser den weltlichen.

Von dem Streitgespräch überzeugt, lassen sich die Kaisermutter, ihr Heer sowie die zwölf Weisen taufen (von der Taufe der Weisen ist in der Regensburger Chronik nicht die Rede). Die Reliquien muß sie nicht erst in einer Jerusalemfahrt erobern, wie

in der ‚Kaiserchronik‘ berichtet wird (Vv. 10385–10400), sondern sie werden ihr überreicht. Kurz berichtet die ‚Prosakaiserchronik‘ von der ‚Erbauung‘ der Stadt Byzanz und ihrer Umbenennung in ‚Constantinopel‘, nichts hingegen von Constantins Tod und seiner Bestattung durch Sylvester. Wichtiger ist dem Bearbeiter eine Aufzählung von Tugenden und guten Taten des Herrschers.

Zusammenfassend zeigt der Vergleich der ‚Prosakaiserchronik‘ mit der Vorlage, wie längere Schlachtenbeschreibungen und Legendenerzählungen zugunsten einer knapperen, lückenlosen Chronologie der Regierungszeiten gekürzt werden. Die ‚Prosakaiserchronik‘ schließt unmittelbar an das Ende des ‚Buches der Könige‘ an, mit der aus dem ‚Sachsenspiegel‘ bekannten *Translatio imperii*, welche der ‚Kaiserchronik‘ fehlt. Im Gegenzug wurde auf den ‚Wahrheits‘-Prolog der ‚Kaiserchronik‘ verzichtet, weil bereits das ‚Buch der Könige‘ einen ausführlichen Prolog mit anderen Zielsetzungen aufweist. Neben weiteren, stilistischen Schwächen der ‚Prosakaiserchronik‘ strafft diese ihre Vorlage z. T. bis zur Unlesbarkeit. Zahlreiche Geschichten erschließen sich nur aus der gleichzeitigen Kenntnis der ‚Regensburger Kaiserchronik‘, was den Mißerfolg der Prosabearbeitung – es ist nur eine recht dünne Überlieferung zu erkennen (vgl. Anhang A.ii.1) – erklären kann.

Verstärkt wird der Bezug zu Deutschland, den Deutschen und deutscher Städte wie Augsburg. Die *Translatio ad grecos*, bezieht sich nicht mehr auf die Sachsen, sondern auf die Deutschen in ihrer Gesamtheit. Im Zusammenhang mit der Reimvorrede des ‚Deutschenspiegels‘⁸⁵⁷ läßt sich hier deutlich die Intention erkennen, ein Kaiserrecht zu schaffen, welches für die Gesamtheit der Deutschen Gültigkeit hat, und auch eine entsprechende Identität für das Land anzubieten.

Ausgerechnet auf das Streitgespräch über den Frieden (die gesamte Faustianus-Legende der ‚Kaiserchronik‘) wird in der ‚Prosakaiserchronik‘ verzichtet. Dies irritiert insbesondere, weil dieser Thematik im Textkorpus der Augsburger / Regensburger Franziskaner eine große Bedeutung zukommt. Zwei Argumente können dies erklären. Einerseits wäre denkbar, daß dem Bearbeiter dieser Stelle eine Diskussion der Friedensthematik – insbesondere als Streitgespräch mit Simon Magus – unpassend erschien, da es nicht Gegenstand einer breiteren Diskussion werden sollte. Speziell

⁸⁵⁷ Vv. 1 u. 92: „Got hat tevtzlant wol bedacht [...] Spiegel allr tæutzscher lævte“.

mit Blick auf Trajan, bei dem auf Friedensattribute verzichtet wird, kann man die Intention erkennen, daß erst Philippus als erster *christlicher* Kaiser dargestellt werden sollte. (Von Friede ist im folgenden sehr spärlich z. B. bei Constantinus und Ludwig die Rede.) Es überwiegt die Attributierung von Herrschern als vorbildlich im Richteramt, wie dies schon in der Vorlage geschieht. Auf die Darstellung von Vorbildlichkeit früherer Herrscher im Richteramt haben die Bearbeiter der Prosafassung jedoch den Schwerpunkt gesetzt. Insofern ist ein Zusammenhang mit den Prologen und Vorworten zu erkennen sowie mit den Artikeleinschüben zum Richteramt (und zu den Fürsprechern etc.), die im folgenden Kapitel eingehender untersucht werden. Die Augsburger Prosabearbeitung übersetzt zudem *phaht* (kaiserliches Recht) zuweilen mit *lantreht*, was auch hier einen engeren Zusammenhang von Historie und Recht herstellt. Ferner läßt sich ein Anklang an den *Policraticus* des Johannes von Salisbury feststellen: *Rex illiteratus quasi asinus coronatus*; ein vorbildlicher Herr und Richter zeichnet sich auch durch Bildung aus. Die Leib-Seele-Dichotomie ist, wie durchgängig in diesem franziskanischen Textkorpus auch in der ‚Prosakaiserchronik‘ deutlich erkennbar.

Insgesamt läßt sich eine Verschiebung ausmachen von der im Mittelalter durchgängigen Verknüpfung von Recht und Historie hin zu einer Betonung des vorbildlichen Richters in Vergangenheit und damaliger Gegenwart.

5.3.4 Landrecht nach ‚Deutschenspiegel‘ / ‚Schwabenspiegel‘

Die Vorbildlichkeit des Richters, die in ‚Prosakaiserchronik‘ und ‚Königebuch‘ betont wird, setzt sich zu Beginn des Landrechtsteils fort. Diese Artikeleinschübe, welche dem ‚Sachsenspiegel‘ fehlen, sollen im folgenden kurz dargestellt werden.

Der ‚Deutschenspiegel‘ beginnt mit einer religiös motivierten Reimvorrede, einem *Prologus* sowie *Textus Prologi*. In den Vorworten, welche (noch) nicht David von Augsburg und Berthold von Regensburg zitieren,⁸⁵⁸ wie dies in den Prologen des

⁸⁵⁸ Ich habe bereits oben erwähnt, daß es zahlreiche gleichlautende Stellen zwischen ‚Schwabenspiegel‘ und den längeren volkssprachlichen Lesepredigten, die Berthold zugeschrieben sind, gibt. Die entsprechenden Stellen aus dem Vorwort a und b sowie der spätere ‚Schwabenspiegel‘-Zusatzartikel über die Ehe (3. Landrechtsteil, L 377 II), ein Mosaiktraktat aus den Predigten PS 20, ‚Von den sibem heilikeiten‘, und PS 21, ‚Von der Ê‘, sind aus bereits fertiggestellten Predigten entnommen, während alle übrigen Parallelen aus der Beschäftigung mit ‚Sachsenspiegel‘ bzw. ‚Deutschenspiegel‘ in die Predigtredaktion flossen. Vgl. Anhang A ii dieser Arbeit.

‚Schwabenspiegels‘ geschieht, werden verschiedene Sachverhalte aus dem ‚Königebuch‘ knapp aufgegriffen.

Ich möchte aus dem ‚Deutschenspiegel‘ nur einen neuen Artikel gegenüber dem ‚Sachsenspiegel‘ erwähnen, der mit dem Richter-Thema explizit zu tun hat. Es handelt sich um den ‚Deutschenspiegel‘-Artikel 77 [‚Wie man richter erweln sol‘].

Im ‚Sachsenspiegel‘ wird allein die Richterwahl als solches behandelt, im ‚Deutschenspiegel‘⁸⁵⁹ und im ‚Schwabenspiegel‘⁸⁶⁰ finden sich dagegen ausführliche Erläuterungen zur Tugend eines Richters.

77 § 3: „ein isleich richter sol vier tugunt an im haben. Die haizent fürsten vber alle tugent. Daz ist dev rechtichait vnd dev weizhait vnd stæte. vnd dev mazze. er sol reht sein also daz er durch liebe noch durch gûtes liebe noch durch veintschaft niht entû wan daz recht sei. er sol stæte sein also daz er sein hertze also stætes behalte. daz er nimmer gerate daz wider recht sei. vnd ist daz daz hertze einen pōsem mût gewinnet. so sol der leib also stæte sein. daz er dem pōsem mûte widerste. wan / dev tugent für alle tugent get. / swer pōsem wider ist.⁸⁶¹ ein richter sol also stæt sein daz er seinen leib vnd sein gût sol wagen daz er daz rechte scherm. er sol also witzig sein. daz er daz vbel von dem gûten. vnd daz gûte von dem vbeln chünne geschaiden. vnd chan er daz so ist er ein weiser richter die pesten tugent sol er haben. daz ist daz er got fürchten sol. vnd daz er daz rechte minnen sol. vnd ellev vnrechtev dinch hazzen sol. so ist er ein weiser richter tuot er dev dinch. Ditz ist dev mazze er sol durch daz recht. noch durch daz vnreht nimmer so vnmæzleichen [!] zornich werden. daz er wider dem rechten immer icht getû. Er sol nimmer so zornig werden swie gewaltich er sei. daz er vnchævsche wort nimmer gespreche. noch niemen schelte. er sol weder ze gæhe noch ze træge an dem gericht sein. Er sol auch mæzzig sein an ezzen vnd an trinchen vnd an allen dingen die vier tugent sint. also tugenthaft. daz ainev an die andern dhein vrum ist. swer eine zerprichet. der hat si alle zerprochen disev vier tugent die ziemen allen herren wol. vnd allen den den got gericht vnd andern gewalt hat gegeben auf ertreiche. vnd seit dez gewiz. swelch herre oder richter die vier tugent niht enhat den hazzet got. vnd missevelt auch weisen læuten.

77 § 4. Swelch richter vnreht vrtail geit. oder andern leuten gestattet. daz si vnreht vrtail sprechent. tût er daz durch liebe oder durch haz oder durch gûtes willen. Der verleuset gotes hulde.

Diese Stelle hat gewisse Anklänge an den in Kap. 3.4.2 erwähnten Traktat des ‚Baumgartens‘, der ‚Fürsten der Tugend‘ nennt. Auffällig ist hier die Abwesenheit des Begriffspaars Demut / Hochmut.⁸⁶² Man könnte hier eine Nähe sehen zu der Tra-

⁸⁵⁹ Hier zitiert nach der Deutschenspiegel-Ausgabe (Aalen 1971) von Eckhardt, S. 269.

⁸⁶⁰ Mit anderer Graphie in der ‚Urschwabenspiegel‘-Edition Eckhardts 86a (73), S. 398.

⁸⁶¹ Kursiv: Prosa-Auflösung von Freidanks Bescheidenheit, 54,4: „Swer bösem muote widerstât, Die tugent vor allen tugenden gât.“ Vgl. Eckhardt/Hübner, Deutschenspiegel, Hannover 1933, S. 149.

⁸⁶² Gilson, Bonaventura, 454: „[...] Diese vier Tugenden heißen ‚Kardinaltugenden‘, zunächst weil sie allein die Seele zu anderen Tugenden führen können, und weil die meisten anderen Tugenden darauf

dition der Panegyrik, z. B. im *Auctor ad Herennium*, wo unter den *res animi* folgende Kardinaltugenden behandelt werden: *prudentia, iustitia, fortitudo* und *modestia*,⁸⁶³ die sich hier offensichtlich wiederfinden.

Artikel 77 § 8⁸⁶⁴ warnt davor, Geld anzunehmen. Bestechliche Richter werden dagegen mit Judas verglichen. Dasselbe steht im nachfolgenden Abschnitt über die *vorsprechen* (Vorsprecher) 78 § 4⁸⁶⁵, in 78 § 3 ist darüber hinaus über den ‚Verteidiger‘ zu lesen: „er so sprechen eins armen menschen wort. durch got. vnd tû er des niht gern daz ist wider got. vnd der rihter mag ez im gepieten mit reht. daz er armer læut wort spreche“.

Im ‚Deutschenspiegel‘ sind direkt anschließend zwei Strickergedichte mitüberliefert: ‚Der Sünder und der Einsiedler‘ und ‚Der Richter und der Teufel‘. Diese sind auch in frühen ‚Schwabenspiegel‘-Handschriften enthalten, z. B. in der frühen Freiburger Handschrift, Oppitz 516, Grundlage für Eckhardts ‚Urschwabenspiegel‘.⁸⁶⁶ Die Strickerbispel werden aber, ähnlich wie die chronikalischen Einleitungen, in der Regel aus den Verkehrsfassungen herausgenommen, die dann tatsächlich in der Rechtspraxis verwendet wurden.

Das Strickerbispel ‚Der Richter und der Teufel‘ folgt den Artikeln über die Tugend des Richters und den Artikeln zu den Fürsprechern, Ratgebern und Zeugen (80 § 3). Insofern läßt sich hier ein methodischer Aufbau erkennen. Die Verserzählung handelt von einem Richter, der bekannt ist für seine Sündhaftigkeit und seinen Reichtum. Bei der Besichtigung seines Weinberges trifft er auf den Teufel. Dieser will sich ihm zunächst nicht namentlich zu erkennen geben. Der Richter wird wütend: „Ich han hie gewaltes wol so vil. / swaz ich ew tûn wil / daz mag mir nieman erwern“, oder er nehme ihm Leib und Leben, droht der Mann. Der Teufel gibt listig nach. Sie gehen beide auf den Markt, zuvor hat der Richter dem Teufel abgezwungen, alles anzunehmen, was man ihm dort anbietet. Auf dem Markt werden nun von drei verschiedenen Frauen, ein Schwein, ein Rind und ein Kind, in der gängigen Redensart, ‚zum

zurückgehen: so hängen die Geduld und verschiedene andere Tugenden vom Starkmut ab; Demut und Gehorsam gehen auf die Gerechtigkeit zurück; ebenso ist es mit den übrigen. (Bonaventura, III Sent. 33 un. 4 ad 4, t. III, p. 721; In Hex. VI, II, t. V, p. 362.)“

⁸⁶³ Vgl. Hagenlocher, *Der guote vride*, 185. Hagenlocher bearbeitet diese ‚Deutschenspiegel‘-/ ‚Schwabenspiegel‘-Stelle nicht, bringt jedoch einen Verweis auf A. Georgi, *Das lateinische und deutsche Preisgedicht des Mittelalters in der Nachfolge des genus demonstrativum*, Berlin 1969 (= *Philologische Studien und Quellen*; 48), 32.

⁸⁶⁴ Vgl. ‚Urschwabenspiegel‘, 86c (73), S. 399.

⁸⁶⁵ Vgl. ‚Urschwabenspiegel‘ 87a (75), S. 400.

⁸⁶⁶ Vgl. ‚Urschwabenspiegel‘, zu 90 (79), S. 402.

Teufel gejagt', weil sie sich schlecht benommen haben. Der Richter besteht darauf, daß der Teufel die ihm geschenkten Wesen annimmt, er tut dies nicht und sträubt sich erfolgreich. Später treffen sie auf die Frau, welche wegen der verlorenen Kuh in große Armut gefallen ist, und diese wünscht den spottenden Richter diesmal ernsthaft zum Teufel, was darauf auch geschieht. Wie ein Huhn, mit gestäubtem Haar, wird der Richter vom Teufel abgeführt. „Ez ist ein vnweiser rat. / der mit dem tiuvel vmb gat. / Swer mit im gern vmbe vert. / dem wirt ein pöser lon beschert. / er chan so manigen pösen list. / daz er wol ze vürhten ist“, endet das Strickergedicht.

Es folgt in Prosa noch ein kurzer Kommentar dieser im wahrsten Sinne ‚haarsträubenden‘, 226 Verse umfassenden Erzählung: „Ditz bispiel hõrt auf alle richter. Swer richter ist der bedarf wol daz er sich huete daz im icht geschech als dem richter geschah. da behuett got alle richter vor. Salomon spricht minnet daz reht die daz ertreich richten des bedurfen die richter wol.“^{866a}

Fügt man die Bausteine des Rechtbuches und ihre herausdistillierten Unterschiede zu den jeweiligen Vorlagen zusammen, ergibt sich hier eine durchgängige Verschiebung des Rechtbuches in Richtung Tugendbuch für Richter. Folglich werden auch hier Elemente verstärkt, die Richter auf ihre Verantwortung im Amt hinweisen. Dies geschieht mit verschiedenen Strategien: einmal über die biblische Geschichte und Vorbilder (‚Königebuch‘), weiter über die *Historia* und *Translatio* mit vorbildlichen Herrschern im Richteramt (‚Prosakaiserchronik‘), zuletzt über die Vorworte zum Landrecht und den im eigentlichen Rechtstext eingebundenen Paragraphen und Strickerbeispiel.

^{866a} Zum Richterthema und den Strickerstücken vgl. J. Heinzle, „Der gerechte Richter. Zur historischen Analyse mittelalterlicher Literatur“, ders. (Hg.), *Modernes Mittelalter: Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt/M. 1994, 266–294.

6. Volkssprachliche Schriftkultur und religiöser Diskurs

6.1 Zusammenfassung der Ergebnisse⁸⁶⁷

Ausgangspunkt dieser Arbeit war, die Frage nach der Authentizität der Texte zurücktreten zu lassen zugunsten einer Betrachtung des Korpus als Produkt einer Gruppe unbekannter Augsburger und Regensburger Franziskaner. Die Denkbewegungen dieser Gruppe sollten dabei im Zusammenhang des theologischen Diskurses des 13. Jahrhunderts und im Vergleich der Vorlagen der jeweiligen Texte betrachtet werden: Sinninformationen, die die Auffassung geordneter Gesellschaft bzw. Kirche und der Stellung des Individuums in ihr vermitteln sowie Praktiken habitualisieren.

Es wurde zunächst davon ausgegangen, daß der franziskanische Friedensbegriff ein wichtiges Konzept darstelle im Rahmen der möglichen Intentionen der franziskanischen Bearbeiter der hier behandelten volkssprachlichen Prosa. Einen ‚franziskanischen Friedensgedanken‘ im Sinne eines Leitkonzeptes in der ‚Wirklichkeit‘ konkreten Handelns zu fassen, war im Rahmen dieser Arbeit schon aus Gattungsgründen nicht möglich. Statt dessen scheint ein Konzept auf, das von einer umfassenderen Realität zeugt. Tatsächlich hat sich die *Pax temporalis* als eine kleine Schnittmenge der *Pax spiritualis* erwiesen. Der Begriff des ‚Politischen‘ muß als unpassende Kategorie abgewiesen werden, geht es doch im 13. Jahrhundert um ein Kirchenbild, eine Ekklesiologie und die spezifische Rolle der Franziskaner in ihr. Der Begriff des inneren Friedens konnte so an ein Gemeinschafts- bzw. Kirchenmodell angeschlossen werden. Der ‚ewige Friede‘ muß in der Welt angefangen werden, verwirklicht sich aber erst im Jenseits. Die davidischen Traktate und die Berthold-Klosterpredigten (*Z-Gruppe) thematisieren die innere Seite des Friedens und dessen Bewahrung im Kloster – aus Gattungsgründen jedoch keine explizit ‚gesellschaftspolitischen‘ Aspekte. Auch die Berthold-Predigten der *X-Gruppe sind nicht weit entfernt von den davidischen Traktaten. Zwar ist der Friedensgedanke hier diesseitiger ausgerichtet, jedoch geht es auch hier um den Seelenfrieden, der mit Gott, mit sich selbst und den anderen verwirklicht werden muß. Eine ‚Psychologisierung‘ des Friedens

⁸⁶⁷ Die Zusammenfassung der Ergebnisse zu den Handschriftenuntersuchungen sowie zu der These der ‚Literatur der Augsburger / Regensburger Franziskaner‘ befindet sich aus Gründen der Lesbarkeit im Anhang A.iii.

wird immer mit der Ordnung der Kirche verbunden. Nimmt man die Rechtsbücher samt ihren chronikalischen Einleitungen hinzu, verstärkt sich der Eindruck, daß hier ein augustinisch–zisterziensisch–franziskanisch geprägtes Friedenskonzept monastischen Ursprungs, in die ‚weltliche‘ Sphäre getragen und u. a. durch die Appellstruktur der Texte, zu einem vorbildlicheren Verhalten individueller Herrscher führen sollte. Es soll dabei nicht relativiert werden, daß sich Franziskaner in den Städten engagiert haben, in Konflikten vermittelten und gerade durch das im Rechtsbuch aufgezeichnete Gewohnheitsrecht auch eine konkrete Rechtspraxis erwirken wollten. Die Texte thematisieren dieses Engagement jedoch aus Gattungsgründen nicht. Im Rahmen dieser Arbeit wurde zunächst der Gebrauch des Friedensbegriffes untersucht, der Aufschluß über ein viel umfassenderes Konzept gab, das introspektiv wirken sollte.

Auch die Gerechtigkeit ist ein Begriff der religiösen Sphäre und findet so auch v. a. in den davidischen und ‚Baumgarten‘-Traktaten Anwendung. Der ‚Schwabenspiegel‘ nimmt einen Traktatanfang Davids sowie fertig redigierte Traktat- und Predigtstücke Bertholds in den Vorworten a und b sowie den Ehe-Zusatzartikel L 377 II auf, zitiert aber ansonsten nicht aus den Berthold-Predigten. Die volkssprachlichen Predigten nehmen Aspekte aus der Rechtssphäre auf, die aus der Beschäftigung mit dem ‚Sachsenspiegel‘ bzw. ‚Deutschenspiegel‘ zu stammen scheinen. Auch die Zwei-Schwerter-Lehre ist im ‚Schwabenspiegel‘ und bei Berthold identisch. Sie propagiert eine Überordnung des Papsttums über den Kaiser – im Gegensatz zum ‚Sachsenspiegel‘. Es ist dies kein päpstlicher Universalismus, der generell das Kaisertum überlagern würde, dennoch verleiht, so die entsprechende Stelle im ‚Schwabenspiegel‘-Vorwort d, der Papst das weltliche Schwert dem Kaiser. Im ‚Sachsenspiegel‘ (I,1) und im ‚Deutschenspiegel‘ (I,1) empfangen beide ihr Schwert von Gott. Ein kosmologisch-geistlicher Friedensbegriff mit einem Schwerpunkt auf dem inneren Frieden läßt eindeutig auf eine religiöse Zentrierung des hier behandelten Gesamtkorpus schließen.

Die Deutungsschemata ließen Beschreibungen einer Kirchenordnung erkennen, die konkrete praktische Bezüge zur Selbsterkenntnis des einzelnen generieren können. Es handelt sich hierbei um eine imaginäre, normative Ebene, der wir im 13. Jahrhundert eine gewichtige gesellschaftliche Relevanz beimessen müssen, die aber nicht mit der Ebene der ‚Wirklichkeit‘ verwechselt werden sollte. Die Deutungsschemata haben – insbesondere im Mendikantenstreit – zunächst eine konkrete machtpolitische

Funktion in der Auseinandersetzung zwischen Papst und Mendikanten auf der einen Seite und dem Weltklerus auf der anderen.

Bei den Franziskanern können innerhalb ihrer Theologie, im Gegensatz zu den Dominikanern, Konzepte von Individualität in Verbindung mit dem Konzept vom freien Willen des einzelnen erzeugt werden. Die Ausweitung des Ordenbegriffs durch Innozenz III. auf die Eheleute, welche ebenfalls ihr ‚Propositum‘ als Lebensregel erhalten, hat in diesem Zusammenhang mentalitätengeschichtliche Konsequenzen gezeitigt. Auch verheiratete adlige Laien werden mit dieser Literatur angesprochen und sind angehalten, angesichts des bevorstehenden ‚Weltgerichts‘ tatkräftig an der Vollendung der streitenden und triumphierenden Kirche mitzuarbeiten. Hierbei ist u. a. die Differenz zwischen *status* und *gradus* entscheidend, welche eine weitere Hierarchie neben der bekannten dreiteiligen weltlichen und der neunteiligen pseudo-dionysischen, geistlichen Hierarchie entstehen läßt. Ordensleute und – in Ausnahmen – Laien können hinsichtlich ihres *status* perfekter sein als solche, die, wie der Weltklerus, bezüglich ihres *gradus* oder Amtes (*officium*) vermeintlich höherstehen. Positionen und Argumente des Mendikantenstreits werden in der lateinischen Literatur, aber selbstverständlich *nicht* in der volkssprachlichen Literatur diskutiert, ebenso bleibt ein gewisser geistlicher Aufstieg den Mönchsorden vorbehalten (etwa die Zugehörigkeit zum Stand der *perfecti*, s. u.). Das Kirchenbild Innozenz‘ III. in Verbindung mit franziskanischen Vorstellungen ist auch für die Entstehung der untersuchten volkssprachlichen Prosa verantwortlich, da durch diese auch Verheiratete beiderlei Geschlechts angesprochen werden.

Das paulinische Körperbild mit seinem festen Platz im mittelalterlichen Metaphernkatalog wird zwar verwendet, es kann jedoch im Rahmen der hier verhandelten volkssprachlichen (und lateinischen) Prosa die kirchlichen Verhältnisse nicht mehr ausreichend abbilden. Die Metapher des geistlichen Kampfes kann dagegen individuelle geistliche Praktiken, z. B. die Tugendübung, vermitteln und begründen. Dies läßt sich in davidischen, bertholdischen Texten sowie im ‚Baumgarten‘ erkennen. Auch hier, wie beim Friedens-Konzept, wird ein Begriff psychologisiert, bezieht sich auf eine innere Welt, die durch Introspektion erfahren werden soll. Im ‚Schwaben-spiegel‘ wird vorbildliche Herrschaft über *Translatio* und *Imitatio* von Beispielen alttestamentarischer und historischer Figuren zu vermitteln versucht sowie über Artikel zur richtigen Ausübung des Richteramtes.

Die untersuchte volkssprachliche geistliche Literatur verstärkt latent vorhandene Metaphern wie die ‚Tugendschule Christi‘ und gestaltet diese aus. Mithilfe dieses

Bildes kann unvermittelte Nähe zu Christus/Maria etc. hergestellt und zu aktiven individuellen Glaubenspraktiken angeleitet werden. Die drei geistlichen Stände *incipientes–proficientes–perfecti* sind in lateinischen, nicht aber in volkssprachlichen Texten zu finden. Hier treten andere Metaphern an die Stelle: weltliche Hierarchien als Modelle geistlicher Perfektion. Das Modell der drei geistlichen Stände wird in Volkssprache nicht vermittelt, weil die Prämisse gilt, daß der Aufstieg der nicht regulären Laienbrüder und -Schwestern begrenzt ist. Insbesondere ist festzustellen, daß die *Gradus/status*-Unterscheidung des Mendikantenstreits sich wohl auf Mendikanten (Brüder des ersten Ordens) im Verhältnis zum Klerus bezieht, nicht aber unbedingt auf alle andern Mendikanten (z. B. Klarissen / Drittordensleute bei den Franziskanern). Thematisiert wird dies jedoch nicht, die Klarissen, Terziaren und betreuten Laien sollen zum richtigen Mitwirken in der streitenden Christenheit hingeführt werden.

Eine hierarchische Differenzierung ist bei Bertholds deutschen Predigten auffällig. Es wird jedoch aus einer Vielzahl von möglichen Ständemodellen in den lateinischen Sermones Bertholds nur eine Hierarchie in Volkssprache realisiert, die wohl am geeignetsten schien, an die Laienwelt weitergegeben zu werden. Appelle an die Stände werden mit dem Lohn- und Streit-Gedanken verknüpft und sind somit an das Konzept der streitenden Christenheit anschließbar. Insbesondere die Ständepredigt Bertholds (PS 10, ‚Von den zehn Chören‘) beruht letztlich auf gesellschaftlicher Dreiteilung. Die neun rechtschaffen ausübaren Ämter – die Neunzahl stammt aus dem pseudo-dionysischen Kontext – stellen eine kontingente Abfolge von Ständeadressen dar, die über die lateinischen *Sermones ad status* möglich wurden, sind aber kein getreues Abbild der Gesellschaft.

Ein vormoderner Arbeitsbegriff ist bei den Berthold-Predigten noch nicht eindeutig zu erkennen. Arbeit erscheint als Synonym für Mühe, aber auch als ‚Kampf‘ mit späterem Lohn. Gleichzeitig ist die Verbindung von Arbeit und Nützlichkeit der Arbeit schon existent. Entschieden vorhanden ist die Problematik von „Arbeit“ vor allem im Ordensraum, insbesondere bei den Klarissen, die zugleich zu nützlicher Beschäftigung und Armut angehalten sind. Die Ämterlehre bei Berthold ist noch statisch und in diesem Sinne ‚mittelalterlich‘, von Dienst- und Schutzfunktionen geprägt. Daß das Dienst-Schutzverhältnis um 1300 nicht unproblematisch ist, wird durch die Behandlung von gesellschaftlichem Aufstieg, Betrug und Habgier deutlich, Aspekten, die sehr stark topischen Charakter aufweisen – auch diese sind im Bereich des normativen Ideals, und nicht in einer Beschreibung der ‚Wirklichkeit‘ zu veror-

ten. Der Handel wird nicht generell verurteilt, Habgierige und Wucherer – es geht dabei nur um solche christlichen Glaubens – sind offenbar auch nicht einfach mit Händlern gleichzusetzen. Diese Appelle machen gleichermaßen in Lesepredigten Sinn, die sich vor allem an adlige Frauen richten. Dies zeigt sich insbesondere bei den Hochmütigen, einer speziell herrschaftlichen Untugend, die auch im Königebuch häufig angesprochen und anhand der Differenz der alttestamentarischen Figuren David und Nebukadnezar verdeutlicht wird. Auf den stark topischen Charakter einer Figur wie der des Habgierigen wurde hingewiesen, um zu betonen, daß die Charakterisierung solcher Figuren nicht auf einen ‚Sitz im Leben‘ zurückzuführen oder der ‚Wirklichkeit‘ entnommen sind, sondern auf Textrezeption fußen. So finden sich ähnliche Beschreibung vor Bertholds lateinischen Sermones in den *Sermones ad status* von Guillemus Peraldus und Jakob von Vitry sowie später (1273) bei Étienne de Castris.

Schon die ersten beiden Kapitel haben gezeigt, daß die besprochenen Konzepte und Schemata – Friede, Gerechtigkeit, Kampf als geistlicher Tugendkampf, Ständeschemata – eine stark introspektive Komponente aufweisen bzw. in einer psychologisierenden Bedeutung verwendet werden. Das vierte Kapitel widmete sich ausgewählten Metaphern, die Erkenntnis thematisieren sowie ferner den Konzepten der Individualität und des freien Willens in davidischen und bertholdischen Texten.

Bei David von Augsburg steht die Übereinstimmung von Denken und Handeln im Vordergrund. Praktiken der Tugendübung gehen dabei einher mit spezifischen Konzepten und Erkenntnisformen. Bei Bonaventura ist ein dem heutigen Leser ungewohntes Konzept der Logik und Erkenntnis festzustellen, welches auch als Hintergrund für das deutschsprachige franziskanische Schrifttum von Bedeutung ist. Welt und individuelle Einzelseele werden zueinander in Beziehung gesetzt. Hier ist bei davidischen und bertholdischen Texten inhaltlich folgendes zu unterscheiden: Während bei David eine Korrelation zwischen Gottes- und Selbsterkenntnis postuliert wird, widmen sich die unter Bertholds Namen überlieferten Predigten in stärkerem Maße einer Korrelation von symbolhaft geordneter Welt und Selbst (Makro-/Mikrokosmos). Der Grund hierfür liegt in den benutzten lateinischen Texten, die sich an verschiedene Adressaten wenden: Bertholds deutsche Predigten stützen sich auf lateinische Vorlagen für Volkspredigten, die für das ‚Buch der Welt‘ und die *Vita activa* plädieren. Davids lateinisches Werk, das als Vorlage für die volkssprachlichen Traktate Verwendung fand, richtet sich an die ‚Kontemplativen‘ der Mönchsorden.

Die Rezipienten der beiden *volkssprachlichen* Gattungen sind aber de facto nicht deutlich trennbar.

Das ‚Buch der Welt‘ als Metapher in Predigt und Traktat ist nicht als Methode des Klerus zu sehen, das ‚Volk‘ zufriedenzustellen und von eventuellem weiterem Fragebedarf (oder gar Lektüre) abzulenken. Die Metapher hat bereits eine lange Tradition theologisch-moralisch-mystischer Exegese im monastischen Raum, und die „göttliche Symbolsprache“ wird von den Augsburger Franziskanern früh und umfangreich in die Volkssprache übertragen. Den zum Teil sehr alten mythologisch aufgeladenen Symbolen werden entsprechende Tugenden zugeordnet, sie können somit – auch bei den bertholdischen Predigten – zu einer systematischen Meditation dienen. In diesen fingierten Volkspredigten soll nicht primär eine gesellschaftliche ‚Wirklichkeit‘ abgebildet werden, sondern die Metaphorik ist auch hier auf Introspektion ausgerichtet.

Die davidischen Texte stellen vor allem die Übereinstimmung des äußeren und inneren ‚Habitus‘ – verstanden als Ordenskleid und in bezug auf Tugendhaftigkeit – in das Zentrum ihrer Argumentation. In den deutschen Traktaten, nur spärlich in dem lateinischen Traktatwerk, wird die Spiegel-Metapher bemüht, um eine Korrelation zwischen Selbst- und Gotteserkenntnis zu vermitteln. Auffallend ist bei bertholdischen wie davidischen Texten, daß auf individuellere Erkenntnisformen abgehoben wird. Entgegen der Vorstellung, die auf Burckhardt zurückgeht, „dem Mittelalter“ habe ein Verständnis von Individualität und Personalität gefehlt, konnten in neuester Zeit, insbesondere für das 13. Jahrhundert, in lateinischer Sprache zahlreiche Belege für eine Bedeutung dieser Konzepte gefunden werden, insbesondere bei franziskanischen Autoren (Ockham, Bonaventura), da die franziskanischen Schulen durch einen anderen „Geist“-Begriff dieses Konzept widerspruchsfrei darlegen konnten, im Gegensatz etwa zu den Dominikanern.

Der freie Wille (*liberum arbitrium*) als Freiheit von Zwang durch Gott und Menschen ist in der Volkssprache ein recht neuer Begriff, der heute noch als Grundlage für moralische Appelle unabdingbar ist. Bei Berthold wird die „frû willekür“ häufig im Deutschen, seltener hingegen – soweit das bisher übersehbar ist – in den zahlreichen lateinischen Sermones verwendet. Auch ein Verständnis von ‚Person‘ läßt sich in deutschen und lateinischen Predigten Bertholds nachweisen. Vorstellungen von Prädestination werden dagegen scharf verurteilt. Der freie Wille wird ferner – hier auch eine Analogie zu den David-Traktaten – von übertriebenen, religiös fehlleitenden Gnadenerwartungen abgesetzt. Der einzelne könnte sich anhand von Beispielen

im Neuen Testament, wie den Bekehrungen von Paulus und des guten Schächers, verleitet fühlen, seine Reue aufzuschieben. Demgegenüber wird der freie Wille als herausgehobenes Beispiel für Menschlichkeit in der aufsteigenden Hierarchie der Seinsprädikate verortet: unbelebte Natur (bloßes Sein) – Pflanze (Leben) – Tier (Schmerzempfinden) – Mensch (freier Wille).

Gattungsgemäß unterscheiden sich die Individualitätskonzepte. Der freie Wille kann im Rahmen der Predigten der *X-Gruppe festgestellt werden, die Rechtstexte wenden sich an andere Rezipienten, die einen ausgeprägten Willen aufweisen, welcher in eine richtige Richtung gelenkt werden muß (richtiges Ratgeben und Richten). Die Kloster-/Drittordenstexte, das gilt auch für viele Texte der *Y- sowie *Z-Gruppen Bertholds, bekämpfen dagegen den starken bzw. freien Willen und plädieren für dessen Aufgabe sowie Erfüllung des Willen Gottes.

Die in Kapitel 5 beschriebenen Praktiken in Volkssprache unterscheiden sich von denen ihrer lateinischen Vorlagen. Schon zuvor war angedeutet worden, daß sich die volkssprachlichen Texte in bezug auf die Deutungsschemata und Sozialmetaphorik von den lateinischen unterscheiden. Ähnliches ist in bezug auf die Praktiken und ihre Habitualisierung zu konstatieren. Hier sind geistliche und (weltlich-) katechetische Praktiken zu unterscheiden sowie Praktiken der Gerechtigkeit. Die geistlichen Praktiken sehen in einer methodischen Tugendübung zur Reinigung der Seele die Vorbedingung zur Erkenntnis Gottes. Die Systematik des lateinischen Traktatwerkes, das geradezu eine mittelalterliche ‚Psychologie‘ enthält, wird nicht in gleichem Maße systematisch ins Deutsche übertragen. Wir erhalten hier eine Reihe kleinerer, in sich abgeschlossener Traktate mit ihrer eigenen Systematik. Betont wird in den deutschen Traktaten Davids und des ‚Baumgartens‘ die Stellung der Tugend und deren Einübung – weniger im Sinne rational-analytischer Erkenntnis, denn als Praxis. Hier werden nicht allein Tugenden aufgezählt, sondern auch Laster zur Mahnung entfaltet. Im Deutschen werden nicht nur die lateinischen Inhalte mit anderer Gewichtung übertragen, sondern auch stilistisch mußte der Periodenbau der deutschen Prosa gestaltet werden – analog zu dem Periodenbau der lateinischen Traktate Davids. Dieser konnte nicht einfach übersetzt werden, sondern mußte in der anderen Sprache erst mühsam entwickelt werden. Aufgrund des größeren Umfanges der jeweiligen deutschen Traktate gegenüber den einzelnen, als Vorlagen identifizierten lateinischen Traktaten mußten auch andere (z. T. predigtähnliche) Dispositionen vorangestellt werden, wie es im Falle des Traktats ‚Vier Fittige‘ beobachtbar ist.

Bei den davidischen Gebetsauslegungen in deutscher Sprache ist ebenso ein Weiter- und Ausschreiben der lateinischen Vorlagen feststellbar, für zwei davidische Gebete (Nr. 7 und zum Teil Nr. 11, vgl. synoptische Darstellung im Anhang A.i.1) ist sogar die Abhängigkeit von Berthold-Predigten in dieser Arbeit nachgewiesen worden. Dies kann als ein weiteres Beispiel für die Multifunktionalität der *X-Predigten gelten, unabhängig von ihrer Lektürefunktion als fingierte Volkspredigten. Die Erweiterungen im Falle von ‚Sieben Staffeln‘ sind Kommentare, die für die volkssprachlichen Rezipienten als sinnvoll erachtet wurden. Sie sollten davor warnen, sich frühzeitig in einem höheren Grade der Gotteserkenntnis zu wähnen, als dies möglicherweise der Fall sei, und sie sollten lateinische Stellen ergänzen und übertragen. Die Klosterpredigten (*Z-Gruppe) Bertholds lassen sich vielfach als Kommentare zur Klarissenregel deuten, was ihre Gebrauchsfunktion für diese Kreise festigt.

Als wichtigster Punkt läßt sich im Rahmen der geistlichen Praktiken die Überwindung der Innen/außen-Dichotomie nachweisen. Die davidischen und bertholdischen Texte legen Wert darauf, daß ein korrekter innerer Habitus dem äußeren angemessen eingeübt wird. Die Unterscheidung, ob es sich bei den davidischen um aszetische oder mystische Traktate handelt, ist insofern unbedeutend, als mystische Praktiken auf aszetischen aufbauen. Die Unterscheidung Mystik/Aszetik richtet sich dagegen in literaturwissenschaftlicher Hinsicht nicht auf die inhaltliche Ebene der Texte, sondern auf ihre sprachliche Verfaßtheit, v. a. Periodenbau und Metaphorik. Insofern sind die deutschen Traktate Davids und die des ‚Baumgartens‘ in ‚mystischer‘ Sprache verfaßte Traktate, die von aszetisch-praktischen Inhalten handeln.

Der Vergleich von Meßtraktat und Meßpredigt zeigte, daß sich beide an Rezipienten unterschiedlicher ‚Fortschrittsgrade‘ richten. Im Traktat herrscht die allegorische Ausdeutung der Messe als *rememoratio* des Lebens Jesu vor. Diese läßt sich zwar auch in der Predigt feststellen, jedoch legt die Predigt den Akzent auf die Erklärung katechetisch-praktischer Elemente, auf das Verhalten der Meßbesucher. Beide Gattungen, Traktat und Predigt richten sich auf individuellere Teilnahme am Meßgeschehen, beide Aspekte lassen sich auf Innozenz III. als Theologen und Papst sowie als Reformator des Kirchenbildes zurückführen, die von den Franziskanern scheinbar gerne aufgegriffen wurden. Richtet sich der Traktat auf ein individuelleres Miterleben des Mysteriums der Messe, so richtet sich die Predigt auf ein aktives Mithandeln des einzelnen in der Messe. Ein besseres Verständnis der Handlungen wird durch eine Übertragung der lateinischen Liturgiesprache ins Deutsche ermöglicht. Natürlich kann anhand der lateinischen Sermones Bertholds grundsätzlich davon ausgegangen

werden, daß dieser Meßpredigten gehalten hat. Die Schilderung konkreter Praktiken – und die dialogische Aufbereitung der Lesepredigt – basiert jedoch nicht auf den entsprechenden lateinischen *Sermones* Bertholds von Regensburg. Hier ist allenfalls davon die Rede, daß solche Erläuterungen in der Predigt einzuschieben seien. Die deutsche Lesepredigt ist analog zur Ehepredigt Bertholds als ein Kompendium von christlichen Praktiken zu verstehen. In den verschiedenen deutschen Predigten Bertholds werden darüber hinaus Gebete, Gebote und Sakramente erläutert, übersetzt sowie deren Funktionen beschrieben, die somit auch weltlichen Rezipienten neben der Partizipation an allen Bereichen christlichen Lebens eine Einübung in die Tugenden und somit Verinnerlichung des Glaubens ermöglicht.

Die Ehepredigt ist dabei besonders in den Vordergrund zu rücken. Natürlich verwendet diese die Topoi der *Sermones ad status*, die seit dem 12. Jahrhundert existieren, insbesondere die *Sermones ad coniugatos*. Von den Topoi werden vor allem solche behandelt, die auch bei Jakob von Vitry auftauchen: So wird etwa der Klandestinehe Bedeutung beigemessen. Stärker jedoch wird auf sexualethische Aspekte eingegangen (*zuht* und *mâze*). Die *Officium–remedium–debitum*-Thematik wird reich ausgeschmückt behandelt. Hier werden im Deutschen immer wieder Scham/Verlegenheits-Topoi des ‚Redners‘ eingeschoben, da, wie auch ein lateinischer Sermon Bertholds betont, das Thema vom Prediger nicht länger als nötig ausgebreitet werden soll, um nicht die Keuschheit anderer zu gefährden. Der Rippen-Topos erläutert die Stellung der Frau. Diese sei dem Mann grundsätzlich untergeordnet, jedoch bedeute das ein gegenseitiges Schutz-/Treue-/Verantwortungsverhältnis im ‚privaten‘ Raum – analog zur gesamtgesellschaftlichen Hierarchie. Aspekte der Sexualpraktiken können nur im *nicht*öffentlichen Raum angesprochen werden. Die Ehepredigt ist somit das typische Beispiel dafür, daß die *X-Predigten Bertholds nicht auf tatsächlich gehaltene zurückgehen können, sondern Texte im Rahmen einer Betreuung von Adligen durch die Franziskaner darstellen. Schon allein anhand ihres Umfangs und durch die Fokussierung des Ehelebens ist die Ehepredigt eher ein Traktat, der das kanonische Eherecht für adlige Rezipienten aufbereitet. Auch hier steht die Ekklesiologie Innozenz‘ III. im Hintergrund, die ein stärkeres Gewicht auf das ‚Mitstreiten‘ der *coniugati* legt.

Sicher ist die Ehepredigt stark rhetorisch aufbereitet. Dialogische Passagen dienen hier einerseits der Anführung von Fallbeispielen, andererseits ist die Interpunktion von Pfeiffer dafür verantwortlich, daß der Text ‚lebendiger‘ wirkt: In den Handschriften lesen sich die Predigten sehr viel traktathafter. Die Mehrzahl der Adressen

der deutschen Predigten sind an Frauen gerichtet, dagegen sind die lateinischen Sermones geschlechtsneutraler, wie auch Schnell aufzeigt. Die Möglichkeit, fiktive Dialoge in didaktischen Texten zu verwenden, war dem 13. Jahrhundert bekannt. Als Stilmittel in tatsächlich gehaltenen Predigten der Franziskaner sind fiktive Dialoge (nicht jedoch tatsächliche Einwände) grundsätzlich möglich. Dennoch ist dies auch ein Stilmittel der Schriftlichkeit. In den lateinischen Sermones Bertholds sind diese Stilmittel ebenso spärlich verwendet worden, wie in der übrigen Sermonesliteratur des 12./13. Jahrhunderts. Dialoge sind auch im Rahmen von Modellsermones unnötig, weil diese Gattung zur Orientierung von Predigern dient und nicht spezielle Ausführungen in allen Einzelheiten bieten sollte. Die Satzanfänge, Selbstapostrophen des Predigers wie „Bruoder Berhtolt“, sowie „Ja wes?“, „Da hân ich ...“ sind Markierungen fiktiver Sprecherwechsel für ein folgendes Fallbeispiel, da diese in den Handschriften nicht mithilfe typographischer Mittel, z. B. *digitus/manus* etc., gekennzeichnet wurden. Ebenso gibt es einen Funktionswechsel bezüglich der Predigt dispositionen: Dienen sie im mündlichen Sprachgebrauch der Mnemotechnik, werden sie im Rahmen von Schriftlichkeit zum Strukturprinzip des Textes, wie dies auch in dem davidischen Traktat ‚Vier Fittige‘ der Fall ist.

Die zahlreichen Appelle an die Herren mit Gerichtsgewalt erscheinen nicht nur in den chronikalischen Einleitungen des ‚Schwabenspiegels‘, sondern auch und vor allem im deutschen Predigtkorpus *X Bertholds – ein weiteres Argument für die Genese dieser Gattung im Rahmen der franziskanischen Betreuung von Fürstenhöfen. Predigt und beide Rechtsbuchchroniken – ‚Buch der Könige‘ und ‚Prosakaiserchronik‘ – entwerfen eine weltliche Form der *Imitatio*, die sich auf die gerechten Herrschaftsvorbilder des Alten Testaments und der Geschichte der römischen Könige und Kaiser bezieht. Ferner wird durch die Geschichten versucht, die Leib-Seele-Differenz, analog zur Innen-außen-Differenz v. a. der davidischen Traktate, zu überwinden. Das ‚Buch der Könige‘ weist Einschübe auf, die die Annahme von Geld im Richteramt regeln, sowie zahlreiche Fallbeispiele schlechten (Nebukadnezar) und gerechten (David) Herrschens und Richtens. Das Personal des ‚Königebuchs‘ erscheint auch in den Berthold-Predigten der *X-Gruppe. Hier liegt es nahe, daß beide Gattungen – die eine Gattung richtet sich indes nur an Männer, die andere vor allem an Frauen – Adligen Beispiele vorbildlichen Lebens und Regierens geben wollten.

Ein Vergleich der Augsburger ‚Prosakaiserchronik‘ mit der Vorlage, der ‚Regensburger Kaiserchronik‘, zeigt, daß auf längere Schlachtenbeschreibungen, Streitgespräche und Legendenerzählungen zugunsten einer knapperen, lückenlosen Chrono-

logie der Regierungszeiten verzichtet wird. Bei der Erzählung der späteren ‚deutschen‘ Könige wird die ‚Prosakaiserchronik‘ durch Hinzunahme weiterer Quellen (*Gesta Karoli, Vita Karoli*) ausführlicher. Die ‚Prosakaiserchronik‘ schließt unmittelbar an das Ende des ‚Buches der Könige‘ an, mit der aus dem ‚Sachsenspiegel‘ bekannten *Translatio imperii*, welche der ‚Kaiserchronik‘ fehlt (diese setzt bei Romulus und Remus ein). Die Prosachronik stellt einen deutlichen Bezug zu Deutschland und den Deutschen her, indem sie insbesondere die Abstammung von den Griechen nicht mehr auf die Sachsen bezieht, sondern auf die Gesamtheit der Deutschen. Der ‚Wahrheits‘-Prolog der ‚Kaiserchronik‘ wurde weggelassen, weil bereits das ‚Buch der Könige‘ einen ausführlichen Prolog mit anderen Zielsetzungen aufweist. Neben weiteren, stilistischen Schwächen der ‚Prosakaiserchronik‘ strafft diese die Vorlage z. T. bis zur Unlesbarkeit. Zahlreiche Geschichten sind nur dann verständlich, wenn man sie ohnehin schon kennt, was ein Grund für den Mißerfolg der Prosachronik sein kann. Die Prosafassung stellt die Vorbildlichkeit von Herrschern im Richteramt, von guten und schlechten Ratgebern in den Vordergrund und übersetzt *phaht* (kaiserliches Recht) öfter mit *lantreht*, stellt somit insgesamt einen engeren Bezug zum Landrechtsteil her. Ferner läßt sich ein Anklang an den *Policraticus* des Johannes von Salisbury feststellen – *Rex illiteratus quasi asinus coronatus* –, indem Bildung für einen Herrscher als vorbildlich dargestellt wird. Die Leib-Seele-Dichotomie bzw. dessen Aufhebung ist auch in der ‚Prosakaiserchronik‘ deutlich erkennbar.

Der ‚Deutschenspiegel‘/‚Schwabenspiegel‘ weist, im Gegensatz zum ‚Sachsenspiegel‘, Artikelfolgen über das richtige Verhalten des Richters, Fürsprechers, Ratgebers und Zeugen auf. Neben einem an dem *Auctor ad Herennium* orientierten Kardinaltugendenkatalog für die Richter findet sich hier u. a. das vom Bearbeiter kommentierte Bispiel ‚Der Richter und der Teufel‘, das dem Stricker zugeschrieben wird. Die Tatsache, daß die chronikalischen Einleitungen und die Strickergedichte den Verkehrsfassungen der späteren ‚Schwabenspiegel‘-Redaktionen im allgemeinen fehlen, hat dem Rechtsbuch nicht den Charakter eines Tugendbuches für das Richteramt nehmen können.

Also werden auch für diese Textgruppe, wie im gesamten Verlauf der Arbeit an den anderen Texten erkennbar wurde, introspektive Aspekte verstärkt, Glaubensaspekte sollten somit verinnerlicht werden. Die Gruppe von Bearbeitern intendierte eine Reihe von Tugendbüchern zu schaffen, die vor allem Laien der Oberschichten beiderlei Geschlechts stärker in die Gemeinschaft der Kirche einzubinden und am ‚Kampf‘ ei-

ner streitenden und schließlich triumphierenden Christenheit zu beteiligen versuchte. Die Verstärkung introspektiver Praktiken im volkssprachlichen Korpus franziskanischer Texte, als wesentliches Ergebnis der Untersuchungen, wird im folgenden Kapitel vertieft.

6.2 Introspektion und ethischer Praktizismus

Für das gesamte Textkorpus ist eine ‚Psychologisierung‘ von Begriffen auffällig: so etwa des Friedensbegriffes, aber auch des Kampfbegriffes (*pugna spiritualis*). Die Deutungsschemata, Sozialhierarchien und die verwendete Metaphorik stellen immer einen Bezug zum Tugendkampf des einzelnen her. Viele dieser Konzepte waren zuvor nur in der lateinischen Literatur vorhanden und auf den Klosterraum beschränkt und werden hier in Volkssprache ausformuliert für Rezipienten auch außerhalb des Klosters. Zudem ist eine starke Betonung von Praktiken zu erkennen, seien es Bezüge zur Gebetspraxis, zum Verhalten in Liturgie und Ehe, zur korrekten Ausübung von Herrschaft und Richteramt. Daher sollen im folgenden spezifische Eigentümlichkeiten des franziskanischen Denkens und ihr Zusammenhang mit ethischen praktizistischen Tendenzen der Philosophiegeschichte beleuchtet werden. Stellt man die Texte der Augsburger und Regensburger Franziskaner in einen solchen Zusammenhang, wirft dies durchaus einen neuen Blick auf die Stellung dieser Gebrauchstexte im ausgehenden Mittelalter und auf Kontinuitäten, die von der Antike über die Reformorden hin zur *Devotio moderna* führen.

Nach Kurt Flasch können die Themen Wille, Individualität, Lichtmetaphysik und augustinischer Materiebegriff als „Sonderlehren der ‚Franziskanerscholastik‘“ aufgefaßt werden.⁸⁶⁸ Diese erfahren bei Bonaventura einen Höhepunkt, werden in der Folge nicht nur innerhalb des scholastisch-philosophischen Diskurses weitergeführt, sondern auch und vor allem in der pragmatisch-asketischen Klosterschriftlichkeit, wie sie hier analysiert wurde. Haben nach Flasch die nachfolgenden Generationen in der Auseinandersetzung mit dem scholastischen Aristotelismus die Wahl zwischen einer ‚fideistischen Antwort‘ und philosophischer Analyse⁸⁶⁹, so wird in oberdeutschen Franziskanerkreisen eindeutig erstere Antwort präferiert. Für die Franziskaner steht die ‚Salbung‘ vor der Spekulation, wie das Motto „*Fratres Minores ... principa-*

⁸⁶⁸ Vgl. Flasch, *Philosophisches Denken im Mittelalter*, 347 f.

⁸⁶⁹ Vgl. Flasch, *Philosophisches Denken im Mittelalter*, 348.

liter (intendunt) unctioni et postea speculationi“⁸⁷⁰ deutlich macht. ‚Fideistisch‘, wertfrei verstanden ohne das darin mitschwingende Pejorativ, ist das hier behandelte Schrifttum schon deswegen, weil es sich, in Volkssprache verfaßt, an Laien wendet, die nicht unter ständiger Observanz stehen. Zugleich weist es im antiken Verständnis lebenspraktischer Übungen philosophischen Charakter auf. Das scholastische Denken wird von der hier behandelten Literatur zwar nicht verurteilt, jedoch hinsichtlich seines Erkenntnisstatus deutlich in seine Grenzen verwiesen.

Man ist häufig versucht, volkssprachlicher pragmatischer Klosterschriftlichkeit philosophischen Gehalt abzusprechen, Ausnahmen bilden dominikanische Autoren wie Meister Eckhart. Dabei unterliegen diese franziskanischen Texte anderen erkenntnistheoretischen und logischen Prämissen: Ihnen liegt eine ‚christozentrische Logik‘ zugrunde sowie ein Verständnis von Erkenntnis als *Praxis*, wie im Kapitel zur ‚korrelativen Gottes- und Selbsterkenntnis‘ deutlich geworden ist. Die Arbeiten von Pierre Hadot⁸⁷¹ – und im Anschluß daran von Michel Foucault – zu philosophischen Lebensformen der Spätantike haben solche Praktiken neuerdings sichtbar werden lassen und in das Blickfeld der Kulturwissenschaften gerückt.⁸⁷² Dieser Blick tritt auch in einem neuerem Handbuch zur *Philosophie im lateinischen Mittelalter* zu Tage, das die Philosophie der Orden, insbesondere den franziskanischen Augustinismus bzw. die platonisch-augustinische Erkenntnislehre Bonaventuras in ihren philosophischen Implikationen zur Kenntnis nimmt. Auch David von Augsburg wird hier angeführt.⁸⁷³

Loris Sturlese nimmt David von Augsburg und Berthold von Regensburg ebenfalls in seine Monographie zur deutschen Philosophie im Mittelalter auf. Er beurteilt den philosophischen Gehalt bertholdischer und davidischer Texte folgendermaßen:

Von einem streng philosophischen Standpunkt aus betrachtet, besitzen Bertholds und Davids Schriften ein weit weniger markantes Profil, als dies von literarischer Seite aus der Fall ist. Sie bleiben deutlich hinter ihren deutschen dominikanischen Zeitgenossen zurück [...]. Diese Tatsache ist aber wahrscheinlich auf eine bewußte kulturelle Entscheidung zurück-

⁸⁷⁰ Bonaventura zitiert nach: Ruh, Bonaventura deutsch, 42.

⁸⁷¹ Vgl. Einleitung Anm. 4 u. 5.

⁸⁷² Im Grunde genommen vertrat schon Mircea Eliade diese Positionen, z. B. in *Images et Symboles*, Paris 1952. Eliade spricht in der Vorrede von „symbolhaftem Erkennen“, im weiteren Verlauf dieser Studie wird auch Übungen und mystischen Techniken der Yogis ein philosophischer Charakter zugesprochen.

⁸⁷³ P. Schulthess und R. Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich 1996, 234 f.

zuführen und läßt nicht unbedingt auf eine spekulative Unfähigkeit der beiden schließen.⁸⁷⁴

Sturlese erklärt sich die „kulturpolitische Entscheidung“ der Franziskaner damit, daß diese populärwissenschaftliche Werke verfaßten, als Konzession an ein breiteres Publikum, mit dem Preis, den sie hinsichtlich analytisch- bzw. spekulativ-philosophischer Qualität dafür zu entrichten bereit waren.⁸⁷⁵ Man kann dem entgegenhalten, daß die Dominikaner mit einem höheren Anteil spekulativer Elemente eine erfolgreichere Verbreitung ihrer Schriften erfuhren. Die bewußte kulturelle Entscheidung der Franziskaner ist vielmehr darin zu suchen, und die inhaltliche Analyse hat dies gezeigt, daß sie spekulativer Erkenntnis mißtrauen und praktizistische Elemente bevorzugen.

Im Zusammenhang mit der Untersuchung von ordensspezifischen Philosophien wird auch deutlich, daß sich franziskanische Texte nicht auf die *Summa* des Thomas von Aquin beziehen, sondern auf Bonaventuras augustinisch-platonisierendes Denken.⁸⁷⁶ Dennoch gilt auch für die hier besprochenen volkssprachlichen Texte, daß diese, auch dies ist im Rahmen der Untersuchung hervorgehoben worden, nicht allein der Denkweise eines Ordens verhaftet sind. Franziskanisches Schrifttum schließt sich u. a. an zisterziensisches an, dieses fußt wiederum auf den Kirchenvätern, (spät-) antiken Schriften etc.

Vor allem die Kapitel 2 und 4 der vorliegenden Arbeit, die inneren Frieden – universelle Analogie – Willensfreiheit und Selbsterforschung des Individuums behandeln, erinnern an drei grundlegende Aspekte der griechisch-antiken, vor allem *stoischen* Philosophie: *ataraxia* (Seelenfrieden), innere Freiheit (*autarkeia*) und kosmisches Bewußtsein (*megalopsychia*). Bei den praktischen Aspekten erinnert vieles darüber

⁸⁷⁴ L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280)*, a. d. Ital. v. J. Baumann, München 1993, 314–323, hier S. 316.

⁸⁷⁵ Vgl. Sturlese, *Deutsche Philosophie im Mittelalter*, 322 f.

⁸⁷⁶ Kurt Ruh ist der Meinung, daß David von Augsburg Bonaventuras Schriften nicht gekannt haben kann (K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik* II, 528). Schönbach hat zumindest ein explizites Bonaventurazitat in der Leipziger Handschrift 497 der ‚Commune Sanctorum Rusticani‘ 2,2 nachgewiesen. Schönbach, *Studien* V, 25. Im Falle Davids spricht die Übernahme der drei Seelenvermögen (vgl. Kap. 4.3) für eine Bonaventurarezeption, und drei Stellen in der Quaracchi-Ausgabe lassen eine Rezeption des ‚Doctor seraphicus‘, zumindest für Teil II (*De interioris*) und III (*Septem processibus*), ebenso möglich erscheinen. Vgl. De comp., II (De inter.) p. 89 f., Anm. 2; II (De inter.) p. 101, Anm. 1; III (VII proc.) p. 217, Anm.1. Ferner ist eine Tradierung auch außerhalb schriftlicher, überlieferungsgeschichtlicher, faktisch nachweisbarer Rezeption möglich. Für die hier behandelten volkssprachlichen Texte, die allesamt nicht an die Autoren ‚David‘ und ‚Berthold‘ angebunden werden müssen, sondern an Bearbeitergruppen, gilt ohnehin, daß sie zeitlich nach Bonaventura (1270er Jahre bis um 1300) zu datieren sind, von ihren lateinischen Vorlagen abweichen und somit einem Einfluß des ‚seraphischen Lehrers‘ bzw. des Ordens-Klimas (Mendikantenstreit von 1282) unterliegen können.

hinaus an die epikureische Philosophie, wo *askesis*, Einübung, und *therapeia*, ‚Seelsorge‘, im Vordergrund standen.

Pierre Hadot hat mit seinen Arbeiten im besonderen Maße dazu beigetragen, daß die griechische Philosophie heute auch wieder mit ihren lebenspraktischen Implikationen lesbar ist. Dies hat auch Auswirkungen auf das Verständnis des Mittelalters und seines Denkens. Wenn in dieser Arbeit von Praxis oder Lebenspraxis die Rede ist, ist nicht der marxistisch geprägte Begriff der Praxis⁸⁷⁷ angesprochen, obgleich dieser in Philosophie, historischen und philologischen Disziplinen bis heute stark nachwirkt.⁸⁷⁸ Vielmehr interessiert der Gedanke, der uns bei David von Augsburg im lateinischen und deutschen Werk allenthalben begegnet: theoretisches und praktisches Handeln in Übereinstimmung zu bringen.

Hadots These zufolge hat sich im Zuge der Scholastik die Philosophie von dieser lebenspraktischen Haltung zur Dienerin der Theologie (*ancilla theologiae*) gewandelt, schließlich unabhängiger von dieser zur spekulativ-metaphysischen, allein theoretischen Philosophie. Die Praktiken wanderten in den Bereich der asketisch-mystischen Literatur. Damit einher ging eine Abwertung der Praxis von Seiten der neuzeitlichen Philosophie, die sich bis heute bemerkbar macht. Problematisiert wurde dieser Weg erst von Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche und Henri Bergson. Eine differenziertere Darstellung der Philosophie als Lebenspraxis im Ausgang des Mittelalters – in Abgrenzung von scholastischer Theorie z. B. zu erkennen bei Francesco Petrarca und den modernen Devoten – findet sich bei Juliusz Domanski.⁸⁷⁹

Domanski geht in einem Aufsatz⁸⁸⁰ dem „ethischen Praktizismus“ im Mittelalter nach. Er definiert dabei den in der polnischen Fachliteratur aufgekommenen Terminus *technicus* wie folgt:

Unter dem Namen „ethischer Praktizismus“ verstehe ich eine bestimmte Art und Weise, die Philosophie zu begreifen. Nach dieser Begreifungsweise ist die Philosophie nicht nur ein bloßes Wissen von den wichtigsten und endgültigen Dingen, sondern auch eine besondere, ethisch bestimmte Lebensweise, die nicht etwa automatisch jenes Wissen begleitet, sondern

⁸⁷⁷ Vgl. z. B. A. Gramsci, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt/M. 1967, aber auch die Arbeiten zur ‚Konsumenten‘-Praxis von Michel de Certeau und Pierre Bourdieu.

⁸⁷⁸ So ist es nicht unwahrscheinlich, daß über die marxistisch geprägten Diskussionen der 1970er Jahre sowohl in Frankreich als auch z. B. in Polen ein Einfluß auf die historischen Disziplinen bemerkbar ist, etwa bei den unten behandelten Autoren Foucault, Hadot und Domanski.

⁸⁷⁹ J. Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre*, Paris–Fribourg 1996. Die dargestellte Paraphrase Hadotscher Thesen orientiert sich an der Einleitung dieses Bandes (von P. Hadot), ebd., vii f.

⁸⁸⁰ J. Domanski, „Ethischer Praktizismus als eine Kategorie zum Beschreiben des Bewußtseins der Philosophen im ausgehenden Mittelalter“, *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, hrsg. v. A. Zimmermann, Berlin–New York 1979 (= *Miscellanea Mediaevalia*; 12/1), 298–313.

von Philosophen mit Mühe und Fleiß herausgearbeitet werden muß. Sie setzt konsequent die eigenartigen, nicht nur intellektuellen, sondern auch psychisch-ethischen bzw. charakterologischen Eigenschaften des Philosophen voraus, die insgesamt eine „philosophische Persönlichkeit“ bilden. Die beiden Bestandteile des praktizistischen Philosophiebegriffs – eine „Theoria“, die sich im Wissen von der endgültigen Wirklichkeit, und eine „Praxis“, die sich im besonderen ethischen Sich-Verhalten vollzieht – sind einander untrennbar und bilden insgesamt eine stufenartige Struktur, in der das Ethisch-Praktische meistens als eine Konsequenz und Vollendung des Intellektuell-Theoretischen aufgefaßt wird.⁸⁸¹

Domanskis Sicht der Philosophie zeigt weite Übereinstimmungen mit den im inhaltlichen Teil dieser Arbeit gesammelten Aspekten von Tugendübung und Introspektion. Bertholds Predigten weisen darauf hin, daß die „endgültigen Dinge“ allen Christen bekannt seien, sie hätten Kenntnis vom Kern des Heilsgeschehens – im Gegensatz zu den Juden, die nur an der Nußschale nagen würden. Gleichzeitig weist der Prediger darauf hin, daß die theoretische Erkenntnis des scholastischen Buchgelehrten allein noch keinen Vorteil darstelle, sie müsse auch praktiziert und umgesetzt werden. David wie Berthold und auch der ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ sprechen davon, daß äußerliches Betragen allein nicht hinreiche, sondern daß innerer und äußerer Habitus in Übereinstimmung gebracht werden müssten. Darüber hinaus wird immer betont, daß Mühe und Fleiß notwendig seien, das tugendhafte Leben zu praktizieren. Auch die „stufenartige Struktur“, von der Domanski spricht, korrespondiert mit der Unterscheidung von *gradus* und *status* aus Kapitel 3.

Man macht es sich gewiß zu einfach, wenn man Praxis und Theorie einfach gegenüberstellt und noch dazu an Personen festmacht wie Platon und Aristoteles oder Bonaventura und Thomas, – Domanski differenziert hier ebenfalls. Das antike praktische Element der Philosophie war sowohl im Platonismus präsent wie auch in der vom lateinischen Berthold rezipierten aristotelischen Ethik⁸⁸², als deren Zweck das „Gut-werden“ bestimmt wird. Es liegen immer Mischungen vor; dennoch sind im Zuge der Theoretisierung innerhalb der Scholastik des 13. Jahrhunderts praktisch-ethische Aspekte verdrängt worden, die von franziskanischen Autoren, etwa Johannes von Wales und Wilhelm von Ockham, von Francesco Petrarca („*meliorem fieri*“), Pico della Mirandola, Giovanni Boccaccio und von den moralisch-

⁸⁸¹ J. Domanski, *Ethischer Praktizismus*, 298 u. Anm. 1.

⁸⁸² „Vor allem aber scheint er [Berthold von Regensburg] an der *Nikomachischen Ethik* interessiert gewesen zu sein, denn Zitate daraus tauchen wiederholt auf: z. B. *iustitia idem est quod virtus, ut dicit Philosophus V Ethicorum* (*Rust. de sanctis* [Leipzig UB 498] 88v, und *Serm. Frib.* 150vb), *bonum est quod desideratur ab omnibus* (*Serm. Frib.* I 48va und II 172ra); weitere Zitate in *Serm. spec.* [Leipzig UB 496] 78vc und *Rust. de sanctis* [Leipzig UB 498] 165r.“ Sturlese, *Deutsche Philosophie im Mittelalter*, 318.

reformatatorischen Strömungen des 14. und 15. Jahrhunderts (moderne Devoten) aufgegriffen werden.⁸⁸³ Auch bei der Thomas von Kempen zugeschriebenen *Imitatio Christi* haben wir das Problem – wie bei der hier untersuchten volkssprachlichen Literatur aus Franziskanerkreisen –, daß der Philosophiebegriff als solcher nicht oder nur äußerst selten verwendet wird. Gleichwohl konnten diese Texte von Zeitgenossen als philosophisch bedeutsam rezipiert werden.⁸⁸⁴

Obwohl der Kreis der *Devotio moderna*, insbesondere Gerhard Zerbolt von Zutphen, ein sehr differenziertes geistliches Übungsprogramm entwickelte und nicht zuletzt über eine umfangreiche Bibliothek verfügte, lassen sich hier direkte Parallelen zum Verständnis geistlicher Übung des Franziskanerkreises nachweisen:

„Greif zur Lektüre zu deinem Nutzen, und zwar so, daß sie dich immer zum Aufstieg ermahnt, zum Fortschritt [*ad proficientum*, vgl. David von Augsburg, D. M.] anspornt, damit alles, was du liest, dir zu einem höheren Grad der Reinheit und Liebe verhilft ... Denn die Lektüre muß, wie jemand einmal gesagt hat, für einen christlichen Philosophen Ansporn sein [*christiano philosopho lectio admonitio debet esse*], nicht Hauptbeschäftigung ... Daher muß du dich vor allem der Lektüre jener Schriften widmen, die deinen Affekt zum geistlichen Fortschritt und Aufstieg entflammen, und nicht solchen, die mit schwierigen und entlegenen Fragen den Intellekt schärfen und die Wißbegierde anregen, wie es Stoffe für Disputationen sind ...“⁸⁸⁵

Gerhard Zerbolt, der in seinem Lektüerverständnis auf ähnliche Quellen wie David aufbaut (u. a. Augustinus, Wilhelm von St. Thierry, Hugo von St. Viktor⁸⁸⁶) und sicher auch das lateinische Traktatwerk Davids kannte, spricht von geistlichem Fortschritt eines christlichen Philosophen und lehnt zugleich, wie der Augsburger und Regensburger Franziskanerkreis, spekulativ-philosophische Texte ab.

Auf die Differenz dieser lebenspraktischen Strömungen im Gegensatz zur antiken Philosophie muß in diesem Zusammenhang hingewiesen werden. Zwei wichtige Wandlungen machte die Integration griechisch-antiker Praktiken der Gewissensforschung in das christliche Paradigma mit: Zunächst haben christliche Übungen einen wesentlich anderen Charakter durch das Meditieren der Passion Christi, das Nachleben seines Lebens (*imitatio Christi*)⁸⁸⁷ und durch die Gebetspraktiken. Ferner

⁸⁸³ Vgl. J. Domanski, *Ethischer Praktizismus*, 303–306.

⁸⁸⁴ Der niederländische Humanist und Theologe Erasmus von Rotterdam sollte später gar Franz von Assisi als „philosophisch Lebenden“ in eine Reihe stellen mit antiken Philosophen und Christus. Vgl. J. Domanski, *Ethischer Praktizismus*, 312.

⁸⁸⁵ Gerhard Zerbolt, *De spiritualibus ascensionibus* c. 44; zitiert nach Staubach, *Text als Prozeß*, 256 f. u. Anm. 18.

⁸⁸⁶ Vgl. Staubach, *Text als Prozeß*, 256.

⁸⁸⁷ Vgl. hierzu: G. Steer, „Die Passion Christi bei den Bettelorden im 13. Jahrhundert. David von Augsburg, ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘, Hugo Ripelin von Straßburg, Meister Eckharts ‚Reden

wird Wissen in unterschiedlichem Umfang an weite Teile der Bevölkerung abgegeben.⁸⁸⁸

Zweitens waren für antike Philosophen, wie v. a. Étienne Gilson konstatiert, die Grenzen der Individualität durch Tugendübung und Introspektionspraktiken *zu durchbrechen*, während das Christentum den Individualitätsgedanken⁸⁸⁹ erst hervorgebracht habe.⁸⁹⁰

Sicher sind Elemente griechischer (stoischer) Philosophie etwa durch Origenes und Clemens von Alexandria in die christliche Lehre eingeflossen. Sicher sind in späterer Zeit immer wieder Reformklöster dafür verantwortlich, Elemente zu aktualisieren, die sich näher an Gedanken des ‚Ur-Christentums‘, näher an Praktiken der griechisch-antiken Philosophie orientieren, – so etwa nach den Benediktinern die Zisterzienser im 12., im 13. Jahrhundert die Franziskaner, in Folge noch Klöster wie Tegernsee und die modernen Devoten. Diese asketischen ‚Bewegungen‘ beziehen sich auch immer wieder auf ihre jeweiligen Vorgänger.⁸⁹¹

Diese Sachverhalte werfen in zweierlei Hinsicht ein anderes Licht auf die bisherige Forschung: Es wäre zu überlegen, ob die Rede von den ‚Renaissancen‘ im 11. bis 15. Jahrhundert sich auf die Entdeckung des *elitären, spekulierenden* Individuums beschränken sollte, oder ob nicht eher die ‚Wiedergeburten‘ von *lebenspraktischen Übungen* und ihren *Techniken* der Gewissenerforschung viel aufschlußreicher sind. Häufig wird auf der Suche nach Renaissancedenkern ein autonomer, ‚genialischer Autortypus‘ vorausgesetzt, der im 18. Jahrhundert geprägt wurde und in der mediävistischen Forschung und in den Altertumswissenschaften des 19. Jahrhunderts zum

der Unterweisung““, *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, hg. v. W. Haug u. B. Wachinger, Tübingen 1993 (= *Fortuna vitrea*; 12), 52–75.

⁸⁸⁸ Fr. Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“, *KSA* 5, 12, spricht in diesem Zusammenhang vom Christentum als „Platonismus für’s ‚Volk““. Tatsächlich kann man konstatieren, daß das Christentum in Europa deshalb so erfolgreich war, weil es diese antiken Lebenspraktiken *vermitteln* konnte. Das heißt, daß zur Popularisierung von Praktiken und Übungen, wie sich in allen Religionen herausstellte, die Einführung von Mediatoren (z. B. Christus, Maria, Engel und Heilige im Christentum) und eines Sanktionskatalogs (im Jenseits) erfolgsbestimmend für die Verbreitung war – nicht zuletzt auch im staatlichen Rahmen.

⁸⁸⁹ Es muß hervorgehoben werden, daß die Kloster- und Mönchspraktiken gleichwohl *den Willen* in bezug auf die Haupttugend Gehorsam gegenüber dem Prior, vor allem aber gegenüber Gott, aufzulösen intendieren.

⁸⁹⁰ Das Christentum hat den Individualitätsgedanken im Zuge seiner Bußlehre vielmehr *forciert*. Um die Schranken der Individualität in der Antike hin zur Polis zu durchbrechen, mußten bereits Konzepte von Individualität vorhanden sein.

⁸⁹¹ Von den deutschsprachigen Davidhandschriften stammen zwei aus Tegernsee und St. Emmeram in Regensburg. Zur Bedeutung dieser Klöster für die volkssprachliche Textproduktion im 15. Jahrhundert vgl. W. Williams-Krapp, „Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert“, *IASL* 20/1 1995, 1–15. Der lateinische David wurde stark bei den ‚modernen Devoten‘ rezipiert. Vgl. Cr. Smits OFM, „David van Augsburg en de Invloed van zijn ‚Profectus‘ op de Moderne Devotie“, *Collectanea Franciscana Neerlandica* 1927, 171–203.

Leitkonzept wurde. Der ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ fällt schon deshalb aus möglichen Untersuchungsrastern heraus, da er nicht mit einem Autornamen verknüpft werden kann. Anonyme Textkorpora in eine Geschichte des Denkens einzuordnen, mag für viele Forscher schon aus diesen Gründen schwerfallen, da Texte und Aussagen nicht an konkrete Subjekte anbindbar sind.

Erschwerend kommt im Zusammenhang mit der Renaissanceforschung hinzu, daß nach Differenzen und Brüchen gesucht wird, so konstatiert Walter Haug:

Die entscheidende Umakzentuierung im Strukturmuster der religiösen Erfahrung erfolgt im Zusammenhang jener fundamentalen Wende im abendländischen Denken, die sich im 12./13. Jahrhundert vollzieht. [...] Die bislang gültigen Korrelationen zwischen Innen und Außen, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Welt und Überwelt beginnen dabei brüchig zu werden.⁸⁹²

Schon aus Gattungsgründen ist garantiert, daß man anhand von Texten, die Gotteserfahrungen schildern, wie etwa Visions- und Vitenliteratur, stärkere Differenzerlebnisse, Elemente negativer Theologie und autobiographische Bekenntnisse erhält als in Texten, die der Instruktion dienen.

Daß Epochenbegriffe als Idealtypen, Konstrukte, auf bestimmte Zeiträume anwendbar, aber nicht mit diesen identisch sind, darauf hat bereits Cassirer im Anschluß an Max Weber hingewiesen.⁸⁹³ Insbesondere der Renaissancebegriff hat sich als schwer handhabbar erwiesen, da dieser auf Entwicklungen in der Kunst, auf politische Prozesse oder auf die Geschichte des Wissens gleichermaßen angewendet wurde und wird. So wurde in der Vergangenheit von einer ‚karolingischen Renaissance‘ gesprochen, und es war damit eine politische Reformbewegung gemeint. Es wurde auf eine ‚Renaissance des 12. Jahrhunderts‘ hingewiesen, jedoch mit der Einschränkung, daß es sich dabei um eine theologisch-monastische (wissensgeschichtliche) handelte. Weiter wurden unterschiedliche regionale Renaissancen ausgemacht in bezug auf Kunstgattungen (Literatur, bildende Kunst, Musik).⁸⁹⁴

Von diesen verschiedenen Strängen soll uns hier nur das Verhältnis von Individualität und Normativität und der Konstitution von Wissen in Volkssprache interessieren.

⁸⁹² W. Haug, „Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen: Vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell“, ders., *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Tübingen 1995, 501–530, hier S. 517.

⁸⁹³ Vgl. Kl. W. Hempfer, „Probleme traditioneller Bestimmungen des Renaissancebegriffs und die epistemologische ‚Wende‘“, ders. (Hg.), *Renaissance. Diskursstruktur und epistemologische Voraussetzung. Literatur–Philosophie–Bildende Kunst*, Stuttgart 1993, 9–39, S. 19 f.

⁸⁹⁴ Diese Differenziertheit des Renaissancebegriff sowie der Mythos dieses Begriffs sind prägnant dargestellt in der Studie von Peter Burke, *Die Renaissance*, Frankfurt/M. 1996, 17.

Im Zusammenhang mit den hier beschriebenen Praktiken und Wissenstechniken ist eine sehr viel größere Kontinuität von der Spätantike bis zur frühen Neuzeit auszumachen. Selbstverständlich sind es immer nur kleinere Bewegungen oder Gegenbewegungen, die auf theorieorientierte Wissensstrukturen mit praktizistischen Konzepten antworten. Wichtig ist hervorzuheben, daß die hier relevante Gruppe der Augsburger und Regensburger Franziskaner eine Anzahl von Praktiken in Volkssprache anbieten, die somit auch diskutierbar werden. Dies stellt eine Voraussetzung für eine Diskursstruktur dar, die in einer Epoche der Renaissance – im Übergang vom ‚Mittelalter‘ zur ‚Neuzeit‘ – nicht fehlen darf: die Ermöglichung einer Diskutierbarkeit von Inhalten, deren potentiell mögliche Überprüfung auf Kohärenz, deren mögliche Relativierbarkeit. In der Renaissance haben wir es mit einer ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ zu tun, mit einer zugleich stark normativ geprägten Kultur⁸⁹⁵, mit einer Zeit der „Übergänglichkeit“⁸⁹⁶.

Eine Literatur, wie die hier verhandelte, kann auch als (anonyme) philosophische ‚Bewegung‘ verstanden werden. Sie entsteht erstens im Rahmen des verstärkten Zulaufs aus dem Adel und aus Kaufmannsfamilien in die Bettelorden (Grundmann), zweitens unter gleichzeitigem verstärktem Ordnungsdruck von päpstlicher Seite, drittens treffen auf beiden Seiten gleichermaßen Endzeiterwartungen und Ökonomisierung des gesellschaftlichen Lebens aufeinander. Gleichzeitig ist in dieser volkssprachlichen Literatur ein Versuch der Gegensteuerung gegen eine Polarisierung von *imperium* und *sacerdotium* zu erkennen.

Ein Versuch, das spätmittelalterliche Verständnis von Philosophie auf Lebensführung hin zu öffnen, wirft darüber hinaus Licht auf die Fragestellung, ob Texte von Meister Eckhart, oder solche, die David von Augsburg zugeschrieben werden, nun dem ‚aszetisch-praktischen‘ Bereich oder dem ‚mystischen‘ angehören. Diese Trennung resultiert ebenfalls aus dem oben beschriebenen Sachverhalt, daß lange Zeit nur der spekulative Zweig samt seinem ‚philosophischen Gehalt‘ in der Forschung Beachtung gefunden hat. Eine solche Trennung läßt sich zumindest in der franziskanischen Literatur nicht erkennen.

⁸⁹⁵ Die These stammt von Huizinga, vgl. hierzu: W. Haug, „Francesco Petrarca – Nicolaus Cusanus – Thüring von Ringoltingen. Drei Probestücke zu einer Geschichte der Individualität im 14./15. Jahrhundert“, ders., *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Tübingen 1995, 332–361, 334.

⁸⁹⁶ Hempfer, Probleme traditioneller Bestimmungen des Renaissancebegriffs, 39.

6.3 Das Doppelgesicht normativer Literatur

Ausgehend von den Prämissen zum Autorbegriff, wie sie in der Einleitung genannt wurden, sowie mit Bezug auf das Philosophieverständnis von Hadot, Domanski und Foucault, sollen im folgenden die Ergebnisse weiter unter Bezugnahme auf Foucault und Bourdieu in theoretisch umfassendere Kontexte gestellt werden.

Sowohl das stärkere Bewußtsein für Individualität und Introspektion als auch die Genese der hier untersuchten volkssprachlichen Prosa sind Emanationen eines veränderten Kirchenbildes in Kombination mit dem Auftreten der Bettelorden und deren Schriftlichkeit. Dabei ist das Aufkommen franziskanischer Prosa nicht in erster Linie Ausdruck steigender ‚Volksfrömmigkeit‘ und stärkeren städtischen Selbstbewußtseins. Vielmehr dienen die verschiedenen Medien forcierterer Kontrolle über den Laienstand, der Bedürfnisse nach erbaulichen Texten artikulierte. Das stärkere Bewußtsein für Individualität ist, wie oben gezeigt, innerhalb der Scholastik und ihrer Gegenbewegungen vor allem in franziskanischen Kreisen möglich. Durch Betonung der lebenspraktischen Seite der Texte soll nicht ihr normativer Charakter verschwiegen werden. Die Franziskaner sind beides zugleich: normierende und der Normierung entgegenstehende Bewegung. Einerseits traten die Franziskaner des 13. Jahrhunderts als das Christentum erneuernde evangelisch-religiöse ‚Bewegung‘ auf, die sich um das Individuum sorgt; andererseits fungierte der Orden als Vertreter eines christlich-ethischen, päpstlichen Universalismus, der für das ‚abendländische‘ Denken folgenreich war. Beide Punkte schließen sich nicht aus, wenn man beachtet, daß hier ein joachimitisches Zeitverständnis (Angst) und das Konzept Innozenz‘ III. von der streitenden Kirche (Macht) aufeinandertreffen.

Michel Foucault hat dieses Problem in seiner Einleitung zu „Der Gebrauch der Lüste“ folgendermaßen ausgedrückt:

[...] wohl aber kann man annehmen, daß die Organisierung des Strafsystems [im Rahmen der christlichen Moral(en)] zu Beginn des 13. Jahrhunderts und seine Weiterentwicklung bis zum Vorabend der Reformation eine sehr starke Verrechtlichung – eine sehr starke „Kodifizierung“ im eigentlichen Sinn – der Moralerfahrung hervorgerufen haben: gegen sie haben viele spirituelle und asketische Bewegungen reagiert, die sich vor der Reformation entwickelt haben. [...] Diese zur „Ethik orientierten“ Moralen (die sich nicht unbedingt mit denen der asketischen Entsagung decken) sind im Christentum neben den „zum Code orientierten“ Moralen sehr wichtig gewesen: beide haben gelegentlich nebeneinander

existiert, gelegentlich hat es Rivalitäten und Konflikte gegeben, manchmal auch Mischungen.⁸⁹⁷

Das bei Foucault anklingende Paradoxon liegt in der hier untersuchten Literatur – als solche ‚Mischung‘ – vor. Der Orden der Franziskaner wandelt sich seit Mitte des 13. Jahrhunderts von einer asketischen Bewegung hin zu einer sich allmählich verfestigenden Ordensstruktur, die sich (hier zumindest) gemäßigt antischolastisch gibt und zugleich einen Moralkodex mittels Selbstpraktiken erzeugt, welcher auf eine Verstärkung der Introspektion und somit auf Individualisierung sowie auf eine Kodifizierung der Rechtspraxis hinweist, eine Utopie innerer Erlösung und inneren Friedens andeutet und parallel auf eine durch päpstliche Macht verstreute Normierung schließen läßt.⁸⁹⁸ Mit Blick auf das oben zur Philosophie Gesagte betont Foucault den Regelcharakter der christlichen Ethik (Moral):

Diese Ausarbeitung des eigenen Lebens als eines persönlichen Kunstwerks, auch wenn sie kollektiven Kanons folgte, war im Kern wohl eine moralische Erfahrung, ein Wille zur Moral in der Antike. Im Christentum mit seiner Religion des geschriebenen Worts, seiner Vorstellung von einem Willen Gottes und seinem Prinzip des Gehorsams nahm die Moral hingegen viel stärker die Form eines Regelkodex an (nur bestimmte Praktiken der Askese waren noch an die Ausübung einer persönlichen Freiheit gebunden).⁸⁹⁹

Praktische Askese und persönliche Freiheit werden auch im hier untersuchten Korpus von Texten hervorgehoben und zugleich in einen Regelkodex geleitet.

Sichtbar wird an dieser Stelle, daß das Individualitätskonzept in den Predigten Bertholds und den Traktaten Davids nicht ohne Voraussetzungen ist. Vielmehr zeigen die verschiedenen hier angesprochenen Textkorpora sehr deutlich, daß die hinter ihnen stehende Gesellschafts-, besser: Kirchengauffassung (*ecclesia*) Konzepte von Individualität und Innerlichkeit miterzeugt, von denen nicht erwartet werden muß, daß sie die Gesellschaft „widerspiegeln“. Vielmehr sind dies in der lateinischen Literatur angelegte Konzepte, die – und das ist der wesentliche Aspekt – in Volkssprache über-

⁸⁹⁷ M. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M. 1989 (= stw; 717), 42.

⁸⁹⁸ Eine ähnliche Mischung kann man auch bei Thomas von Aquin erkennen: Kurt Flasch weist darauf hin, daß in der *Summa theologiae, secunda pars*, ein reiches ethisches Panorama ausgebreitet wird: „Stoisches steht neben Platonischem, Aristotelisches neben Monastischem, Augustin neben Seneca. Doch es ist nicht ausgemacht, ob man diese diversen Ethiken gleichzeitig denken kann. Statt diesen Nachweis zu erbringen, sprechen die Bewunderer des Thomas von seinem ‚christlichen Humanismus‘. Doch dann verschweigt man, wie strikt Thomas alle menschlichen Werte in die theologische, zuletzt kirchlich-papalistische Zielsetzung eingespannt hat.“ Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 337.

⁸⁹⁹ M. Foucault, *Une esthétique de l’existence* (Gespräch m. Alessandro Fontana, 1984), 135 f. Zitiert nach W. Schmid, *Auf der Suche nach einer Philosophie der Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. 2000 (= stw; 1487), 37.

tragen wurden. Diese Konzepte wurden notwendig durch die Einbeziehung des Standes der *coniugati* in die Seelsorge durch das (gesprochene und) geschriebene Wort. Die Adressaten sind vor allem ‚problematische‘ Kreise des Adels sowie geistliche Gemeinschaften, auf die durch dieses Schrifttum Einfluß genommen werden sollte. Die Idee der Willensfreiheit erscheint so in fingierten Volkspredigten – sie dient zur moralischen Begründung der Bußleistung nicht nur als äußere Handlung, sondern zugleich als innere Haltung. Die Buße sorgt wiederum für ein potentielles Erreichen des Zieles einer *ecclesia triumphans*. Das Konzept der Willensfreiheit macht nicht nur in der Lesepredigt für Adlige Sinn, sondern war sicher auch einer der Inhalte tatsächlich gehaltener Predigten. Wie das Kirchenkonzept ein Konzept von Individualität mitgeneriert, generiert auch die Erwartung eines ‚Zeitalters des Heiligen Geistes‘ den Druck einer weitere Teile der Gesellschaft erreichenden Anstrengung (*pugna spiritualis*), welche die Etablierung einer volkssprachlichen Erbauungs- und Rechtsliteratur nahelegt.

Wahrscheinlich sind es nicht allein diese Ängste, welche eine „Sorge um sich“ neu entfachen konnten. Zur Debatte steht hier auch die Kontrolle von Laiengemeinschaften. Am einflußreichsten war vielleicht der lateinische Traktat Davids, *De compositione*, der das früheste und zugleich umfangreichste Exerzitenwerk in lateinischer Sprache darstellt. Die Rezeption seines lateinischen Traktatwerkes in der *Devotio moderna* ist in der Vergangenheit als philosophiehistorisch bedeutsam hervorgehoben worden. Hier zeigt sich anhand der *Imitatio Christi*, was sich später etwa bei Petrarca und anderen Humanisten ausprägt: der Weg hin zu einer elitären Vereinzelung und Privatisierung in bezug auf Frömmigkeit, die sich gegen eine vorherrschende, ebenfalls elitäre, abstrakte Schulphilosophie der Spätscholastik absetzt. In den späteren, humanistischen Bewegungen macht sich ein ‚Rückzug ins Private‘ bemerkbar, den unsere hier behandelte Literatur nicht zeitigt, dem diese sich geradezu entgegenstellt. Die oberdeutschen Franziskaner möchten Erkenntnis und Tugendhaftigkeit in eine ‚gesellschaftliche‘ Perspektive setzen, die einen kirchlichen Zusammenhalt gewährleistet. Dem Rückzug ins ‚Private‘ wollten die Minoriten angesichts der Entwicklungen der von ihnen betreuten klosterähnlichen halbgeistlichen Gemeinschaften gerade entgegenwirken.

Nur auszugsweise wurde das lateinische Werk Davids von Augsburg ins Deutsche übertragen, nur sehr eingeschränkt weitergegeben an adliges, allenfalls großbürgerliches, häufig weibliches Publikum. Der Grund für die starke inhaltliche Auswahl und

Bearbeitung liegt darin, daß die Adressaten kontrolliert mit geistlicher Literatur versorgt werden sollten.

Dennoch muß auch darauf hingewiesen werden, daß sich in den volkssprachlichen Bearbeitungen der lateinischen, monastischen Literatur ‚Widerständiges‘ einschreibt: etwa die konstatierte Vervielfältigung gewisser Metaphern und Aspekte. Die Verwischung differenzierterer Aspekte und Aufhebungen von Stufen der klösterlichen Ausbildung lassen darauf schließen, daß die Funktion der volkssprachlichen Traktate und des ‚Baumgartens‘ eine andere war, als die der lateinischsprachlichen Literatur, daß das Bedürfnis der Rezipienten dieser Literaturproduktion sich dort niederschlug: Sie wollten einen direkteren, schnelleren Zugang zu tieferer Erkenntnis, während David dies in einen langen Prozeß klösterlichen Lebens gestellt hätte.

Die volkssprachliche Predigt mit ihren wenigen Überlieferungszeugen läßt darauf schließen, daß diese Gattung im Rahmen höfischer spiritueller Betreuung nicht gerade erfolgreich war. Die Heidelberger Handschrift von 1370, die Haupthandschrift der Berthold-*X-Predigten, liegt geradezu als repräsentatives Erinnerungswerk vor, dessen Illustration vergessen oder aufgegeben worden war, wie die leeren Stellen in den Handschriftenseiten vor jeder Predigt nahelegen. Die langatmigen chronikalischen Einleitungen der Rechtsbücher, die den Rechtstext in ein umfangreiches Tugendbuch für Herren und Richter umzugestalten versuchten, wurden in den Verkehrsfassungen nicht (‚Prosakaiserchronik‘) oder selten (‚Buch der Könige‘) übernommen. Die Integration verschiedener Gattungen (Predigt, Traktat, Rechtsbuch) in die Form des Tugendbuches, der Versuch, das Auseinanderdriften des Säkularen und Kirchlichen aufzuhalten, mußte einer Ausdifferenzierung Platz machen, die einherging mit der Erosion päpstlicher Macht im 14. und 15. Jahrhundert.

Die Erzeugung des Individualitätskonzepts im Zuge der Ekklesiologie Innozenz‘ konnte wohl nur einer parallel dazu stattfindenden Individualitätsverstärkung in der städtischen Selbstverwaltung und den Laienkreisen ‚hinterherhinken‘. Über eine solche gesellschaftliche Ausdifferenzierung städtischen Lebens kann und will die hier behandelte Literatur nur sehr eingeschränkt Auskunft geben. Die Gesellschaft, wie sie hier aufscheint, ist vor allem das beobachtete Gesellschaftsbild der Gruppe, die diese volkssprachliche Literatur produzierte – eine normativ-ideale Vorstellung von Gesellschaft, die eine gewisse Realität darstellte, aber nicht mit ‚der Wirklichkeit‘ zu verwechseln ist, also nicht mit der Ebene der Handlungen außerklerikaler Individuen.

Differenzieren sich – wenn schon eine gesellschaftliche Ausdifferenzierung als solche nicht darstellbar scheint – in der hier behandelten volkssprachlichen Schriftlichkeit Gattungen aus? In der Analyse der Textkorpora wurde der Eindruck bestätigt, daß hier Gattungsgrenzen verschwimmen. Der ‚Schwabenspiegel‘ versucht einer solchen Ausdifferenzierung eines Rechtsbereiches entgegenzuwirken, indem das schwäbische Rechtsbuch durch die chronikalischen Einleitungen, durch Bearbeitung und verschiedene Zusätze den Charakter eines Tugendbuches verstärken will und für diesen Zweck auch die Historie heranzieht. Die Gattungsgrenzen zwischen Predigt, Traktat und Rechtsbuch verschwimmen durch die wechselseitige Verwendung von Textpartikeln und Stilformen. Insbesondere in der Überlieferung des ‚Schwabenspiegels‘ in seinen tatsächlichen Verkehrsfassungen (i. d. R. ohne ‚Prosakaiserchronik‘ und selten mit dem ‚Königebuch‘) scheint sich dagegen die durch das gesamte Mittelalter hindurch feststellbare Verknüpfung von Recht und Historie aufzulösen.

Man kann hier – in Anlehnung an Luhmann – davon sprechen, daß eine Binnendifferenzierung des religiösen Systems stattfindet (in scharfer Abgrenzung von Ausdifferenzierung).⁹⁰⁰ Daß heißt, daß sich zunächst Teilmengen *innerhalb* einer Kirche genannten Metamenge herausbilden. Es bedeutet jedoch nicht, daß der ‚Mengenkreis‘ der Kirche in den folgenden Jahrhunderten einfach wie eine Seifenblase zerplatzt (‚Bruch‘ bei Foucault), sondern vielmehr bleiben die Subsysteme vorhanden.⁹⁰¹

Eine letzte Frage soll hier noch diskutiert werden: Welcher Einfluß kann den franziskanischen Prosatexten auf die Handlungen von einzelnen zugesprochen werden? Anhand unserer Quellen ist deutlich geworden, daß das Individuum in einem normativ-idealen Raum konstituiert wird durch ein Gesellschafts- bzw. Kirchenbild und die normativ empfohlenen Praktiken. Das bedeutet nicht, daß nicht auf der Ebene der ‚Wirklichkeit‘ – etwa tatsächliche Handlungen, Handlungen Rudolfs von Habsburg, Bertholds tatsächlich gehaltene Predigten, tatsächliche Betrugspraktiken – die Praktiken sich wandeln und auf einer realen geschichtlichen Ebene Änderungen bzw. Brüche hervorrufen würden. Dies war jedoch allein anhand der hier untersuchten Quellen, normativen Texten, nicht ablesbar.

⁹⁰⁰ Vgl. hierzu N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2000, Kap. 5: 187–225.

⁹⁰¹ Die Beobachtung einer Verstärkung von Individualität läßt auch die systemtheoretische Differenz von erleben–handeln anklingen: Eine Betonung von Willensfreiheit und Individualität zielt auf die Zurechnung von Handlungen zu konkreten Personen. Die volkssprachliche asketisch-mystische Literatur setzt eher auf das Erleben, wo David von Augsburg in seinem lateinischen Traktatwerk den Handlungsaspekt fokussiert. Vgl. allgemein zur Differenz von erleben und handeln: N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung, Bd. 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen–Köln 1981, 69.

Man könnte diesen Sachverhalt mit Bourdieu so ausdrücken, daß diese Texte, die in einer Situation der Handlungsentlastetheit und Muße (*scolè* oder *skholè*) entstanden sind, als normative Handlungsmodelle in die Adressaten hineinverlegt werden sollten. In einem erweiterten Schritt wurden diese Texte von heutigen Wissenschaftlern – ebenfalls in einer Scolè-Situation befangen – als bestimmende Modelle mittelalterlicher Praxis interpretiert. Daher haben wir es mit einem doppelten Subjekt-Objekt-Problem, mit einem doppelten „scholastischen Fehlschluß“ (*scholastic fallacy*)⁹⁰², zu tun. Über die spezifische Eigenlogik sozialer Alltagspraxis des Mittelalters können wir hier also kein Urteil abgeben, wohl aber über die Textpraktiken der hier schreibenden Franziskaner. Irritierend ist hierbei, daß die Theorie-Praxis-Differenz – mit einem Schwerpunkt auf Praxis, in Absetzung gegen die Scholastik – den hier besprochenen Texten inhärent ist. Innerhalb der Praxis wird zudem versucht, zwischen „innen“ und „außen“ zu vermitteln.

Nach Bourdieu ist der Habitus⁹⁰³ das Dispositionssystem sozialer Akteure, die Habitus-theorie die „Theorie des Erzeugungsmodus der Praxisformen“⁹⁰⁴. Der Habitus entscheidet, wie Akteure die gesellschaftliche Praxis wahrnehmen, erfahren, erkennen.⁹⁰⁵

Wenn man davon ausgeht, daß die volkssprachliche Prosa der Franziskaner in erster Linie im Betreuungszusammenhang an Fürstenhöfen steht sowie Rezipient(inn)en aus dem Patriziat anspricht, kann als idealer, solitärer Gewährsmann der heiliggesprochene König Ludwig IX. von Frankreich dienen. Seine Biographie legt nahe, daß die hier untersuchten Handlungsnormen bestimmend für das Weltbild eines, wenn auch äußerst herausgehobenen, Individuums sein konnten.⁹⁰⁶

⁹⁰² P. Bourdieu, „Über die ‚scholastische Ansicht‘“, G. Gebauer, Ch. Wulf (Hg.), *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*, Frankfurt/M. 1993, 341–356, hier: S. 347. Vgl. auch P. Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt/M. 1998, 203–218 (Die scholastische Sicht), hier S. 207.

⁹⁰³ Der Habitus ist als Begriff nicht anachronistisch, sondern ist, wie bereits gezeigt, für das 13. Jahrhundert nachweisbar. Bei Bonaventura ist etwa im Zusammenhang mit dem freien Willen von *habitus* die Rede. Habitus wird nicht nur als äußeres Gewand aufgefaßt, sondern auch als Anlage (Akzidenz) der menschlichen Seele, die durch Übung zugerüstet werden muß. Bei Bourdieu ist dies allerdings nur ein präterminierendes System dauerhafter Dispositionen. Jeder Akteur ist dadurch nicht automatisch präterminiert, der Habitus ist nur „ein Produktionsprinzip der Praktiken unter anderen“. P. Bourdieu, „Antworten auf einige Einwände“, K. Eder (Hg.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Frankfurt/M. 1989, 395–410, hier: S. 397. Vgl. ferner M. Schwingel, *Pierre Bourdieu zur Einführung*, Hamburg ²1998, 56–58.

⁹⁰⁴ P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1976, 164.

⁹⁰⁵ Vgl. M. Schwingel, *Pierre Bourdieu zur Einführung*, Hamburg ²1998, 54.

⁹⁰⁶ J. Le Goff, *Ludwig der Heilige*, 32 u. ö.

Hingewiesen werden muß insbesondere auf den Sachverhalt, daß die hier behandelten normativen Texte nur ein Moment unter vielen sein können, daß das weitere kulturelle, soziale Umfeld der entsprechenden Personen (externes, objektives, soziales Feld), über die wir nur beschränkte Informationen haben, eine große, vielfach bedeutendere Rolle innehaben.

Wenn also normative Literatur nur ein Moment unter vielen darstellt, und die mittelalterliche Welt in diesem Fall alles andere als widerspiegelt, so kann doch immerhin konstatiert werden, daß diese Literatur *ein* präterminierendes Moment unter vielen zur Einübung sozialen Sinns und Verhaltens einer gewissen (immer noch stark privilegierten) Schicht außerhalb des Klosters darstellte.

In einem Aufsatz von 1971 bringt Bourdieu das hier vorliegende Problem zur Sprache, „den Inhalt des mythischen Diskurses (und sogar seine Syntax) an die religiösen Interessen ihrer Produzenten, Verbreiter und Rezipienten rückzubinden, und noch grundlegender, das System der religiösen Glaubensinhalte und Praktiken als mehr oder weniger verklärten Ausdruck der Strategien unterschiedlicher *Gruppen von Spezialisten* zu konstruieren, die in Konkurrenz um das Monopol auf die Verwaltung der Heilsgüter und um die Klientel der unterschiedlichen, an ihren Diensten interessierten Klassen stehen.“⁹⁰⁷ Dies habe Max Weber maßgeblich vorangetrieben. Marx und Weber stimmten darin überein, so Bourdieu weiter, „daß Religion die Funktion der Wahrung sozialer Ordnung“ erfülle, indem sie für „Legitimierung“ der Macht der ‚Herrschenden‘ und zur ‚Domestizierung der Beherrschten‘“ beitrage. Dies sei „ein Mittel zur Vermeidung der vereinfachenden Alternative zwischen der absoluten Autonomie des mythischen oder religiösen Diskurses und der reduktionistischen Theorie, die daraus die direkte Widerspiegelung der sozialen Strukturen macht.“ Dies stellt auch ein Problem im Umgang mit normativer Literatur des Mittelalters dar. Weder kann diese allein in bezug auf Theologie noch allein auf strukturalistische, sozial- oder mentalitätengeschichtliche Lesarten reduziert werden. Bourdieu betont mit Blick auf Weber „die religiöse Arbeit, welche mit institutioneller und nicht-institutioneller Macht ausgestattete Produzenten und spezialisierte Wortführer verrichten, um mittels eines bestimmten Typs von Praxis oder Diskurs auf eine besondere Kategorie von Bedürfnissen zu antworten, die bestimmten sozialen Gruppen eigen

⁹⁰⁷ P. Bourdieu „Genese und Struktur des religiösen Feldes“, Ders., *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000 (Édition discours; 11), 39–110, hier S. 47. Im Französischen zuerst erschienen als: „Genèse et structure du champ religieux“, *Revue française de sociologie* 12/3 (1971), 295–334

sind.“⁹⁰⁸ Auf welche Weise steht diese religiöse Arbeit, etwa die Produktion volkssprachlicher Literatur, in einem Zusammenhang mit sozialen Strukturen? Bourdieu faßt dies so:

Nimmt man sowohl die Durkheimsche Hypothese von der gesellschaftlichen Genese der Denk-, Wahrnehmungs-, Beurteilungs- und Handlungsschemata als auch die Tatsache der gesellschaftlichen [sc.: der funktionalen] Teilung ernst, dann kommt man zwangsläufig zu der Hypothese, daß es eine Entsprechung zwischen den sozialen Strukturen (oder streng genommen den Machtstrukturen) und den mentalen Strukturen geben muß, eine Entsprechung, die sich mittels der Struktur der symbolischen Systeme, Sprache, Religion, Kunst etc., einstellt. Genauer gesagt trägt die Religion zur (verschleierte) Durchsetzung der Prinzipien der Strukturierung der Wahrnehmung und des Denkens der Welt, insbesondere der Sozialwelt in dem Maße bei, als sie ein System von Praktiken und Vorstellungen aufdrängt, dessen objektiv auf einem Prinzip der politischen Teilung beruhende Struktur als natürlich-übernatürliche Struktur des Kosmos daherkommt.⁹⁰⁹

In dieser Legitimations- und Stabilisierungsfunktion kann jedoch die volkssprachliche franziskanische wie auch andere religiöse Literatur nicht aufgehen. Bourdieu führt im folgenden weiter aus, wie er sich eine solche ‚Entsprechung‘ mentaler und sozialer Strukturen vorstellt. Er sieht (interkulturell) parallele Entwicklungen in dem „Aufkommen und der Entwicklung der Städte“ und ihrer fortschreitenden Arbeitsteilung sowie zweitens der „Herausbildung eines relativ autonomen religiösen Feldes und der Entwicklung eines Bedürfnisses nach ‚Ethisierung‘ und ‚Systematisierung‘ der religiösen Glaubensinhalte und Praktiken“⁹¹⁰. Dies habe insbesondere Max Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* gezeigt:

Die ‚Verinnerlichungen‘ und Rationalisierungen des Religiösen, [...] die Herausbildung vollends des Gefühls der ‚Sünde‘ und der Sehnsucht nach ‚Erlösung‘, sind daher regelmäßig erst mit einer gewissen Entwicklung gewerblicher Arbeit, meist direkt mit denjenigen der Städte, parallel gegangen. Nicht im Sinne einer eindeutigen Abhängigkeit: die Rationalisierung des Religiösen hat durchaus ihre Eigengesetzlichkeit, auf welche ökonomische Bedingungen nur als ‚Entwicklungswege‘ wirken [...].⁹¹¹

Diese Prozesse können nur als ein Nebeneinander zweier voneinander relativ unabhängiger Diskurse gesehen werden. Die Produzenten normativer Literatur sind grundsätzlich, mit einer entsprechenden Zeitverzögerung, in der Lage, mit ihren Instrumentarien auf Bedürfnisse außerhalb des Klosterraumes zu antworten, ohne daß

⁹⁰⁸ P. Bourdieu „Genese und Struktur des religiösen Feldes“, 47.

⁹⁰⁹ P. Bourdieu „Genese und Struktur des religiösen Feldes“, 48 f.

⁹¹⁰ P. Bourdieu „Genese und Struktur des religiösen Feldes“, 49.

⁹¹¹ P. Bourdieu „Genese und Struktur des religiösen Feldes“, 49.

diese ‚Antwort‘ in Einklang mit den Bedürfnissen der Rezipienten von Texten stehen muß. Verinnerlichungstendenzen stehen damit in einem Zusammenhang mit politischen und ökonomischen Wandel, stellen aber nur ein Angebot dar, welches nicht angenommen werden muß.

Das Desiderat bleibt, daß es an theoretischen Modellen fehlt, wie sich einzelne Diskurse oder funktionale Systeme (z. B. das Recht) aus dem religiös zentrierten Mittelalter ausdifferenzieren. Bei der hier behandelten Literatur handelt es sich um einen der ersten (und letzten nichtreformatorischen) Versuche, einen Komplex von Schriftkultur, der fast alle Bereiche des Lebens im 13. Jahrhundert umfaßt, religiös zu zentrieren – und vor allem das Auseinanderdriften von Gelehrtenkultur und Laienkultur aufzufangen, vor dem Hintergrund, daß gerade dies nicht der ‚streitenden Christenheit‘ angesichts eines drohenden Endgerichtes passieren dürfe.

Gehen die hier noch eng verschränkt vorliegenden Gattungen im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts eigene Wege? In der Klosterliteratur wächst ein Komplex von Literatur aus Laiengemeinschaften und Frauenklöstern, der eine Vielfalt eigener Formen und Inhalte generiert. Die schriftlich verbreiteten volkssprachlichen Berthold-Predigten scheinen sich dagegen kaum großer Beliebtheit erfreut zu haben. Die Rechtstexte verbreiten sich umfangreich, jedoch in der Regel ohne die chronikalischen Einleitungen und scheinen sich somit von der Intention eines religiösen Fundaments der Rechtssprechung zu entfernen. Zudem ergibt sich ein weiterer qualitativer Unterschied: Die hier untersuchte Literatur des 13. Jahrhunderts versucht mit ihrem Appellsystem die weltlich-politische Macht durch die religiöse zu festigen und auf sie einzuwirken. Möglicherweise ist dies ein Indikator dafür, daß sich zur Regierungszeit Rudolfs von Habsburg zwei kaum miteinander in Einklang zu bringende Diskurse im weltlichen und geistlichen Bereich gegenüberstanden.

Anhang A: Überlieferungsgeschichtliche Aspekte des Textkorpus

Das hier behandelte Korpus franziskanischer Texte muß dahingehend abgesichert werden, ob *früheste* Handschriftenzeugen überhaupt, wie von Schönbach und Ruh behauptet, ihren Ursprung im Augsburger Minoritenkonvent haben, und inwiefern sie aus Regensburg, anderen franziskanischen Niederlassungen oder gar anderen Orden stammen können. Daher konnten in diesem Anhang nicht alle Handschriften erwähnt und untersucht werden, sondern es werden im folgenden die für die Fragestellung wichtigen Handschriften berücksichtigt.

Für weite Teile der Überlieferung sind die Handschriftenzeugen untersucht worden: Dieter Richter⁹¹² sammelte die Zeugen für die deutsche Überlieferung Bertholds von Regensburg und teilte diese in verschiedene Überlieferungsgruppen (*X / *Y / *Z) und Redaktionen auf. Für die deutsche Überlieferung Davids von Augsburg ist dies durch Jellinegg⁹¹³, Stöckerl⁹¹⁴ und Schwab⁹¹⁵ geschehen, für den ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ durch Unger⁹¹⁶. Die sogenannte ‚Regensburger Klarissenregel‘ wurde durch Schönbach⁹¹⁷ und Brett-Evans⁹¹⁸ untersucht. Der ‚Schwabenspiegel‘-Komplex wurde v. a. durch Klebel⁹¹⁹ und Eckhardt⁹²⁰ erschlossen.

⁹¹² D. Richter, *Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg*, München 1969 (= MTU 21).

⁹¹³ B. Jellinegg, *David von Augsburg. Dessen deutsche Schriften auf ihre Echtheit untersucht und auf Grund der Handschriften verbessert*, XIX. und XX: Jahresbericht des k. k. Stiftgymnasiums der Benediktiner in St. Paul für das Schuljahr 1903/04 und 1904/05, St. Paul 1904 und 1905.

⁹¹⁴ P. D. Stöckerl, *Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden*. München 1914 (= Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München; 4).

⁹¹⁵ Sr. F. M. Schwab (IHM), *David of Augsburg's ‚Paternoster‘ and the Authenticity of his German Works*, München 1971 (= MTU 32).

⁹¹⁶ H. Unger, *Geistlicher Herzen Bavngart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts. Untersuchungen und Text*. München 1969 (= MTU 24).

⁹¹⁷ A. E. Schönbach, „Mittheilungen aus altdeutschen Handschriften X“, *WSB* 160, 6 (1908), 1–54.

⁹¹⁸ D. Brett-Evans, „*Diu regel der sanct Clara swestern orden*. Ein deutsches Prosadenkmal aus dem 13. Jahrhundert“, *Euphorion* 54 (1960), 135–169.

⁹¹⁹ E. Klebel, „Studien zu den Fassungen und Handschriften des Schwabenspiegels“, *MÖIG* 44 (1930), 129–264. Es handelt sich hierbei um Klebels Habilitationsschrift.

⁹²⁰ Vgl. die zahlreichen Vorworte und Aufsätze in den Editionen Eckhardts sowie die Artikel zu den Rechtsbüchern und chronikalischen Einleitungen im Verfasserlexikon. Eckhardts Opus ist gesammelt in der Bibliographie seines Sohnes: A. Eckhardt, *Werkverzeichnis Karl August Eckhardt*, Aalen 1979 (= Bibliotheca Rerum Historicarum, Studia 12, Werksverzeichnis). K. A. Eckhardts umfangreicher Nachlaß liegt bei der MGH in München (K 25–46). Vgl. auch den Nachruf von H. Krause, „Karl August Eckhardt“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 1:35 (1979), 1–16.

Bei der näheren Untersuchung allein der Handschriften ließe sich die These der Entstehung dieser Texte in Augsburger und Regensburger Franziskanerkreisen nur schwer festmachen, vielfach ist man auf textinterne Signale angewiesen.

Direkte Quellen aus dem Franziskanerkonvent in Augsburg sind nicht erhalten. Hier sind schon 1292 bei einem Brand die ersten Bestände vernichtet worden, dann im Zuge der Reformation weitere Kataloge und Bücher, der verbliebene Handschriftenbestand kam nach der Säkularisierung des Augsburger Konvents in die Stadtbibliothek Augsburg, schließlich 1806 zum größten Teil in die Bayerische Staatsbibliothek München.⁹²¹

Zunächst werde ich eine Einteilung der Handschriften meines Textkorpus‘ in zwei grobe Gruppen vornehmen. Gruppe (i) besteht aus ‚Klostertexten‘, die in engem Verbund in Regensburg und/oder Augsburg entstanden sind. Die Texte in Gruppe (ii) haben stärker weltlichen Charakter: Rechtstexte und Bertholds Lesepredigten der *X-Gruppe, im wesentlichen der erste Band der Pfeiffer/Strobl-Ausgabe. Die Rezeption beider Gattungen ist auch im weiteren Sinne im geistlichen Bereich natürlich nicht völlig auszuschließen: etwa der Weltklerus als Rezipienten des Kaiserrechts, adlige Frauen im Kloster als Rezipienten der Lesepredigten.

- i. Die ‚Klosterliteratur‘: In die Gruppe fallen volkssprachliche Traktate, die unter dem Namen David von Augsburg überliefert werden,⁹²² Bertholds ‚Klosterpredigten‘ (die *Z-Gruppe der deutschen Predigten Bertholds), die Teilsammlung Y^{II} der Berthold-Predigten sowie der ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘.⁹²³ Ferner fallen hierunter die verdeutschten Ordensregeln. Für die Texte dieser Gruppe ist die *Herkunft aus Augsburg nicht immer sicher*. Dennoch lassen sich hier frühe (ost-) schwäbische aber auch mittelbairische Handschriften finden, die auf das ausgehende 13. Jahrhundert zurückgehen. Für David von Augsburg (deutsch) und die Berthold-*Z-Gruppe ist die *Entstehung in Regensburg möglich*, wenn sich dies auch nicht zweifelsfrei belegen läßt. Ebenso unsicher, wengleich m. E. wahrscheinlich, ist, daß Bertholds (als ‚unauthentisch‘ gel-

⁹²¹ Vgl. Ruh, David von Augsburg und die Entstehung, 53 [74].

⁹²² Getrennt davon sind allerdings die David-Überlieferung von den ‚Staffeln des Gebetes‘ in der B-Fassung und die ‚Ave-Maria‘- und ‚Paternoster‘-Überlieferung, welche sowohl in der BvR-DvA-BgH-Gruppe als auch mit ‚Staffeln B‘ tradiert wurden. Zu den Ausnahmen ‚Staffeln B‘ und ‚Ave Maria‘ / ‚Paternoster‘ vgl. Anhang A.i.3.

⁹²³ Der ‚Baumgarten‘ zitiert übrigens vom deutschen Berthold nur die *Z-Gruppe, alle anderen Parallelen gehen aus lateinischen Predigten hervor.

tende) lateinische Religiosenpredigten⁹²⁴ Bertholds in Regensburg ihren Ursprung haben. Inhaltlich stehen sich die drei Textgruppen zumindest recht nahe.

- ii. Die zweite Gruppe ist aufgrund inhaltlicher Gründe *sicher in Augsburg* entstanden, es sind die Rechtstexte – ‚Deutschenspiegel‘ und ‚Schwabenspiegel‘ samt ihren chronikalischen Einleitungen – sowie die Berthold-Predigten der X^I- und Y^{II}-Teilsammlungen. Ich untersuche hier nur frühe schwäbische Zeugnisse der Rechtstexte, und auch diese sind bereits stark kompiliert und stellen kaum frühe Formen der Bearbeitungen oder gar Archetypen dar. Für die *X-Gruppe der deutschen Predigten Bertholds beginnt die Überlieferung der insgesamt vier Haupt-Handschriften erst im Jahre 1370 mit einer Handschrift in südrheinfränkischer Sprache (Heidelberg): Heidelberg cpg 24.

Zur Debatte stelle ich, ob nicht auch der David-Traktat ‚Offenbarung und Erlösung‘ dieser zweiten Gruppe zuzurechnen ist. ‚Offenbarung und Erlösung‘, durch seine Verwendung in ‚Baumgarten‘ und ‚Schwabenspiegel‘, ist neben Davids ‚Gebet 7‘ (und z.T. ‚Gebet 11‘), die aus einer Berthold-Predigt exzerpiert sind, eine der Verbindungsstellen der beiden ansonsten relativ unabhängigen, von mir als Gruppen (i) und (ii) bezeichneten Teilkorpora.

Abschließend möchte ich hier noch die möglichen Bearbeiter(gruppen) aufführen. Die mit Fragezeichen versehenen Texte sind nur schwer zu verorten und zu differenzieren. Die Aufteilung stellt nur meinen Eindruck dar, den ich anhand der Analysen von Handschriften und Editionen gewonnen habe.

Mögliche Augsburger Bearbeiter(gruppen):

1. ‚Deutschenspiegler‘?
2. Berthold Teilsammlung X^I, ‚Schwabenspiegel‘ und ‚Buch der Könige‘
(Bearbeitergruppe)
3. Berthold Teilsammlung Y^{II}
4. ‚Prosakaiserchronik‘
5. ‚Baumgarten‘-Bearbeiter, Teile der David-Traktate?

⁹²⁴ P. de Alcantara Hoetzel, *Beati Fr. Bertholdi a Ratisbona Sermones ad Religiosos XX ex Erlangensi codice unacum Sermone in honorem S. Francisci e duobus codicibus Monacensibus*, Monachii [München] 1882.

6. David-Traktat ‚Offenbarung und Erlösung‘?

7. Augsburger Drittordensregel

Mögliche Regensburger Bearbeiter:

1. David ‚Spiegel der Tugend‘, ‚Sieben Vorregeln der Tugend‘ (David selbst?)

2. David-Traktat ‚Vier Fittiche‘?

3. Verschiedene David-Traktate

4. Berthold *Z-Gruppe?

Möglicherweise außerhalb von Regensburg/Augsburg entstanden:

1. Alle nicht erwähnten Predigtgruppen Bertholds und Traktate Davids

2. ‚Regensburger (Augsburger) Klarissenregel‘

A.i Die Handschriften aus dem sogenannten ‚Augsburger Franziskanerkreis‘

A.i.1 Davids von Augsburg deutsche Traktate, Berthold von Regensburg (*Z) und das ‚Baumgarten‘-Korpus

Ich möchte mit dem Kernbereich⁹²⁵ aus der Gruppe (i) beginnen, welche ich alle in der Abteilung für Handschriften und seltene Drucke der Bayerischen Staatsbibliothek München und/oder als Mikrofilm eingesehen habe.

Die Handschriften wurden unter ausgewählten, prägnanten Kriterien für Augsburger Schriftsprache um 1300 nach Scholz⁹²⁶ (Augsburger Urkunden), Lindgren⁹²⁷ (schwäbische Urkunden), Weinhold⁹²⁸ (bairische Sprache) und Boesch⁹²⁹ (alemannisch / schwäbisch) und weiteren Hilfsmitteln⁹³⁰ stichprobenartig untersucht. Hierzu muß eingeräumt werden, daß diese Arbeiten sich im allgemeinen auf die Urkundensprache beziehen und die Durchführung etwa der neuhochdeutschen Diphthongierung in Städten wie Augsburg ein im höchsten Maße unsicheres Kriterium darstellen.⁹³¹ Ferner ist die Sprache der Urkunden in Wortwahl und Stil eine andere als die der franziskanischen Prosa. Die Stadt Augsburg liegt direkt an der Grenze von alemannischem (schwäbischen) und (mittel-)bairischem Sprachraum. Hinzu kommt der Sachverhalt, daß Franziskaner durch ihre Mobilität eine Sprachuntersuchung ihrer Handschriften ohnehin nahezu unmöglich machen. Schon die Protagonisten dieser

⁹²⁵ Zur These der ‚Handschriften des Augsburger Franziskanerkreises‘ nach Ruh, vgl. V. Honemann, *Epistola*, 124, Anm. 96: Es handelt sich um die Handschriften cgm 5250/6c, cgm 6247, cgm 176, cgm 183, cgm 132, cgm 851, cgm 210 sowie die Drittordensregel (o. Sign.).

⁹²⁶ F. Scholz, *Geschichte der deutschen Schriftsprache in Augsburg bis zum Jahre 1374*, Berlin 1898 (= *Acta Germanica*; V/2).

⁹²⁷ K. B. Lindgren, *Die Ausbreitung der nhd. Diphthongierung bis 1500*, Helsinki 1961. (= *Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Sarja-Ser. B, Nide-Tom.* 123,2).

⁹²⁸ K. Weinhold, *Bairische Grammatik*, Berlin 1867.

⁹²⁹ B. Boesch, *Untersuchungen zur alemannischen Urkundensprache des 13. Jahrhunderts. Laut- und Formenlehre*, Bern 1946.

⁹³⁰ Fr. Kauffmann, *Geschichte der Schwäbischen Mundart im Mittelalter und in der Neuzeit*. Mit Textproben und einer Geschichte der Schriftsprache in Schwaben, Photomech. Nachdr. der Ausg. Strassburg 1890, Berlin u. a. 1978; V. Michels, *Mittelhochdeutsche Grammatik*, hrsg. v. H. Stopp, Heidelberg ⁵1979 (= *Germanische Bibliothek. Neue Folge, 1: Grammatiken*); O. Mausser, *Mittelhochdeutsche Grammatik auf vergleichender Grundlage*. Mit besonderer Berücksichtigung des Althochdeutschen, Urgermanischen, Urwestgermanischen, Urindogermanischen und der Mundarten, Nachdr. der Ausg. 1933, Wiesbaden 1972.

⁹³¹ Hierzu Honemann, *Epistola*, 134: „Da die nhd. Diphthongierung recht einschneidende Änderungen im Schriftbild hervorbringt, könnte man annehmen, daß Urkundenschreiber bezüglich der Durchführung dieser Erscheinung konsequenter verfahren als die Produzenten literarischer Handschriften, die ja zudem eine in diesem Punkt genau abgeschriebene Vorlage haben könnten. Weiter ist natürlich zu bedenken, daß Lindgrens Zahlen statistisch ermittelte Durchschnittswerte sind, von denen die Realität der einzelnen Handschrift bzw. des einzelnen Schreibers stark abweichen kann [...].“

Literatur führen diesen Ansatz ad absurdum. Gesetzt den Fall, sie hätten diese volkssprachliche Literatur verfaßt, was hier nicht behauptet wird, hätte der Regensburger Berthold in Augsburg bairisch, der Augsburger David in Regensburg ostschwäbisch geschrieben.

Ferner ist beispielsweise fraglich, ob die Tatsache, daß Vokale und Umlaute etc. in Grammatiken, etwa von Scholz, ‚belegt‘ sind, ein hinreichendes Kriterium dafür darstellen, daß die Handschriften aus Augsburg stammen. Vielfach finden sich ähnliche ‚Belege‘ auch in bairischen Grammatiken. Es ist daher sinnvoll, sich um die Kriterien zu bemühen, welche ostschwäbische (Augsburger) Sprachformen von mittelbairischen (Regensburger) unterscheiden lassen. Diese sind in der folgenden Tabelle aufgeführt.

Kriterien	Literatur, wie Anm. 925–930, zitiert mit Autor und Seitenzahl
------------------	--

Neuhochdeutsche Diphthonge sowie besondere diphthongierte Schreibungen

î / ei (ai)	4% <i>ei-</i> vs. 96% <i>î-</i> Schreibungen um 1290 in Augsburg (Lindgren, 19; Scholz, 114–117, 120 f.); 2% <i>ei-</i> Schreibung in schwäbischen Urkunden um 1300 (Lindgren, 16). In Augsburg verhältnismäßig oft <i>ai-</i> statt <i>ei-</i> Schreibung (Scholz, 172–175).
û / au	Augsburger Urkunden 52 % <i>au-</i> Schreibung (Lindgren, 19; Scholz, 159–170) schwäbische Urkunden 1,3 % <i>au-</i> Schreibung (nach Unger, 76; Lindgren, 19).
iu / ew/eu	2–5 % <i>iu-</i> Schreibung in schwäbischen Urkunden (Lindgren, 16, 19; Scholz, 186)
-liche/r -lichen	Überwiegende Adverbialbildung in Augsburg bis Mitte 14. Jahrhundert. (Scholz, 256; Boesch, 190, Michels § 182)
-leich	Diese bairische Form fehlt in Augsburger Mundart (Unger, 76)
â→au	Schwäbisch diphthongierte Schreibung (Kauffmann, 61, Anm. 5; vgl. hierzu aber Scholz, 85, Anm. 3), im ausgehenden 13. Jahrhundert selten, ab 1301/02 belegt, häufiger ab 30er Jahren des 14. Jahrhunderts

Vokale

ie für ê	<i>e-</i> Laute in <i>ie</i> zu brechen im alemannischen stärker als im bairischen (Weinhold, 121)
e-Apokope (bair.)	<i>e-</i> Apokope (Lindgren, Apokope 178) für mittelbairisch typisch (Mausser, Mhd. Gr., 53 f.). Regensburg: starker Schwund von Endsilbenvokalen, Synkope, Apokope (Wredes Gesetz)
ô→ö	Schwäbische Diphthongierung (Moser, § 78,3), auch bei Unger im BgH, 76, nach Scholz, 137 f., in Ausnahmen
ou für au	Westschwäbisch und alemannisch (Boesch, 116, Moser, § 79,2), in Augsburg hauptsächlich <i>au/av/aw</i> (Honemann, 130)

ei für ae	Schwäbische Besonderheit, Michels, § 95 (<i>ae</i> als Umlaut von <i>â</i>)
uo ↔ uoe	Schwankungen zwischen <i>uo</i> und <i>ue</i> typisch für Augsburger Raum (Scholz, 196).
ou (Uml. öu) → aeu, aev, ev	Seit 1276 belegt (Scholz 184 f.); <i>ei</i> → <i>ai</i> -/ <i>ae</i> -/ <i>aei</i> - („ <i>haeilig</i> “) – geläufig in Augsburg (Scholz, 175, 177).

Konsonanten

Auslaut-p	Überwiegend in Augsburger Urkunden (Scholz, 206 f.).
ph statt pf	in Augsburg 13. u. 14. nur ph (Scholz, 208–210)

cgm 6247 [L]

Kurz nach 1300, Perg. 4⁰, Schriftspiegel ca. 10 x 13,5 cm (Einband 18 x 13,5 cm), fol. 227, Blattverluste je 2 Bl. zwischen Bl. 86/87 und 193/194, gotische Buchschrift um 1300, Bl. 226r–227v zweite Hand, mögl. Anfang 14. Jahrhundert.?, spärliche Rubrizierung, rote meist zweizeilige Initialen (z. T. mit braunen Fratzen ausgefüllt).⁹³² Der sprachliche Befund weist ins Ostschwäbische, wahrscheinlich nach Augsburg. Eine detaillierte Sprachanalyse bietet Unger 73–78, cgm 6247 ist die Leithandschrift von Ungers ‚Baumgarten‘-Edition sowie für die sog. ‚Klosterpredigten‘ Bertholds (*Z-Gruppe der deutschen Predigten). Die ‚Baumgarten‘-Kapitel enthalten Davids Gebete 2 und 5, einen Auszug aus ‚Erkenntnis‘ sowie ‚Sieben Vorregeln‘.

Bei dieser Handschrift, die wohl am direktesten auf eine Entstehung in oder um Augsburg schließen läßt, gibt es einen gravierenden Widerspruch, der anhand der ansonsten vorbildlichen Ausgabe Ungers nicht erkennbar ist. Unger hatte den Komplex der ‚Klosterpredigten‘ (cgm 6247, 204r–217v) nicht in ihre Edition aufgenommen, weil dieser bereits von Dieter Richter unter Berücksichtigung aller Textzeugen ediert wurde⁹³³.

Eine Stelle in den bertholdischen Klosterpredigten (*Z), die in den David- und ‚Baumgarten‘-Handschriften mitüberliefert werden, enthält bairische Wochentage – „*eritac*“ für Dienstag, in Augsburg lautet die Bezeichnung des Wochentages „*aftermantac*“.⁹³⁴ Weder bei Unger noch bei Richter wird dem Auftauchen des „*eritac*“ für Dienstag Beachtung geschenkt. Richter führt bei dieser wichtigen Stelle im Varian-

⁹³² Nach Unger, BgH, 73.

⁹³³ D. Richter, *Deutsche Predigten (Überlieferungsgruppe *Z)*, München 1968. (= Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters; 5). Im folgenden kurz zitiert als Richter, Z.

⁹³⁴ Nach Lexer, *Mhd. Handwörterbuch*, Bd. 1 (A–M), Sp. 25, ist der *aftermantac* der schwäbische Dienstag. Er stützt sich dabei u. a. auf schwäbische Urkunden von 1289 bis 1332 und Augsburger Chroniken. Vgl. auch H. Fischer, *Schwäbisches Wörterbuch*, 1. Bd. A. B. P., Tübingen 1904, Sp. 112, er zeigt die exakten Grenzen auf, in Augsburg ausschließlich „*Aftermontag*“.

tenapparat nichts an. In der Handschrift cgm 6247, 209r, Zl. 7–9, steht der „eritac“. Da die Handschrift sicher in oder um Augsburg entstanden ist, ist zumindest für die *Z-Gruppe der Predigten Bertholds fraglich, ob sie nicht auch in Bayern, möglicherweise Regensburg entstanden sein könnte.⁹³⁵

Auffällig ist auch, daß – von der Mitüberlieferung der *Z-Gruppe der deutschen Predigten abgesehen – der ‚Baumgarten‘ nicht aus den deutschen Predigten Bertholds zitiert, sondern die Stücke – wie aus dem Anmerkungen-Apparat bei Unger ersichtlich – selbständig auf die lateinischen Predigten Bertholds zurückgreifen. So übernimmt der ‚Baumgarten‘ die ‚Zehn Gnaden der Messe nicht als deutschen Traktat Bertholds, sondern übersetzt selbständig aus der lateinischen Vorlage (vgl. Kap. 5.1.5.1).

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Series nova 3587 [w]

Halbes Pergamentblatt (längsgeteilt), ursprünglich zweispaltig, jetzt nur noch eine Spalte pro Seite erhalten, 87–93 x 216 mm, 32 Zeilen pro Spalte, schwäbisch [um 1300]. Von F. Unterkircher 1953 aufgefunden. Inhalt: PS II, 274,8–31 = Z8, PS II, 682,12–16 [von nivn dingen div vns got verboten hat].⁹³⁶

„Daß das Halbblatt aus einer Handschrift des ‚Baumgarten‘ stammt, beweisen die Recensio und der Anschluß des Stückes ‚Von neun Dingen‘, das in den ‚Baumgarten‘-Handschriften cgm 6247 und cgm 210 auf Z 3–8 folgt.“⁹³⁷ Richter hält cgm 6247 für älter als das Wiener Fragment, das sich diesem eng anschließt.⁹³⁸

Text (Kürzungen aufgelöst, ohne Interpunktion):

[1r:] ...ten fo gedenche herre daz wil ich durch dich liden. fwenne [du] andem iuvngelften tage din marter gezeigelt daz ich etwaz hab her fur zebieten. wir fuln gegen got ze dem fvnften mal leben ingotlichem ernst fwaz wir got gelobt habn. daz wir daz leiften [.] ze dem andern mal fwenne w[i]r [verderbt] vber gen daz wir ruwen wan wir habn einen gvten got. ein vil gvt got ein gvten abte. fwer folte gelten drizich

⁹³⁵ Das frühe Fragment cgm 5250/ 6c, das Richter erstmals würdigt, bietet die entsprechende Predigt (Z 4) leider nicht. Die vermutlich kurze Zeit nach cgm 6247 entstandene Handschrift mit Klosterpredigten, cgm 176, enthält den ganzen Abschnitt mit dem Wochentag der entsprechenden Predigt ebenfalls nicht. Daß sich die Stelle mit den Wochentagen in dieser Handschrift nicht befindet, liegt darin begründet, daß cgm 176 einem anderen Zweig der *Z-Gruppe entstammt als die ‚Baumgarten‘-Handschriften. Siehe das Stemma bei Richter, Überlieferung, 156.

⁹³⁶ Beschreibung übernommen von Richter, Überlieferung, 152 (Datierung: Unger, Baumgarten, 22, Richter, Z, 28).

⁹³⁷ Richter, Überlieferung, 152.

⁹³⁸ Vgl. Richter, Überlieferung, 154, und Richter, Z, 28.

~~fvnde~~ tvfent march der im die liez diz an dri phennige. der wær gar vro [verbessert
 „vor“]. nv hat der menfch verdient mit einer totfvnde daz er nihtef brinne drizich
 tvfent iar auch halt immer ewichlichen vnd ger got niht anderz wan daz ez im læit fi
 vnd wil unf allez vergeben. er wil niht. daz dv dich offenlichen fchendeft er wil nivr
 daz dv ez dem briefter hæimlichen fageft infin ore. vnd wil dirf allez vergeben. Daz
 dritte daz wir gedenchen ob [er] [unleserlich] vnf ie chein liebe erbot vnd minne daz
 wir in hin wider [1v] minnen vnd daz wir in hin wider liep habn. ez ift ivver cheiner
 ir habt got vil gvtef getan. Ich geswige der winchelgabe die er enphahet fwenne iv an
 ivwerm hæimlichem gebet. fit mit got daz er ivch gefchaffen hat. daz er vnfer loft
 hat. daz er vnfer fpife ift worden. def chvnnen wir im vol danchen wær nivr ein
 menfch der ze dem himelrich folt fin chomen got der wolt den tot habn geliten e daz
 er in hiet lazzen verdorben vnd verlorn vnd da von f[o]l [verderbt] im ein iegelich
 menfch finer marter danchen alf ob er fi nivr durch in einen habn erliten. von nivn
 dingen div vnf got verbot[en] hat. So [got?] hat vnf allez daz gegeben daz er hat vf
 ertrich vnd indem himelrich an nivn dinch[.] nie chein menfch wart im fo liep næmer
 ev [?] einef er wolte inhimmelrich niemen driv fint def tievelf driv def næhften. driv
 horent got an. daz erft daz wir dem tievel fvln lazzen daz fint die fvnde. wan di vand
 er von erft...

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Series nova 3587, 1/2 fol. (r/v) und Zeilenangabe

Diphthonge

î: liden (r2), din (r3), drizich (r13, r19), fi (r23), fin (r27,v13), fpife (v9), himelrich
 (v12, v23), finer (v17), ertrich (v22)

iu: ivver (v6)

Es ließ sich keine nhd. Diphthongierung nachweisen.

-lichen: gotlichen (r7 f.), ewichlichen (r21), offenlichen (r25), hæimlichen (r27)

-leich (bair.) –

Vokale

ie für ê hiet (v15)

ou für au auch (r20)

Konsonanten

Auslaut-p liep (v2, v25)

ph statt pf phennige (r16)

Besondere Formen

læit (r23), hæimlichen (r27,v6), für Augsburg seit 1272 belegt: Scholz 172–8

Dieses Fragment ist aufgrund fehlender neuhochdeutscher Diphtongierung schwäbisch, die Adverbialbildung und besondere Formen lassen Augsburg als möglich erscheinen. Aufgrund der geringen Länge des Fragments ist dies jedoch nicht belegbar.

cgm 5250/6c [f]

Fragment-Doppelblatt, zweiseitig 270 x 184 mm, stark vergilbt und beschädigt, nicht koloriert, Initialen ausgelassen, Mundart schwäbisch, Ende 13. Jahrhundert. Fragmente von Z6 und Z7. I. J. 1885 aus dem Deckel von cgm 1118 (Handschrift des 15. Jahrhunderts), ehem. in Besitz Münchener Augustinereremiten, abgelöst.⁹³⁹

Text (Kürzungen aufgelöst, ohne Interpunktion):

[1ra:] funderliche gnade. Nu war vmb zeuget sich got niht als er ist daz vergelte got im selben wer mohte ein rohez fleisch gezzen vnd ein rohez plvt trinken. vnd wer mohte ein kindelin fin hovbet abe gebizzen oder finer [finiv?] hændel oder finiv fvzzel. wære halt daz der mensch fæhe die verwandelunge er solt sich nicht bewarn e daz er sich wider verwandelt in die oblat. [Zl. durchgeschrieben, neue Predigt (Z7); Initiale fehlt, wäre über 2 Zll. verlaufen]

[L]jeua in circuit etc. Ez fint driv dinch div vns irrent daz wir niht fur nemen. Daz erfte daz [1rb:] wir niht girde nach tvgenden haben. vns genvget des daz wir niht gar hochvertich fin aber daz wir vns selben versmæhen vnd daz vns niht vmære fi fwer vns verfmæhe vns genvget ob wir niht grozzer vngedulticheit haben. aber daz wir den minne erbitten di vns leide tvnt. des haben wir deheine hv̄t herre ich han mich selben fvr einen böfen mensch sich gelovbe mirz nein dv heltest du dich selben böfe dir wære ovch liep daz dich die andern fur böfe [he]ten. daz man [1va:] ir nimmer ein hertez wort zu gespræche. daz enwelle got daz man ez in schinphe tæte. daz litte fi etwenne wol. Nu merke einez bistv als trægtes geistes daz dv niht wilt fur nemen. hvte dich doch daz dv die andern iht ergerft. dv solt dich niht legen an den wek ze einem fteine. daz man sich iht vber dich ervalte. wellest du den wagen wek gen so irre di niht di den ftik gent. klaffe niht vor in. lache niht vor in. zvrne niht vor in. gelovbe mir daz die niht engel werdent di da zv vns [1vb:] koment. daz ist da von daz fi vns niht engel vindent. fwaz man zv dem spiegel habt. daz erchinet ouch in dem spigel. habt man petrum dar zv er wirt petrus dar inne. habt man ein tevbelin dar zv ez wirt ein tevbelin dar inne habt man einen wolf dar zv ez wirt ein wolf dar inne. Daz ander ist. Ez waren zwene man der eine hiez chvfi der ander hiez elimaz [di]

⁹³⁹ Nach Richter, Überlieferung, 151.

[unleserlich] folten ze not ze dem kvnge dauid. der eine hvp sich e vz e der ander vnd kom doch der ivngest e zv dem kvnge e der erft. also geschicht den [2ra:] di sich niht aleine hvten vor totlichen fvnden si hvten sich halt vor tægelichen fvnden vnd dar zv nach tvgenden ftent. die koment in einem iare ferrer vnd hoher. danne die sich nivv vor totfvnden hvtent in vil iaren. Daz ander daz vns irret daz wir vns vz giezzen vf vzzerv dinch mere danne wir folten. der mensch sol gehorfam sin er sol aber sin selbes niht vergezzen. als sand bernhart scribet. dem babest evgenio so alle levte teil an dir haben so folt ouch dv teil an dir selben haben [2rb:] Sant bernhart vnd sand gregorius die heten mer zetvne danne wir allefamt. vnd vergazzen doch ir selbes niht. Daz dritte daz vns ovch irret daz ist daz wir vns selben ze liep haben vnd daz wir vnser selber hvten als eines fidinen wurmelins. etliche sint di wellent niht liden daz man si strafe. vnd daz ist ein vil vbel zeichen vnd ein zeichen eines betrogen herzen. dv folt wizzen swer du bist daz dv nimmermer rechten trost enphahest. von got siper [fit(h)er] dv bist. die wile dv also bist. Swer gar verdor[2va:]ben wære in geiftlichem leben wolt er wider komen der folt driv dinch haben Daz erft ist girde nach tvgenden. brvder wa sol ich di nemen. so habe doch gervnge nach der girde als der wiffage da sprichet. herre min sele hat begert daz si begernde werde diner rechticheit alle zit. mache ein wirmelin gedenke an di fvnde vnd an dinen gebresten vnd an di gutæte vnser herren. daz fivr mach ze ivngest so groz werden daz daz hvs verbrinnen mak. Daz ander daz dv dich an nemest sterke des geiftes vnd swaz dir ze [2vb:] liden geschehe. daz dich des alles ze wenich dvnke. swaz dich bekorvng an stozze. den wider ftant. zwikke dich selben ginch vnder di lvte. Daz dritte ist div minne tv diner minne als man dem edeln bovme tvt. dem snidet man div vndern astelin elliv abe. swaz fleischliches vnd [ge...ordentes] [unleserlich] an diner minne si daz sneite allez abe. so wirt sin sele in got verwandelt als div wolle indi varwe vnd als daz ifen an dem fivre. daz was vnsern herren bet. do er ze der merter gie. Vater ich bit dich daz si ein dinch [...]

In 1ra findet sich die bairische e-Apokope „oblat“. Aufgrund der noch nicht eingesetzten nhd. Diphthongierung kann das Fragment durchaus als schwäbisch des ausgehenden 13. Jahrhunderts gelten, und somit ist es möglicherweise der früheste Zeuge dieser Predigten. Ob es sich um eine ‚Baumgarten‘-Handschrift (aus Augsburg?) handelte, ist nicht zu klären.

cgm 183

Perg. 93 Bll., 10,8 x 8,5 cm (8 x 6 cm), einspaltig, 17–18 Zll., gebunden in starrem Pergament, Dekkel: „David von Augsburg“ (neuere Hand). Nach Petzet⁹⁴⁰: westl. Mittelbair., 14. Jahrhundert., eher schwäbisch frühes 14. Jahrhundert (s.u.). Sehr kleine gotische Buchschrift, mit starken Größen- und Breitenschwankungen, auch Schriftstärke variiert (evtl. versch. Federn). Diese Schwankungen können auf das kleine Format zurückzuführen sein. Es ist aber auch denkbar daß mehrere Schreiberinnen (?) sich abwechselten. Kurze Zusammenfassungen am Rand, etwa alle zwei Seiten. An Lagenenden unten rechts Kustoden. Sehr viele Kürzungen.

Vier Lesezeichen (Kordel) in der Perforierung (Linierung). Die Stellen mit Lesezeichen sind: 1.) Spiegel der Tugend, „lern ovch zu deinen veinden nicht vint fin“ – ruowe und friden (13). 2.) Spiegel der Tugend, „Div tugent ift feltfæn vnder vnvölbrahten“ – Gottesminne (23) 3.) Vorregeln, Die vierte Regel (51); Am Rand Stichwörter bei 50r,v; 51r, 52v: Finger und „merck“; „sweig“ (53). 4.) 58v: „merche vnd behalt ditze wort (Finger) Alfo daz wazzer dem fiwer ... verlaZZenheit.“

cgm 183 (von mir untersucht: fol. 1r–18r sowie 35v–45v)

Diphthonge

î	125 (= 92,6 %)
ei (ai)	10 (= 7,4 %)
Pronomina	52 (96,3 %) / 2 (3,7 %)
û	12
au	0
iu	17
ew/eu	0

-liche/r	15
-lichen	31; ganzlichen (1v), vollechlichen, eigenlichen, unbescheidenlichen (4r)
-leich (bair.)	0

Vokale

e–Apokope (bair.) aht(e) (35v)	
ou für au	22, immer: öch
uo↔uoe	mve (35v, 2x 36r)

Konsonanten

Auslaut-p	lip (2x 4v), ze liep (4v), lip (7v), diep (8v), anderhalb (15v), liep (16v), [hat ihn] liep (36v), liep chofen (36v)
ph statt pf	fcharphiu (2x 7r), phutz (7r), opher (2x 44r)

Besondere Formen

oft f- für v-; allg. ô für ô , z. B. fôrm (westl. mbair. und ostschw.; Moser § 78,3; Scholz 137 f.); ö für öu; vo für ve/üe (Uml.); twalmen (twalen, 42v); iz für ez (es)

Diese Handschrift ist sicher nicht bairisch, sondern schwäbisch (mit bairischen Einflüssen) abgefaßt, unter Verwendung von Schreibungen, die auf Augsburg hinweisen. Jellinegg⁹⁴¹ hält diese Handschrift für besser als cgm 176. Wenn letztere ins 14. Jahrhundert hineinreicht und cgm 183 mit Jellinegg statt im 15. schon im 14. Jahrhundert angefertigt worden ist, und dieser Auffassung schließe ich mich an, ist diese Handschrift älter als der Hauptzeuge der David-Überlieferung cgm 176.

⁹⁴⁰ Petzet, *Handschriftenverzeichnis der Bayerischen Staatsbibliothek München* [Manuskript], 336.

⁹⁴¹ Jellinegg, *DvA I*, 6 und 9.

Dennoch ist die Handschrift cgm 176 aufgrund ihres größeren Umfangs aus inhaltlichen Gründen für die Untersuchungen im Rahmen dieser Arbeit vorzuziehen.

cgm 183 enthält die David-Traktate: ‚Spiegel der Tugend‘, ‚Sieben Vorregeln‘, ‚Kristi Leben‘, ‚Anschauung Gottes‘ und Gebet Nr. 6.

cgm 176 [E]

Perg. 292 Bl., 10,6 x 8,4 cm (7,5 x 6 cm), einspaltig, 13–15 Zll., einfache rote und blaue Initialen, keine Überschriften, wenige rote Zierstriche, im wesentlichen von einer Hand.⁹⁴² Prov.: St. Emmeram in Regensburg. saec.: um 1300 (Richter, Schwab), XIII./XIV. Jahrhundert. (Petzet), Mundart: ost-schwäb.? Starke Gebrauchsspuren. Wichtigster Textzeuge für dt. Traktate Davids von Augsburg, Bertholds Klosterpredigten Z1–8, einzelne *X- und *Y-Predigten.

Ruh urteilte: ‚Der Augsburger Ursprung [der Handschrift] läßt sich durch ihre Sprache bestimmen‘.⁹⁴³ Die Sprachzuweisung ist zweifelhaft. Einige Besonderheiten sprechen für bairische Einflüsse: vor allem eine für die Zeit um 1300 viel zu hohe Anzahl von ei-Diphthongen sowie bairische i-Zusätze.

Schwab⁹⁴⁴ übernimmt Ruhs Urteil, trotz verhältnismäßig hohem Aufkommen neuhochdeutscher Diphthonge: 250 *î* / 66 *ei* (*ai*). In Augsburg um 1300 dürften nur ca. 2–4 %⁹⁴⁵ nhd. Diphthonge erscheinen. Je weiter die Handschrift ins 14. Jahrhundert datiert wird, desto wahrscheinlicher wird Augsburg, aufgrund der in diesem Jahrhundert sich vollziehenden Diphthongierung. Es ist nicht auszuschließen, daß es sich um eine bairisch geprägte Handschrift mit einer (ost-)schwäbischen (Augsburgischen) Vorlage handeln kann.

Cgm 176 enthält neben weiteren, kleinen Stücken folgende David-Traktate: 9r–12r: Pr. Z 2 (Berthold-Klosterpredigt), 12v–34r: Zehn Gebete (Nr. 1–10), 34r–39v: ‚Anschauung Gottes‘, 39v–52v: ‚Erkenntnis der Wahrheit‘, 52v–56r Gebete (Nr. 11–12), 57v–63v: Pr. Z 1 (Berthold-Klosterpredigt), 63v–90r: Pr. Z 3–8 (BvR), 90r–104v: ‚Von der unergründlichen Fülle Gottes‘, 105r–122r: ‚Menschwerdung Christi‘, 122r–155r: ‚Spiegel der Tugend‘, 155r–170v: ‚Kristi Leben‘, 170v–205v: ‚Sieben Vorregeln‘, 206r–228r: ‚Sieben Staffeln des Gebetes‘, 228r–257r: Erklärung des Vaterunser, 257v–266r: Erklärung des Ave Maria, 280r–282r: ‚Über die fleischliche Minne‘.

⁹⁴² Nach Petzet, Hss. BSB, 317.

⁹⁴³ Ruh, David von Augsburg und die Entstehung, 56 [75/76], Anm. 32.

⁹⁴⁴ Vgl. Schwab, Paternoster, 51.

⁹⁴⁵ Siehe Lindgren, 19, Scholz 114, 117, 120 f.

cgm 176: 1r–41v von mir untersucht

nhd-Diphthonge

Nach Schwab, Paternoster, 51 f., welche die gesamte Handschrift untersucht und die Diphthonge gezählt hat:

î	250
ei (ai)	66 (19%)
davon Pronomina:	130 î vs. 0 ei
û	14
au	5
iu	17
ew/eu	5

ab hier nur für 1r–41v:

-liche/r	4
-lichen	16
-leich (bair.)	2

Vokale

ou für au durchgängig: ovch
uo ↔ uoe m̄ve (Mühe 25r); r̄we (27r), vnr̄we (36v), daz bedev̄tet (28v), ane m̄ve (37r)

Konsonanten

Auslaut-p leip (1v,2v), den lip (10v), ftoup (11r), lip (25r), aber: betrv̄vb, betrub (9v), gab (12v), lob (13v), lieb (22r)

Besondere Formen

Häufig typisch bairische i-Zusätze: eribe 229r, f̄vriht 230v, sorige, sorigen 241r, erweriben 263r, eriben 264v, dvr̄ich 248r, vorih̄t 248v

cgm 132

Perg. 86 Bll. beschrieben, 8 leer (4 zu Beginn), 11 x 8,1 cm (8 x 6 cm),⁹⁴⁶ frühes 14. Jahrhundert., Männerkloster⁹⁴⁷, Sprache westl- mittelbair.⁹⁴⁸ Textura (frühes 14. Jahrhundert.); entgegen Petzet würde ich zwei Hände annehmen, Schrift ändert die Breite etc. aber Lineatur ändert sich, II. Hand sicher 82v–85r. Viele schlechte Lesarten. Vier leere Blätter, alte Signatur Cod. germ. membr. Cat. p. 149, darunter in Bleistift „David de Aug. 38–82“ (mod. Hand, Seitenangabe ist falsch!), 1962 restauriert (Schließe etc.). Papier im hinteren Buchdeckel mit Wasserzeichen. Eingebundenes Blatt (Pergament) mit lat. Schriftproben (verkehrtherum).

Inc.: „Swern gern hiet ein gut leben. dem ift hie ein rat gegeben.“ Cgm 132 enthält verschiedene Gebete und David-Traktate, darunter 12v–16r: ‚Von der Anschauung Gottes‘, 16r–18r: Gebet Nr. 6, 30v–31av: ‚Traktat über die fleischliche Minne‘; 40v–58v: ‚Spiegel der Tugend‘, 58v–82v: ‚Sieben Vorregeln‘.

cgm 132, von mir untersucht: fol. 1r–18r, 40v–50v (Spiegel der Tugend), 58v–62v (7 Vorregeln)

nhd-Diphthonge

î	82
ei (ai)	97 (davon 12 ai)

⁹⁴⁶ Petzet, Hss. BSB, 240.

⁹⁴⁷ Unger, BgH, 25.

⁹⁴⁸ Ruh, Art. ‚David von Augsburg‘, ²VL, Bd. 2, 53.

Pronomina	î 47 / ei 18; alle di rainer creature fi fein (Korrektur) (6v)
û	0
au	6 (100%)
iu	13
ew/eu	30
-liche/r	unvertreglich (13v), vrolich (45v), tugentlich [bei Pfeiffer -lichen!] (58v)
-lichen	22
-leich (bair.)	sinev wort finiv werch fint allez tvgentlichen vnd doch fvnderleich (42r) 10 [leich (93r) Pfeiffer verbesserte in DMI: lihe (313,39)]

Vokale

ie für ê	hiet (1r)
e-Apokope (bair.)	ze seft (50v), tarand[e] (62v), bos geluft (62r), gedanch(e) (60r), boum[e] (59r)
i-Zusatz	zertlichisten (13v), vridlichiften (15r), voligen (62r)
ou für au	avch (15r, 48r), avh (59r)
ou (Uml. öu) → aeu, aev, ev:	auz vreude in vræude (!) furen (4r), frauden (17v), erfrævnt (59r), bedæytet (das bedeutet) (59v)

Konsonanten

ph statt pf	phade (1v), phat (4v), opher (62r)
-------------	------------------------------------

Besondere Formen

betrâven (betrieben) (48v), r̄we (49r), vnflavchlich (unslucllich) (58v)

cgm 210

[Bayern], Ende 14. Jahrhundert., Papier, 101 Bl., 31,5 x 21–21,5 (27–29,3 x 17,2–17,8) 1ra–94rb ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘, 95rb–97rb Servatiuslegende, 97rb–101v erbauliche Kurztexte und Gebete, Schreiber (1r–101r): Chunradus Mornhamär. Mundart mittelbairisch, Provenienz: Indersdorf 1647. Schreiber: 101ra; Kat. II, S. 41–44; E. R. Bernhard, *Eine bisher unveröffentlichte oberdeutsche Servatiuslegende. Edition und literarhistorische Einordnung*, Diss. München 1986.⁹⁴⁹

Geprägt durch cz-Schreibung für z/ts, sehr häufig -leich, sogar: pilleich (81r), e-Apokopen, daher sicher eine bairische Handschrift.

Berlin mgq 125

Papier, 101 Bll., spätes 14. Jahrhundert., elsäss., Prov. Daniel Sudermann; Kurf. Bibl. Diese Handschrift bietet als einzige den David-Traktat ‚Vier Fittige Geistlicher Betrachtung‘ (Pfeiffer Nr. IV) auf fol. 30ra–33vb u. 45ra–46va. Ferner enthält sie neben vielen anderen Stücken Davids Traktate ‚Anschauung‘, Gebet Nr. 6, ‚Sieben Vorregeln‘.

cgm 354

Papier, 4⁰, 227 Bl., Konvolut aus zwei Einzelhandschriften, die nach 1453 zusammengefügt wurden, Mundart, Teil II (Bl. 47r–227v): ostschwäbisch, drittes Viertel des 14. Jahrhunderts. 187 î / 127 ei(ai); 0 û / 18 au; 19 iu / 17 eu. Wasserzeichen weisen wie die Mundart auf Augsburg, Provenienz verm. Tegernsee (Bibliotheksvermerk von 1783) oder Benediktbeuren. In Teil II lassen sich acht Hände un-

⁹⁴⁹ Nach K. Schneider, *Bayerische Staatsbibliothek München. Die deutschen Pergament-Handschriften (cgm 201–350)*, Wiesbaden 1970, 41 f.

terscheiden. Die nicht vollständigen ‚Baumgarten‘-Kapitel sind über die Handschrift verteilt. Ferner u. a. eine Berthold-Bearbeitung (PS II, Anhang A, Stück II: S. 673,19–39), David von Augsburg (Paternoster, Gebete Nr. 1–3, 5, 8–11, ‚Anschauung‘ und ‚Erkenntnis‘ in Auszügen) und eine Reihe von Stücken, die auch cgm 176 überliefert.⁹⁵⁰

cgm 851

[Bayern] Papier, IX + 348 Bl., 14–14,4 x 9–9,5 (10,2–11 x 5,8–7), Provenienz: von der Münchener Bürgerin Margaretha Plumauerin 1488 dem Kloster Tegernsee gestiftet. [Anfang 15. Jahrhundert.] I. 1br–17v Seuse: Die 100 Betrachtungen aus dem Büchlein der ewigen Weisheit. Schreiberin: Englarin. Mundart: mittelbairisch. Schreiberin: 17v. Kat V, S. 633 f. [1402] II. 17v–342v Sammelhandschrift: Traktate zur Messe und Kommunion, u. a. von Marquard von Lindau, David von Augsburg (‚Spiegel der Tugend‘, ‚Sieben Vorregeln‘, ‚Kristi Leben‘, ‚Anschauung‘, Gebet Nr. 6. Mundart: mittelbairisch. Datum: 342v. Kat V, S. 633–638.⁹⁵¹) Nhd. Diphthongierung ist vollständig durchgeführt (auch bei den Pronomina). e-Apokope häufig, ebenso -leich.

Die ‚Betrachtungen und Gebete‘

Die ‚Gebete und Betrachtungen‘ gelten nach Schwab als unecht, Ruh möchte für Gebet 6 auf die Bezeichnung ‚davidisch‘ nicht verzichten. Im Rahmen meiner Untersuchungen habe ich ergänzend dazu festgestellt, daß Gebet 7 zum Teil und Gebet 11 komplett von Bertholds X¹-Predigt PS 7 abhängen. Da die Beziehungen zwischen den Handschriften aus dem Klosterbereich und den Berthold *X-Predigten (und der Gruppe der Rechtsliteratur) relativ spärlich sind, möchte ich die Parallelen auf der folgenden Seite (s. Tabelle) synoptisch darstellen.

Die isoliert überlieferten Stücke

Der Traktat ‚Vier Fittiche geistlicher Betrachtung‘ unterscheidet sich in bezug auf die Disposition von den anderen David-Traktaten, nicht aber, wenn man ihn allein sprachlich betrachtet, weshalb Schwab das Stück für ‚authentisch‘ hält.⁹⁵² Der Traktat ist nur in Berlin mgq 125 überliefert.

⁹⁵⁰ Vgl. Schwab, Paternoster, 17–34, 51–53. Unger, Baumgarten, 97–117.

⁹⁵¹ Nach K. Schneider, Die deutschen Pergamenthandschriften (cgm 691–867), Wiesbaden 1984, 633.

⁹⁵² S. Kritik des Authentizitätskriteriums in der Einleitung, Kap. 1.3.

Gebet Nr. 7 (Pfeiffer, Deutsche Mystiker I, S. 380–382)	Gebet Nr. 11 (Pfeiffer, Deutsche Mystiker I, S. 385)	PS 7, „Von den engelen“, I, 98 ff.
<p>Un daz er niht gevele als der engel von höhverte, sô diemüetigtest dû in mit einem horwigem sacke, den dû im angeleit hâst: daz ist der irdische lîp. (381,3-5)</p> <p>Wan ab er von des vîndes nîde ze den sünden wart verschütet (!), dô wart uns ze buoze gegeben arbeit unde arnuot, daz wir niht guotes haben noch verdienen mugen âne müe und âne arbeit. Dirre zweier gebresten wil dû uns ergetzen mit dir selben, lieber hêrre. Wan wir sîn under die engel gesetzt mit dem irdischen überrocke, sô hastû, der engele künic, den selben rok an dich geleit, daz wir sehende wurden, wie die höhen engel menschliche nature an dir êrent und anbetet, die sie an uns etwenne vermâhten. Wan wir aber den lîp mit müen unde mit arbeiten haben getragen, des wildû uns ergetzen dâ mite, daz dû uns ze der gemeinen urstende, der dû uns ein gewiszez urkünde gegeben hâst mit dîn selbes urstende, wilt den lîp wider geben mit grôzen êren: als er uns hie ein hârsenier gewesen ist swârer und vermâhter, daz er uns dort alsô werde ein hōhe êrenkleit unde ein kristallîn venster, durch daz wir dâ ...</p> <p>[Das Gebet ist im folgenden geprägt durch die davidische Begrifflichkeit]</p>	<p>Hêrre, dô dû den menschen geschüefe dô gæbe dû im ein irdische kleit an sich, einen horwigen sac, daz in der mante ze diemuot, daz im niht geschæhe als dem höchvertigen engel. Daz sich aber der mensch iht ze einem laster annæme, daz der edel geist in ein hōr gestōzen was, daz ist in den irdischen lîp, dô woltestû im die smæhe mit menigen êren erstaten. Ze dem êrsten, daz dû den geist dir selben dar an gefîchet hâst. Als dû ein hêrre bist in der grôzen werlt an allen steten, und allez daz geordenst unde rihstest und ûf haltest unde kûkkest unde zierest daz in der werlde ist, unde doch dâ bî in dir selben alsô unbestrieket unde ungemuet bist, als ob dû nie niht gedæhtest ze schaffen: alsô ist ouch diu sêle in der kleinen werlt, daz ist in ir lîbe, in allen liden gânzlich in ieglichem unde gît in allen hitze, leben, emphinden, rüeren, smecken, varwe, maht, und ist doch dâ bî alsô vrî in ir selben sô si sich ze andern dingen kêret, als ob si den lîp niht besorge. Dar zuo wil dû ir den lîp, der ir iezuo ist als ein horsac, wider geben ze der wûnneclîchen urstende liehter danne diu sunne, sneller danne der ougenblic, gevüeger danne der luft, ungeleidigter danne der sunneschîn: daz der lîp, der hie ist gewesen ein swârerer buozsac, daz ir der werde ein edel küniges kleit, des die heiligen liechten schōenen himelvürsten gezeme an ze sehene. Daz gîstû ir ze vorgåbe vor den liehten engeln, als dû sî hie ein teil genidert hâst mit dem irdischen lîbe. Der ir hie hât geholfen ir bürde tragen an den arbeiten, daz ist billich, daz si mit dem dort übervluz in vreuden teile. Die gesellen des ungemaches suln ouch gesellen sîn des trōstes unde der êren. Dar umbe minnet si ouch ir geverten durch die vrelîchen gemeine, die sie ensamt suln haben her nâch ze der gotlîchen wirtschaft an der gesihte.</p>	<p>Unde dar umbe daz sich der engel der grôzen schōnheit überhuob in übermüete sô gar sêre, dar umbe gap er dem menschen irdenischen lîp, daz er sich deste minre überhüebe in deheiner hōhvert, unde daz den menschen ermante der horwige irdenische sac, daz er dêmüetic wære unde daz im niht geschæhe von höhverte als dem höhvertigen engel. Unde dar umbe daz der geist in den irdenischen lîp gestōzen wart, daz sich der mensche niht ze laster an næme, daz diu edele sêle sô smæhelic wart gekleit mit dem irdennischen lîbe, dar umbe wolte der almechtige got den menschen ergetzen der selben smæhede mit manigen grôzen êren. Des êrsten: daz er die sêle im selben dar an gefîchet hete. Als er ein herre ist in der grôzen werlt gar an allen steten und allez daz ordinet und rihet und ûf habet und erqwicket unde zieret daz in der werlt ist, unde daz er doch dâ bî als unbekumbert ist und als gar âne müe ist, als ob er nie gedæhte ze schaffen unde ze machen: reht ze gefîcher wîse ist alsô ouch des menschen sêle in der kleinen werlt, daz ist in ir lîbe, und in allen glidern des lîbes ist diu sêle genzlich in ieglichem glide, unde sie gît ieglichem glide leben und empfinden unde begern unde rüerunge unde dôuwen unde varwe unde stimme unde maht, und ist doch bî dem allem samt diu sêle als frî swenne sie sich ze andern dingen kêret, als ob sie den lîp niht besorge. Dar zuo wil der almechtige got der sêle irn lîp widergeben, der ir iezuo ist ein halsberc unde berc ûf dem rücken unde der trüebe iezuo die sêle dunket unde swære und ungefüege und ungelenke und unbekêric und unbereit maniger sache (wan der lîp maniger dinge begert, daz der sêle wider ist und ir leit ist): den selben swæren lîp wil got der sêle widergeben an der jungsten urstende liehter danne der sunnenschîn, sneller danne der ougen blik unde vil gefüeger danne der luft, wan dâ mac sich niht für behüllen, er berüere alliu dinc. Ditz tuot allez unser herre der sêle ze einer ergetzunge der müe, der sie sich genietet hât hie ûf ertrîche mit dem irdenischem lîbe. Er wil ir ouch den unberâtenen lîp widergeben als volkomen, alsô daz im nihtes gebristet unde daz er iemer wunsches gewalt hât unde rîcheit âne arnuot unde jugent âne alter. Und alsô git ir unser herre den lîp wider in sô maniger wirdikeit, der ir dô hie was ein smæher böeser widerwertiger sac, daz ir der dâ wirt ein sô edelez küniges kleit, daz sîn die himelfürsten wol gezimet an ze sehene. Daz hât er ir gegeben ze vorgåbe vor den liechten engeln. Wan sie got genidert hât hie mit dem irdenischen lîbe: der ir hie ûf ertrîche die bürde half tragen an den arbeiten, daz ist billich, daz sie dort mit im den überfluz der freuden teile. Die dâ gesellen sîn an dem ungemache, die sint ouch billîche gesellen an dem gemache und an dem trōste. Dar umbe minnet er ir ietwederz daz ander als sînen geverten durch die frœlîche gemeinschaft, die sie mit einander haben suln her nâch ze der gōtlîchen wirtschaft der gōtlîchen angesiht. (98,18–99,29)</p>

Tab.: Synoptische Darstellung von Gebet Nr. 7, Nr. 11 und Predigt PS 7

‚Erkenntnis‘, ‚Fülle Gottes‘, Staffeln A‘, alle nur cgm 176, halte ich wegen der frühen zusammenhängenden Überlieferung für davidisch und werde sie daher im Rahmen dieser Arbeit inhaltlich mit untersuchen.

Dauids Traktat ‚Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechtes‘

Dieser Traktat ist in einer kurzen Fassung in cgm 176, 155r–170v, zu finden, in Pfeiffers Sammlung *Deutsche Mystiker I* als ‚Kristi Leben unser Vorbild‘, S. 341–348. Die längere Fassung ist in der *ZfdA* von Pfeiffer⁹⁵³ abgedruckt worden und geht auf eine Handschrift⁹⁵⁴ des 14. Jahrhunderts zurück. Stöckerl weist nach, daß die *ZfdA*-Fassung nicht nachträglich erweitert sein kann (und somit aus denselben franziskanischen Kreisen stammen wird), da einerseits die Eingangspassage in den ‚Schwabenspiegel‘-Prolog aufgenommen wurde, zweitens der ‚Baumgarten‘ Teile aus dem gesamten längeren Traktat verwendet. Es sind dies die Kapitel bei Unger: Cxv, Clj, Clviiij, Clix, Clx, Clxij⁹⁵⁵.

Ferner ist nach Preger dieser Traktat von Anselm von Canterbury (*Cur Deus homo?*) abhängig.⁹⁵⁶ Stöckerl weist elf Parallelen mit Dauids *De comp.* nach, betont aber auch die eigenständige Bearbeitung dieses Traktats, die somit weder auf die Abhängigkeit von Anselm noch auf eine solche von Dauids lateinischem Werk reduzierbar ist.⁹⁵⁷

Die Staffeln-B-Gruppe

Eine mit der lateinischen Fassung⁹⁵⁸ eng verwandte, kürzere Redaktion (A) der ‚Sieben Staffeln des Gebetes‘ findet sich in cgm 176, die B-Fassung ist ausführlicher und ist in sieben Handschriften überliefert, deren älteste ist Zürich, Zentralbibliothek C 76, Perg., 14.^{II} Jahrhundert, westl. Hochalemannisch, dort: 149va–158rb.⁹⁵⁹

⁹⁵³ F. Pfeiffer, ‚Bruder David von Augsburg‘, *ZfdA* 9 (1853), 8–55.

⁹⁵⁴ Stuttgart LB, ehem. königlich öffentliche Bibliothek Nürnberg, Brev. 4^o 88.

⁹⁵⁵ Letzteres Stück ist jedoch nach Unger, Baumgarten, 376, Anm. 1, eine Klitterung aus mehreren längeren Stücken DvAs. Vgl. Stöckerl, Br. DvA, 216.

⁹⁵⁶ Stöckerl, Br. DvA, 215.

⁹⁵⁷ Stöckerl, Br. DvA, 216.

⁹⁵⁸ Zur lateinischen Fassung vgl.: J. Heerinckx OFM, ‚Le ‚Septem gradus orationis‘ de David d’Augsburg‘, *Revue d’ascetique et de mystique* 14 (1933), 146–170.

⁹⁵⁹ Beschreibung bei Schwab. Nachweis für Augsburg bei Ruh, Staffeln, 1.

Schwab bezeichnet ‚Staffeln B‘ als authentisch, nicht aber ‚Staffeln A‘.⁹⁶⁰ Letztlich kann aber auch ‚Staffeln B‘ aus ‚Staffeln A‘ nachträglich erweitert sein.⁹⁶¹ Jedenfalls sprechen sowohl die stilistischen Kriterien wie auch die Überlieferung im alemannischen Raum dafür, daß dieser Traktat ebenso den Augsburger/Regensburger Franziskanerkreisen entstammen könnte.

Sonstiges

Natürlich fallen diverse kleinere Stücke, z. B. aus cgm 176, die nicht bertholdisch oder davidisch sind oder dem ‚Baumgarten‘-Korpus angehören, durch das Raster und werden nicht zur Untersuchung herangezogen. Hierzu müßten die kurzen Stücke überwiegend unspektakulären Inhalts zunächst ediert werden. Da die inhaltliche Analyse des ohnehin schon großen Korpus von Texten im Vordergrund stehen soll, wird auf diesen arbeitsreichen Schritt verzichtet. Weil diese inhaltlich nichts mit Berthold von Regensburg und nur wenig mit Davids von Augsburg lateinischen Schriften gemeinsam haben, fiel eine Zuschreibung der Stücke zu Franziskanerkreisen außerordentlich schwer. Viele ähnliche kürzere Stücke finden sich im ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘. Vgl. die Auflistung der Stücke bei Unger.

A.i.2 Die verdeutschten Ordensregeln

Die früheste Drittordensregel⁹⁶² in deutscher Sprache wird ebenfalls dem Augsburger Franziskanerkreis zugeschrieben. Ferner gibt es Bezüge zwischen der *Z-Gruppe der deutschen Predigten Bertholds⁹⁶³ und der Klarissenregel. Die beiden deutschen Regelübertragungen stehen jedoch nicht im Überlieferungszusammenhang mit den deutschen Predigten, Traktaten und Rechtstexten, weshalb sie hier in einem gesonderten Kapitel kurz zur Sprache kommen.

Die lateinische Klarissenregel wurde 1219 aufgestellt, sie kann unter Umständen schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verdeutschelt worden sein, die handschriftliche Überlieferung beginnt jedenfalls erst am Ende des 13. Jahrhunderts.

⁹⁶⁰ S. Einleitung, zur Aufgabe des Authentizitätskriteriums.

⁹⁶¹ Vgl. meine inhaltlichen Untersuchungen in Kap. 5.1.2.

⁹⁶² Vgl., wie schon eingangs in Anhang A erwähnt, zur These der ‚Handschriften des Augsburger Franziskanerkreises‘ nach Ruh, V. Honemann, Epistola, 124, Anm. 96.

⁹⁶³ Vgl. den Apparat zur Edition der *Z-Gruppe bei Richter, sowie mein Kap. 5.1.3.

Wenn es auch zu Beginn der Klarissenklöster mindestens sechs verschiedene Regeln gibt, die allesamt von der Kurie bestätigt wurden⁹⁶⁴, so scheint die Mehrheit der Klarissenklöster auf deutschsprachigem Gebiet der von Papst Urban IV. 1263 bestätigten Regel zu folgen, weswegen diese Nonnen auch häufig „Urbanistinnen“ genannt werden.⁹⁶⁵

Die früheste Übersetzung ist die Pergament-Handschrift aus dem Klarissen-Kloster zu Regensburg, die wohl nach der Gründung des Klosters 1286 um 1300 angefertigt worden war. Zuvor hießen diese Nonnen, die nach der Augustiner-Regel gelebt haben, „Reuerinnen“ von Regensburg.⁹⁶⁶

Von den wenigen *verlässlichen* Lebensstationen Bertholds von Regensburg und Davids von Augsburg betrifft eine die Visitation zweier adliger Frauenstifte von Ober- und Niedermünster (Regensburg) im Jahr 1246.⁹⁶⁷ Diese widerstanden verschiedenen Bemühungen, ihre ursprünglichen Privilegien und ihre modifizierte Benediktinerregel, nach der sie lebten, den päpstlichen Vorstellungen anzupassen. Ihre Lebensweise wurde auf ihr Gesuch hin am 21. April 1229 von Papst Gregor IX., am 27. Juli 1244 durch Erzbischof Eberhard von Salzburg und am 3. Dezember 1246 von dem päpstlichen Legat Philip von Ferrara bestätigt.⁹⁶⁸ Diese mehrfache Bestätigung dokumentiert die Problematik solcher Kongregationen in der Mitte des 13. Jahrhunderts. Im oberdeutschen Raum waren solche Gemeinschaften häufig. Dominikaner und Franziskaner waren Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts vielfach aufgerufen worden, diese Kongregationen zu kontrollieren. Von päpstlicher Seite war es erwünscht, diese in reguläre Orden unter Klarissen- und Dominikanerinnenregeln umzuwandeln.

⁹⁶⁴ Brett-Evans, *Diu regel*, 135.

⁹⁶⁵ Brett-Evans, *Diu regel*, 136.

⁹⁶⁶ Schönbach, *Mitteilungen* (1878), 39–43. B. Müller und V. Tschan, *Chronica*, Landshut 1964 (= *Alemania Franciscana Antiqua*; 12), 150 f., versuchten die Legende von der durch Berthold bekehrten Prostituierten Adelheit (im Anschluß an Wadding) mit der Gründung des Klarissenklosters in Regensburg zu verknüpfen. Ein Dokument bei Janner (*Geschichte der Bischöfe von Regensburg II*, Regensburg 1883, S. 375, Anm. 1), welches den Eintritt einer Adelheit bestätigt, beweist zugleich, daß bereits eine Schwesterngemeinschaft der Magdalenen außerhalb der Stadtmauer existierte. Vgl. Kaiser, *Sin and the vices*, 58 f. Grundmann schreibt (*Religiöse Bewegungen*, 320), daß der *Ordo sororum poenitentium beatae Mariae Magdaleneae*, der in Deutschland „die Reuerinnen“ genannt wurde, „hauptsächlich, aber keineswegs ausschließlich gefallene Mädchen“ umfaßte.

⁹⁶⁷ Vgl. die Quelle in PS I, XX, Nr. 1.

⁹⁶⁸ Vgl. Kaiser, *Sin and the vices*, 5–7. Quellen: Pfeiffer/Strobl, *PSI*, S. XX, Nr. 1; Böhmer (Hg.), *Regesta Imperii* (1198–1272), V/2, S. 1547, Nr. 10176. F. Janner, *Geschichte der Bischöfe von Regensburg II*, Regensburg 1883, 346 f., 419 f. A. Potthast (Hg.), *Regesta Pontificum Romanorum I.*, Berlin 1875, S. 720, Nr. 8378. J. Staber, *Kirchengeschichte des Bistums Regensburg*, Regensburg 1966, 47 f. K. H. Lang (Hg.), *Regesta sive Rerum Boicarum Autographa II.*, München 1823, 378.

Die fünfundzwanzig Blätter umfassende Klarissenregel ist indes kurz nach dem Zweiten Weltkrieg verschwunden, daher können wir sie nur in der Ausgabe von Anton E. Schönbach einsehen. Nach Brett-Evans war diese Handschrift in alemannischer Sprache in „bayerischer Umarbeitung“ abgefaßt. Er hält es für möglich, „daß ein bayerischer Schreiber (oder Schreiberin) eine alemannische, vielleicht genauer ostschwäbische Vorlage zu seiner Abschrift benützte“.⁹⁶⁹ Während Anton E. Schönbach (und mit ihm Kurt Ruh)⁹⁷⁰ die Entstehung im Augsburger Franziskanerkreis für sicher hält, können nach Brett-Evans genausogut „andere Städte mit franziskanischen Gründungen“ in Frage kommen, also „z. B. Heilbronn, Pfullingen und Ulm“. In Ulm gab es bereits seit 1239 ein Klarissenkloster.⁹⁷¹ Die sprachlichen Abweichungen, mit denen Brett-Evans dies begründet⁹⁷², treten hinter den vielen sprachlichen Eigentümlichkeiten Augsburgs – Schönbach liefert die Belege anhand von Scholz – zurück, und somit ist der sprachliche Nachweis von Schönbach hinreichend und die plausibelste Hypothese.⁹⁷³

Kurze Zeit später sollen auch die deutschen Drittordensregeln entstanden sein: die ‚Augsburger Tertiarenregel‘ und die ‚Satzungen der Drittordensschwwestern von St. Maria Stern zu Augsburg‘ aus dem Jahr 1315.

Die ‚Augsburger Tertiarenregel‘ liegt in einer Pergamenthandschrift vom Anfang des 14. Jahrhunderts vor und bietet den vollen Text der Franziskanischen Drittordensregel des Papstes Nikolaus IV. vom Jahre 1289. „Um das Jahr 1258 begannen in Augsburg zwei leibliche Schwestern, in der Folge im Verein mit noch anderen Jungfrauen, ‚ein zurückgezogenes, arbeitsames Leben und dienten Gott mit einhelligem, gutem Eifer und Andacht im jungfräulichen Stand‘ (Hauschronik von Maria Stern i. J. 1644). Den Ort ihres gemeinschaftlichen Zusammenwohnens, unmittelbar anstoßend an das fünfzehn Jahre zuvor gegründete Barfüßerkloster, nannte man ‚beim

⁹⁶⁹ Brett-Evans, *Diu regel*, 137.

⁹⁷⁰ Schönbach, *Regensburger Klarissenregel (Mitteilungen)*, 43 ff., Ruh, *David von Augsburg und die Entstehung*, 75.

⁹⁷¹ Brett-Evans, *Diu regel*, 141.

⁹⁷² „Es erscheint z. B. *sin* neben *sein*, *kranken* neben *kranchen*, *vesteclichen* neben *merkenleich*, *komen* neben *chomen*, *began* neben *begen*, *behaltmusse* neben *behaltmisse* und dergleichen mehr [...]“ Brett-Evans, *Diu regel*, 140 f.

⁹⁷³ Ich benutze in meiner Arbeit die Edition von Schönbach, da dieser die Regensburger Handschrift (R) wiedergibt und nicht wie Brett-Evans Interpunktion und Schreibweise der drei Handschriften berücksichtigt sowie den Lautstand von R dem Schwäbischen angleicht. Vgl. Brett-Evans, *Diu regel*, 144 f. (‚Zur Gestaltung des Textes‘).

Stern‘.⁹⁷⁴ Diese waren Beginen und hatten somit, wie häufig, die Drittordensregel angenommen.⁹⁷⁵

Von 1282 bis 1517 wurden 169 Sternschwestern in der Gruft der Barfüßer beigesetzt. Im Jahre 1315 legen sie auf Aufforderung des Augsburger Bischofs Friedrich Speeth von Thurnegg, die Regel des Hl. Franziskus anzunehmen, „ihre neuausgearbeitete *klösterliche* Regel mitsamt einer Abschrift der [...] weltlichen Terziarenregel [...] zur Bestätigung vor.“⁹⁷⁶ Beide Handschriften liegen im Diözesanarchiv Augsburg, sie sind sich sehr ähnlich und sind wohl von der selben Hand zur gleichen Zeit geschrieben. Sie sind ziemlich genaue Übersetzungen (mit kleineren Freiheiten) der lateinischen Regelneufassung, welche von Papst Nikolaus IV. am 18. August 1289 herausgegeben wurde.⁹⁷⁷ Es sind die ältesten erhaltenen Drittordensregeln in deutscher Sprache.

A.i.3 Weitere in Frage kommende Korpora und deren Bewertung

Die *Epistola ad Fratres de Monte Dei*

Sicher ist die Zuschreibung der Handschriften bzw. der Redaktionen nach Augsburg oftmals zirkulär. Dies zeigt sich besonders im Fall der deutschen Übertragung der ‚*Epistola ad fratres de Monte Dei*‘ des Wilhelm von Saint-Thierry,⁹⁷⁸ die Volker Honemann mit gutem Grund in das Zisterzienserkloster Kaisheim, im Norden des Augsburger Umlandes verortet.⁹⁷⁹ Kurt Ruh möchte die Handschrift und die Übertragungsleistung gleichwohl den Augsburger Minoriten zuschreiben, da diese bereits eine Kompetenz in Prosa und Übersetzung besessen hätten. Man kann diese Sprachkompetenz durchaus auch den Zisterziensern zutrauen.

Die ‚*Epistola*‘ weisen Parallelen, etwa in der Verdeutschung von *libera voluntas* zu „vriër wille“ auf. Ferner richtet sich die Schrift über weite Strecken an Novizen,

⁹⁷⁴ P. Th. Hartmann, *Augsburger Tertiarenregel*, 39.

⁹⁷⁵ Vgl. auch den Aufsatz von Wehrli-Johns zu den geistlichen und den Laien-Ständen. M. Wehrli-Johns, „Das mittelalterliche Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik?“, M. Wehrli-Johns, Cl. Opitz (Hgg.), *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, Freiburg–Basel–Wien 1998, 25–51, 33 f., 40 f.

⁹⁷⁶ Hartmann, *Augsburger Tertiarenregel*, 40.

⁹⁷⁷ Vgl. Hartmann, *Augsburger Tertiarenregel*, 40.

⁹⁷⁸ Handschrift Donaueschingen 421.

⁹⁷⁹ Siehe die ausführlichste Beschreibung und sprachliche Analyse von V. Honemann, *Epistola*, 120–140.

weshalb sie David von Augsburg gut für sein Traktatwerk *De compositione* verwenden konnte. Starke inhaltliche Unterschiede der ‚Epistola‘ fallen ins Auge: Es geht über weite Strecken um die Bewahrung der Sammlung in der ‚celle‘ und das Selbstverständnis der Mönche als ‚einsidel‘. Dies wird in der hier behandelten franziskanischen Prosa, insbesondere im ‚Baumgarten‘ nicht thematisiert.

Ich würde die ‚Epistola‘ nur dann den Augsburger Franziskanern zuschreiben wollen, wenn diese die deutschen ‚Epistola‘ für ihre Textproduktion als Quelle verwendet hätten, bzw. diese in Teilen oder ganz mitüberliefert worden wäre. Tatsächlich sind die zisterziensischen Inhalte bereits in lateinischer Sprache in die lateinischen Werke Davids⁹⁸⁰ und Bertholds eingeflossen. Darüber hinaus gibt es keine Abhängigkeiten oder gemeinsame Überlieferung.

Der ‚Jüngere Titirel‘

Daß es Parallelen zwischen dem ‚Jüngeren Titirel‘ und bertholdischen Predigten gibt, merkte Strobl 1880 in der Einleitung zum zweiten Band der deutschen Berthold-Ausgabe als bekannt an.⁹⁸¹ Strobl ging hier noch von einer „Bekanntschaft Bertholds mit dem jüngeren Titirel“ aus.⁹⁸² Auch Schönbach geht den Beziehungen zwischen Berthold und dem ‚Jüngeren Titirel‘ nach,⁹⁸³ hält indes „Bezüge zwischen Berthold selbst und dem ‚jüngeren Titirel‘ [für] sehr unwahrscheinlich“.⁹⁸⁴ Schönbach schließt die von Strobl angeführten Parallelen aus, die aus der Bibel oder der ‚Historia scholastica‘ stammen⁹⁸⁵ und somit für den (die) Autoren des ‚Jüngeren Titirel‘ unabhängig von der Berthold-Predigt rezipierbar waren. Es bleiben allein die Stellen JT, 6180, 6182–84, 6179, die Schönbach mit den Stellen bei Berthold PS I, 157, 13 ff. vergleicht, übrigens eine Stelle, die Ähnlichkeit mit dem ‚Schwabenspiegel‘-Vorwort a hat: „ich vinde in an dem süezen vogelsange, an aller bluomen varwe, wurze smac und an der seiten klange“ (JT 6182).

⁹⁸⁰ Vgl. die Edition der Epistola von V. Honemann, ferner P. J. Heerinckx OFM, „Influence de l’Épistola ad Fratres de Monte Dei sur la composition de l’homme extérieur et intérieur de David d’Augsbourg.“ *Études Franciscaines* 258, t. XLV (1933), 330–347, sowie die Artikel zu David von Augsburg und den ‚Epistola ad Fratres de Monte Dei‘ im ²VL.

⁹⁸¹ Vgl. die Stellen in PS II, XXIV–XXVI, Strobl nennt W. Wackernagel als Entdecker der Parallelen, ebd. XXIV.

⁹⁸² Strobl, Einleitung PS II, XXIV.

⁹⁸³ Vgl. Schönbach, Studien VI, 78–80.

⁹⁸⁴ Schönbach, Studien VI, 78.

⁹⁸⁵ Vgl. Schönbach, Studien VI, 80.

Walter Röll hat erneut auf diese Parallelen hingewiesen.⁹⁸⁶ Röll zeigt umfangreiche Parallelen zu den deutschen Predigten Berthold von Regensburg auf, ohne zu konstatieren, daß mit seinem Aufsatz diese Untersuchungen als abgeschlossen zu gelten hätten. Zumindest die Tugendkataloge der Brackenseilinschrift und des Marienlobs geben hinreichend Anlaß, dieser Spur nachzugehen.

Inzwischen schreibt Andrea Lorenz in ihrer gerade erschienenen Dissertation den gesamten ‚Jüngeren Tituel‘ dem Augsburger Franziskanerkreis zu.⁹⁸⁷ Gründe dafür seien der Indien-Teil, der entschieden franziskanische Prägung aufweise. Vor allem seien nach Lorenz die Reiseberichte des Johannes de Plano Carpini⁹⁸⁸ von 1240–42 (bzw. 1245–47?) in diesen Teil eingeflossen,⁹⁸⁹ ferner ein apokryphes Testament und die *X-Predigten von Berthold von Regensburg⁹⁹⁰. Weiter werde im Verfasserfragment die Neugestaltung des Markus-Doms in Venedig erwähnt, die 1275 abgeschlossen wurde; mit dieser Information könnten, so Lorenz, mitteldeutsche Rezipienten nichts verbinden, oberdeutsche Städte hätten immerhin Handelsniederlassungen und auch entsprechende Nachrichten zur Verfügung gehabt. Die Rechtsbücher sollen ebenfalls in den JT eingegangen sein. Die mit Röll konstatierten parallelen Tugendkonzeptionen lassen sich nach Lorenz nicht verifizieren, hier läge kein genuin franziskanischer Einfluß vor. So werde im JT ein absolutes Keuschheitsideal der Protagonisten entwickelt, das in den Texten um Berthold nicht erkennbar sei.

Mit Blick auf den Forschungsstand⁹⁹¹ ist die These von A. Lorenz unwahrscheinlich. Die Reiseberichte sind in lateinischer Sprache sowohl bereits in die lateinischen Sermones Bertholds⁹⁹² als auch in zahlreiche andere Texte eingeflossen. Weitere Parallelen sind aus der Benutzung der Vulgata und Glossen wie der ‚Historia scholasti-

⁹⁸⁶ W. Röll, ‚Berthold von Regensburg und der ‚Jüngere Tituel‘‘, *Wolfram Studien* 8 (1984), 67–93. Röll verweist in diesem Zusammenhang auf eine bislang unbeachtet, wie ungedruckt gebliebene Dissertation: Wilhelm Stölten, *Das Verhältnis des jüngeren Tituel zu Berthold von Regensburg*, Diss. masch. Jena o. J. (1921).

⁹⁸⁷ Fernmündliches Gespräch mit Frau Lorenz vom 8. März 1999. Vgl. A. Lorenz, *Der Jüngere Tituel als Wolfram-Fortsetzung. Eine Reise zum Mittelpunkt des Werks*, Bern u. a. 2002, (= Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700; Bd. 36), Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1999.

⁹⁸⁸ Dieser war 1228 Franziskaner-Provinzial von Deutschland. Vgl. F. A. Groeteken, *Die Franziskaner an Fürstenhöfen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. Diss. Münster 1915, 16. Vgl. auch Schönbach, *Studien V*, 46.

⁹⁸⁹ Zu der Verwendung des Reiseberichtes im lateinischen Berthold (Rusticani-Sammlungen), vgl. Schönbach, *Studien V*, 46–49. Ausgiebig geht den Parallelen nach: J. H. A. Ruotsala, ‚Berthold von Regensburg and the mongols – medieval sermon as a historical source‘, *Archivum Franciscanum historicum*, 89 (1996), 425–445.

⁹⁹⁰ Lorenz geht von Richters Datierung der Predigten in das Jahr 1264 aus. Ich halte dagegen eine spätere Datierung auf ca. 1275 für wahrscheinlicher, siehe unten Anhang A.ii.2, zu Bertholds *X-Predigten.

⁹⁹¹ Vgl. D. Huschenbett, Art. ‚Albrecht, Dichter des ‚Jüngeren Tituel‘‘, ²VL, Bd. 1, 158–173.

⁹⁹² Vgl. J. Hanska; A. Ruotsala, ‚Berthold von Regensburg, OFM, and the mongols – Medieval sermon as a historical source‘, *Archivum Franciscanum historicum* 3/4 89 (1996), 425–445.

ca' erklärbar, die sicher auch ‚dem Dichter des Jüngerer Titirel‘ zur Verfügung standen. Nicht erklärbar wäre die Masse an eher weltlichen Quellen aus dem deutschen und französischen Sprachraum sowie die Stilistik (Versroman), für die die Kompetenz des Augsburger/Regensburger Franziskanerkreises nicht nachgewiesen ist. Damit ist nichts gesagt darüber, ob der Dichter seine Ausbildung z. B. in Magdeburg, Halberstadt, Erfurt bei Franziskanern erhalten haben könnte. Doch ist fraglich, ob Franziskaner ein Motiv haben könnten, ein solches Werk herzustellen und sich dafür Mäzene zu suchen.

Im Falle der Franziskaner ist zu bezweifeln, daß die Mundart einer Handschrift sich mit dem Ort der Entstehung der jeweiligen Handschrift decken muß, da die (männlichen) Minoriten durchaus mobil waren und sind. Daher ist es gut möglich, daß Regensburger in Augsburg und Augsburger in Regensburg wirkten und natürlich auch in Ulm, Heilbronn, Pfullingen und im Alpengebiet. Letztlich läßt sich also die Entstehung in Augsburg in keinem Fall letztgültig darlegen.

Wie deutlich wurde, steht den diagnostizierten bairischen Einflüssen eine starke Überlieferung im schwäbischen Raum gegenüber. Als Ergebnis soll diese Gruppe von Traktaten und die Klarissenregel nicht dem Regensburger Konvent zugeschrieben werden, sondern es sollte darauf hingewiesen werden, daß die Texte *nicht nur* dem Augsburger Franziskanerkreis allein entstammen *müssen*, sondern im Verbund mit dem Regensburger Konvent entstanden sein können.

Somit erhielte man keinen streng abgegrenzten Kreis oder eine ‚Schule‘, sondern, wie es in bezug auf die Produktion mittelalterlicher Literatur – und Bildwerke – auch wahrscheinlicher und angemessener ist, einen Verbund miteinander im Austausch stehender Produzenten.

Weiter ist anzunehmen, daß insbesondere die deutschen Traktate Davids von Augsburg schnell auf ordensübergreifendes Interesse stießen, z. B. bei den Benediktinern (cgm 176) und evtl. bei den Zisterziensern, mit denen sie in ihren Auffassungen viele Gemeinsamkeiten haben. Ich sehe keine Notwendigkeit anzunehmen, daß davidische Texte von Benediktinern oder Zisterziensern ursprünglich ausgearbeitet worden sind. Vor allem die Minoriten hatten im Rahmen der *cura monialium*, der Betreuung von

Klarissen und Tertiaren, und durch ihren häufigen Aufenthalt und Seelsorge an Fürstenhöfen einen Bedarf an solcher Textproduktion.

A.ii. Die Rechtstexte und Bertholds Predigten der *X- und *Y-Gruppe

A.ii.1 Der ‚Schwabenspiegel‘ und seine chronikalischen Einleitungen⁹⁹³

Der in der Überlieferung erfolgreichste Text des Korpus franziskanischer volks-sprachlicher Prosa ist zweifelsohne der ‚Schwabenspiegel‘. Das Rechtsbuch erhielt indes seine Bezeichnung ‚Schwabenspiegel‘ erst im Jahre 1609 von Melchior von Haiminsfeldt, genannt Goldast. Frühere Bezeichnungen wechseln von ‚Kaiserrecht‘, ‚Kaiser Karls Recht‘ und weiteren Namensgebungen. Diese spiegeln die Idee des Kaiserrechts wider, welche im Hochmittelalter aufkam und die mit dem Niedergang des Kaisertums mit verklärenden, personifizierenden Vorstellungen von Gerechtigkeit und Recht einhergingen.⁹⁹⁴ Die Verfasser des ‚Schwabenspiegels‘ hatten ein für alle Deutschen verbindliches Recht vor Augen.

Die Überlieferung des ‚Schwabenspiegels‘ ist nicht nur zahlreich – über 300 Handschriften des Landrechts, knapp 270 des Lehnrechts, ohne die Drucke zu nennen⁹⁹⁵ – sondern auch unglaublich komplex: Seine Überlieferung läßt sich hier allenfalls in Klassen einteilen, Kurz-, Lang-, Normal- und systematische Formen⁹⁹⁶, die wiederum in der Forschung nicht einheitlich in verschiedene Ordnungen zerfallen.

Wichtig ist hierbei, daß es heute als unmöglich angesehen wird, ein Gesamtstemma anzugeben, da für die Ausarbeitung der einzelnen Klassen, nach Ernst Klebel, vermutlich eine Mehrzahl von Vorlagen benutzt wurde und daß schon im 13. Jahrhundert von einer Überarbeitungswerkstatt, welche verschiedene Konvolute verwendete, ausgegangen werden muß.⁹⁹⁷ Wahrscheinlicher scheint mir allerdings, aufgrund der Forschungsarbeit Klebels, daß es sich hierbei nicht um *eine* Werkstatt handelte, son-

⁹⁹³ Dieses Kapitel paraphrasiert zum größten Teil den Forschungsstand nach den ²VL-Artt. ‚Spiegel allr taevtzer Laevte‘, ‚Schwabenspiegel‘, ‚Buch der Könige‘ und U.-D. Oppitz, *Deutsche Rechtsbücher des Mittelalters*, 2 Bände. Köln 1990 [im folgenden zitiert als Oppitz I und Oppitz II]. Ausführliche Einführungen und Forschungen zum Thema bieten die Prolegomena der Editionen ‚Deutschenspiegel‘ (1971) und ‚Urschwabenspiegel‘ (1975) von K. A. Eckhardt. Es kann aufgrund der Komplexität der Überlieferungs- und Forschungssituation hier nicht mehr behandelt werden, als zum grundsätzlichen Verständnis dieser Arbeit und zur These von der Entstehung des ‚Schwabenspiegel‘-Materials in Augsburg nötig ist. Schon die Diskussion der widerstreitenden Auffassungen Klebels und Eckhardts würde einen umfangreichen Band füllen.

⁹⁹⁴ Vgl. zusammenfassend Oppitz I, 35.

⁹⁹⁵ Vgl. P. Johanek, Art. ‚Schwabenspiegel‘, ²VL, Bd. 8, 896 f.; vgl. Oppitz I, 32–42.

⁹⁹⁶ Vgl. E. Klebel, Studien zu den Fassungen und Handschriften des Schwabenspiegels, *MÖIG* 44 (1930), 129–294, sowie seinen Art. ‚Schwabenspiegel‘ im ¹VL, Bd. 4, und P. Johaneks Art. ‚Schwabenspiegel‘ im ²VL, vgl. darüber hinaus Oppitz I, 32–42.

⁹⁹⁷ So P. Johanek, Art. ‚Schwabenspiegel‘, ²VL, Bd. 8, 900 im Anschluß an Klebels Studien. Daß eine solche Produktionsweise von Texten nicht einzigartig ist, zeigt seine Habilitationsschrift, von der nur ein ‚überarbeiteter Exkurs‘ veröffentlicht ist: P. Johanek, Studien zur Überlieferung der Konstitutionen des II. Konzils von Lyon (1274), *ZRG.K* 96 (1979), 149–219.

dern daß es sich um eine dezentrale Überlieferung in verschiedenen – wohl zum Teil franziskanischen – Standorten im Habsburger Einflußgebiet handelt.

Es gilt in der Forschung als unbestritten, daß die Ursprünge des ‚Schwabenspiegels‘ mitsamt seiner chronikalischen Einleitungen in Augsburg gesucht werden müssen. Dafür spricht die intensive Verwertung Augsburger Gewohnheitsrechts.

Mit dem Rechtshistoriker Karl August Eckhardt wird eine Reihe von Übergangsstationen vom ‚Sachsenspiegel‘ zum ‚Schwabenspiegel‘ konstatiert: ‚Sachsenspiegel‘ – Oberdeutsche Sachsenspiegelübersetzung (nicht erhalten) – ‚Augsburger Sachsenspiegel‘⁹⁹⁸ – ‚Deutschenspiegel‘ oder ‚Spiegel aller deutschen Leute‘ – ‚Urschwabenspiegel‘ (nicht erhalten, ein editorisches Konstrukt von Eckhardt) – verschiedene Redaktionen des ‚Schwabenspiegels‘, die in mannigfaltigen Klassen und Gruppen überliefert sind. Versucht man aber die Ursprünge etwas näher zu beleuchten, oder sie gar an konkreten Handschriften festzumachen, treten einige Probleme auf, da genau genommen keine der frühen Handschriften des 13. Jahrhunderts aus Augsburg stammt.

Die Ausnahme ist eventuell eine Züricher Handschrift des ausgehenden 13. Jahrhunderts aus dem Besitz der Züricher Familie Zoller.⁹⁹⁹ Die Pergamenthandschrift ist nach Homeyer in „mhd. Hochsprache“¹⁰⁰⁰ geschrieben, sie könnte meines Erachtens durchaus aus Schwaben stammen, jedoch zeigt diese Handschrift keine Anzeichen, die die Herkunft sprachlich etwas eingrenzen könnte. Der ‚Schwabenspiegel‘ dieser Handschrift gehört der Langform Z an, und steht der ältesten Fassung des ‚Schwabenspiegels‘ sehr nahe. Die Verbreitung der Ordnung Z (IIa) erfolgte aufgrund weiterer späterer Handschriften-Zeugen vermutlich in Augsburg, aber auch in Tirol.¹⁰⁰¹

Der oben erwähnte ‚Augsburger Sachsenspiegel‘¹⁰⁰² ist in einer sehr sonderbaren Handschrift mit verschiedenen Rechtstexten überliefert: Nach einem Register und einem ‚Schwäbischen Landrechtsteil‘ folgt ein Auszug aus dem sogenannten ‚Augsburger Sachsenspiegel‘, es folgt ein ‚Weistum von Rohrbach‘ aus dem 13. Jahrhundert, ein Teil des ‚Schwabenspiegel‘-Lehnrechts, ein Auszug aus dem Stadtrecht von

⁹⁹⁸ Fragmentarisch erhalten in einer Handschrift aus Augsburger Bürgerbesitz aus dem 14. Jahrhundert in alemannischer Sprache, Gießen UB Hs. 972 (Oppitz, Nr. 549).

⁹⁹⁹ Zürich, ZB Ms Z XI 302; Oppitz Nr. 1630.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Oppitz II, 886.

¹⁰⁰¹ Vgl. Oppitz I, 38.

¹⁰⁰² Gießen UB Hs. 972 (Oppitz, Nr. 549), alemannische Sprache, aus Augsburger Bürgerbesitz, 14. Jahrhundert.

Augsburg, dann erneut derselbe leicht sprachlich geänderte kurze Auszug aus dem ‚Augsburger Sachsenspiegel‘.¹⁰⁰³

Es wird davon ausgegangen, daß durch den Bedarf nach einem Rechtsbuch für Augsburg und Oberdeutschland zwischen 1265 und 1275, möglicherweise von einem aus Augsburg stammenden Minoriten, möglicherweise im Magdeburger Minoritenlektorat¹⁰⁰⁴ eine ‚Sachsenspiegel‘-Handschrift¹⁰⁰⁵ ins Oberdeutsche übertragen wurde und nach Augsburg gelangte. Von dem ‚Augsburger Sachsenspiegel‘ (P), der *nicht* diese oberdeutsche Übersetzung ist, sind nur 33 Artikel doppelt in eben erwähnter Gießener Handschrift überliefert. Hier sind Teile des Augsburger Gewohnheitsrechts eingegangen. Dies ist das Hauptargument, Augsburg als Entstehungsort des ‚Deutschen-‘ und ‚Schwabenspiegel‘ anzunehmen.

Der Deutschenspiegler benutzte nun diese Augsburger Sachsenspiegelübersetzung, korrigierte diese, setzte ganze Artikelgruppen dazu, reicherte den Text mit zwei Strickergedichten, sodann wiederum Augsburger Gewohnheitsrecht, Ratsverordnungen, römischen und kanonischen Rechtsquellen an. Unter anderem wurde hier die ‚Summa‘ des Raymund von Pennaforte benutzt, welche auch in großem Umfang für die deutschen¹⁰⁰⁶ Predigten Bertholds herangezogen wurde.

Der ‚Deutschenspiegel‘ muß zwischen 1274 und 1275 entstanden sein, da er zwei Reichsgesetze von 1274 benutzt, nicht aber die Beschlüsse des Augsburger Reichstages von 1275. Diesem vom Verfasser „Spiegel allr taevtzer Laevte“ getauften Werk geht bereits das ‚Buch der Könige alter ê‘ voraus, das mustergültige wie nichtvorbildliche Exempla des Richteramtes und der Herrschaftsausübung beschreibt. Es sind Geschichten aus dem Alten Testament, in welche auch die ‚Historia scholastica‘ des Petrus Comestor eingegangen ist. Das ‚Buch der Könige‘ wurde in der ‚Schwabenspiegel‘-Fassung M erweitert und in Fassung E wiederum ergänzt durch ein Mittel-

¹⁰⁰³ Weitere Texte folgen: noch einmal dasselbe Weistum von Rorbach, ein weiterer Auszug aus dem Augsburger Stadtrecht sowie zwei Urkunden. Schließlich folgt ein Strafrechtsteil des Augsburger Stadtrechts. Siehe Handschriftenbeschreibung weiter unten.

¹⁰⁰⁴ Christa Bertelsmeier-Kierst hält es in ihrer noch unveröffentlichten Habilitationsschrift für möglich, daß die Magdeburger Minoriten bereits ihre Spuren im ‚Sachsenspiegel‘ hinterlassen haben. Chr. Bertelsmeier-Kierst, *Kommunikation und Herrschaft. Zum Verschriftlichungsprozeß des Rechts im 13. Jahrhundert*, (Habilitationsschrift; wird erscheinen in der Reihe *Hermaea* bei Niemeyer in Tübingen).

¹⁰⁰⁵ Textform Ib, durchkorrigiert nach einer mit Oppitz, Nr. 990 nahe verwandten Handschrift der Textform Ia. Anm.: Die Oppitz-Nummern beziehen sich auf seine Handschriftenzählung im Bd. II seiner *Deutschen Rechtsbücher des Mittelalters*, dort sind auch die alten Nummern nach Homeyer, Eckhardt, Klebel etc. zu finden.

¹⁰⁰⁶ Vgl. L. v. Rockinger, *Berthold v. R. und Raimond von Peniafort im sog. Schwabenspiegel*, BAW, phil.-hist. Kl., Suppl.-Bd. 13/III (1877), 165–253. Nach Kaiser, *Sin and the vices*, 295, gibt es hinsichtlich der *Summa de casibus poenitentiae* (Raymund von Pennaforte) keinen Beweis, daß Berthold sie in den *lateinischen* Predigten benutzt hat.

stück, aber auch gekürzt. Es ist in 65 Handschriften, auch unabhängig vom ‚Schwabenspiegel‘ überliefert. Die sieben Zeugen, in denen ‚Buch der Könige‘ und ‚Prosa-kaiserchronik‘ zusammen als ‚Buch der Könige alter ê und niuwer ê‘ auftreten, sind bis auf einen Fall ‚Schwabenspiegel‘-Handschriften.¹⁰⁰⁷ Das älteste Fragment des ‚Buches der Könige‘ ist aus dem 13. Jahrhundert und in bairischer Mundart abgefaßt.¹⁰⁰⁸

Der ‚Deutschenspiegel‘ hatte kaum Bedeutung für die Rechtsprechung. Er liegt in insgesamt 19 Handschriften vor und wird im allgemeinen fragmentarisch zusammen mit dem ‚Schwabenspiegel‘ überliefert. Am vollständigsten ist die Innsbrucker Handschrift aus dem 14. Jahrhundert in bairisch-österreichischer Mundart; eine Münchener Handschrift von 1459, schwäbischer Herkunft¹⁰⁰⁹, geht vermutlich auf eine frühere Redaktion des ‚Deutschenspiegels‘ zurück, da der Schwabenspiegelteil häufig ein „Liber antiquus“ zitiert, mit Stellen, die sich nicht in der Innsbrucker Handschrift finden.¹⁰¹⁰

Der Übergang vom ‚Deutschenspiegel‘ zum ‚Schwabenspiegel‘ ist sehr mysteriös. Ob es *einen* ‚Urschwabenspiegel‘ gegeben hat, den Eckhardt zu rekonstruieren versuchte, ist und bleibt sehr fraglich. Die Auffassung Klebels, die von Eckhardt zurückgewiesen wurde, daß das ‚Urschwabenspiegelmaterial‘ aus verschiedenen Konvoluten bestanden haben müsse, und nicht aus einem ‚Urschwabenspiegel‘, scheint am wahrscheinlichsten zu sein. Diese These wird neuerdings in der Forschung mit Nachdruck vertreten.¹⁰¹¹ Strenggenommen ist die Eckhardtsche ‚Urschwabenspiegel‘-Edition ein Forschungskonstrukt und kann keine Basis für die philologische Arbeit sein. Dieser Edition liegt die Freiburger Handschrift (Fu) zu Grunde, die nach Klebel der Klasse IIIg der jüngeren (!) Handschriften normaler Länge entstammt. II-Ig enthält u. a. auch den ‚Deutschenspiegel‘. Ursprung der Gruppe ist vermutlich Augsburg. Klebel optiert dafür, daß die II. Klasse, die Langformen M, Z und/oder E, den frühesten ‚Schwabenspiegeln‘ am nächsten stehen. Dennoch, weil sie den vollständigen Umfang des aus verschiedenen Konvoluten bestehenden ‚Schwabenspiegel‘-Materials bietet, möchte ich der Einfachheit halber für Zitate auf diese Ausgabe

¹⁰⁰⁷ Vgl. H. Herkommer, Art. ‚Das Buch der Könige alter ê und niuwer ê‘, ²VL, Bd. 1, Sp. 1089.

¹⁰⁰⁸ Berlin DSB Ms. germ. fol. 620, Oppitz, Nr. 94. fol.: 9 Streifen; Perg.; Nordbayern; Streifen gehören zur selben Handschrift wie Oppitz 1253. Die Fragmente sind die ältesten erhaltenen Schriftzeichen des ‚Buches der Könige‘. Saec. XIII; Mundart: bairisch. Fragmente des ‚Buches der Könige‘ und ‚Schwabenspiegel‘-Lehnrechts.

¹⁰⁰⁹ Die drei überlieferten ‚Deutschenspiegel‘-Artikel erwähnen auch nur schwäbische Sachverhalte.

¹⁰¹⁰ Vgl. Klebel, Art. ‚Schwabenspiegel‘, ¹VL, Bd. 4, Sp. 126.

¹⁰¹¹ Vgl. Johaneck, Art. ‚Schwabenspiegel‘, ²VL, Bd. 8, Sp. 900, ebenso Chr. Bertelsmeier-Kierst (mündl. Gespräch).

zurückgreifen, wobei auf den Status von Artikelzusätzen innerhalb der Überlieferung selbstverständlich hingewiesen wird.

In die religiös motivierten Vorworte a und b der frühesten ‚Schwabenspiegel‘ sind deutsche Bearbeitungen von einem Traktatbeginn Davids und Exzerpten aus Berthold-Predigten eingegangen¹⁰¹² (s. den Abschnitt *Die ‚Schwabenspiegel‘-Vorworte* im Anschluß). Manche ‚Schwabenspiegel‘- Fassungen bieten im dritten Landrechtteil einen Zusatz „von der ê“,¹⁰¹³ der auf die gleichnamige Ehepredigt Bertholds und auf die Predigt von den sieben Heiligkeiten (Sakramenten) zurückgeht. Beide Predigten folgen in der *X-Gruppe aufeinander. Die Parallelen von Berthold-Predigten zum Königebuch und vor allem zum Landrechtteil des ‚Schwabenspiegels‘ sind, nach Hübner, ausschließlich als Einfluß in umgekehrter Richtung, also vom ‚Schwabenspiegel‘ in die Berthold-Predigten der *X-Gruppe, zu erklären. Die Predigten verkürzen Sachverhalte aus den Rechtsbüchern und aus dem Königebuch und erwähnen letzteres.¹⁰¹⁴

Meines Erachtens lassen sich die wenigen aussagekräftigen Parallelstellen aus einer Beschäftigung des ‚Schwabenspieglers‘ mit dem ‚Sachsenspiegel‘ erklären (s. Kap. 2.3). Für diese Materialien lassen sich also folgende Einflüsse zusammenfassen: Zuerst floß Material aus der Beschäftigung mit dem ‚Sachsenspiegel‘ in die Berthold-*X-Predigten, dann fertig redigierte Predigteile und ein David-Stück zurück in die Vorworte a und b und den Artikelzusatz L 377 II (Exzerpt aus Bertholds Ehepredigt) des ‚Schwabenspiegels‘. Vieles spricht daher dafür, daß der/die Schwabenspiegler auch an der Redaktion der langen Berthold-Predigten der *X-Gruppe beteiligt waren. Aus den Rezeptionswegen folgt m. E., daß die Arbeit an den Rechtsbüchern in den 1260er Jahren begann, während die Berthold-Predigten der *X-Gruppe wenig später, v. a. in den 70er Jahren, abgefaßt wurden (s. Anhang A.ii.2).

¹⁰¹² Die fünf Anfangssätze aus Davids von Augsburg ‚Offenbarung‘ (Pfeiffer, ZfdA, 8) wurden für Vorwort a verwendet, aber ergänzt u. a. mit einem Stück von Berthold von Regensburg, Bertholds Friedenspredigt für Vorwort b, PS 17, 237, 10–19, auch PS 49, II, 126, 18–30.

¹⁰¹³ Nach Klebel befindet sich der Artikel in den normalen Handschriftengruppen IIIb (U, Klebel Ub) und IIIg (Y, Klebel: Fg). Vgl. Klebel, Studien zu den Fassungen, 211–215, vgl. auch Oppitz I, 39 f. Er hält es für möglich, daß es sich bei L377/II um einen jüngeren Zusatz handelt, da sich dieser nur in 32 jüngeren Handschriften finde. Vgl. Klebel, Studien zu den Fassungen, 147. Andererseits hat Rockinger – wie auch Schönbach, Studien VI, 83 anerkennt – auf den Landrecht-Artikel 47 hingewiesen, der offenbar auf das hinten angefügte Stück verweist. Auf alle Fälle ist es als bereits fertig redigiertes Predigtstück am Ende des ‚Schwabenspiegels‘ angefügt worden.

¹⁰¹⁴ Hübner, Vorstudien, 107. Vgl. zusammenfassend zu der Diskussion (Laband, Ficker, Scholz, Rockinger etc.) über die Verwandtschaft der Predigten mit den Rechtsbüchern Schönbach, Studien VI, 80–91.

Als eine weitere geschichtliche Einleitung dieser Rechtsbücher tritt bisweilen die ‚Prosakaiserchronik‘ hinzu, eine Prosaauflösung der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ (in mittelalterlichen Handschriften ‚Cronica‘ genannt) aus dem 12. Jahrhundert. Diese Prosaauflösung galt als wenig kunstvoll, da zum Teil Reime bestehen bleiben. Als Ursprung dieser Prosabearbeitung gilt in der Forschung Augsburg aufgrund einer Bezeichnung des Wochentags Dienstag als „aftermantac“¹⁰¹⁵, eine Augsburgische mundartliche Besonderheit. Es gibt allerdings *keine* Beziehungen zwischen Berthold, David und der ‚Prosakaiserchronik‘.¹⁰¹⁶

Sie hat wohl auch einen anderen Verfasser als das ‚Königebuch‘ und ist wohl nur wenig später als dieses, nach 1275 entstanden. Sie war als fester Bestandteil des ‚Schwabenspiegels‘ gedacht, da der Redaktor den Deutschenspiegelartikel 282 (= Sachsenspiegel III, 44) streicht und ihn in die ‚Prosakaiserchronik‘ versetzt. Ein zweiter Paragraph (Dsp. § 32) wurde zwischen Chronik und Landrecht aufgeteilt.¹⁰¹⁷

Da sich die Überlieferung der ‚Prosakaiserchronik‘ nicht durchsetzt,¹⁰¹⁸ fehlt der ‚Deutschenspiegel‘-Artikel 282 in allen Verkehrsformen des ‚Schwabenspiegels‘. Die ältere ‚Kaiserchronik‘ war wohl schon zu bekannt. Zugleich ist dieser fehlende Artikel das Argument, welches die Eckhardtsche Position eines ‚Deutschenspiegels‘ als Vorfassung des ‚Schwabenspiegels‘ stützt.

Die Verbreitung des Schwabenspiegels erfolgte nicht allein über Augsburg, sondern sehr bald über Wien, Nürnberg, Regensburg, und eventuell Breslau.

¹⁰¹⁵ Eckhardt, Urschwabenspiegel, 170.

¹⁰¹⁶ Der Rusticanus-de-Dominicis-Codex mit lateinischen Predigten Bertholds, (MS Linz, Stud.B 325), enthält jedoch einen Anhang nach 174ab, ‚De multiplici errore Romanorum‘, welcher größtenteils mit der ‚Regensburger Kaiserchronik‘ übereinstimmt (Vgl. Schönbach, Studien IV, Überlieferung I, S. 2). Es sind dies die Verse 43–208 der Kaiserchronik nach Schröder, die Fassung aus dem Berthold-Codex ist aber reichlicher in seinen Angaben, vgl. dazu Maßmann, Kaiserchr. 3, 308, 318 f. sowie Schönbach, Studien V (II), 11. Die Hs. Wolfenbüttel, Hzg.-Aug.-Bibl., cod. Aug. 15.2. f. 1–23 sowie das Münchener Fragment der ‚Prosakaiserchronik‘ (ZfB Beih. 72, 1940, S. 144–147), beide aus dem 14. Jh., „scheinen“, nach Eberhard Nellman, Art. ‚Kaiserchronik‘, in ²VL, Bd. 4, 950, „eine eigenständige Prosafassung zu vertreten“.

¹⁰¹⁷ Eckhardt, Urschwabenspiegel, 161–170, insbes. 162.

¹⁰¹⁸ Insgesamt elf Handschriften, siebenmal mit dem ‚Buch der Könige‘, viermal ohne, davon zwei Handschriften, die nicht den ‚Schwabenspiegel‘ überliefern. Vgl. Herkommer, Art. ‚Buch der Könige‘, ²VL, Bd. 1, Sp. 1089. Am Ende des ‚Buches der Könige‘ folgt in der Wolfenbütteler Leithandschrift (Mw, Oppitz Nr. 1564, s. u.) ein Vermerk, daß eigentlich die ‚Prosakaiserchronik‘ (*cronica*) folgen sollte, aber diese aus Platzgründen weggelassen wurde – es hätten ohnehin schon viele davon gehört oder gelesen. In Kap. 5.3.3 wird deutlich, daß und wie der Bearbeiter die Versvorlage in Prosa umgestaltete und in den Kontext des ‚Schwabenspiegel‘-Landrechts stellte.

Untersucht werden hier also ‚Prosakaiserchronik‘ und ‚Buch der Könige‘ in der nicht-erweiterten Fassung, ohne ‚De crimini falsi‘¹⁰¹⁹, sowie wenige Artikel des ‚Deutschen-‘ und ‚Schwabenspiegels‘.

Die ‚Schwabenspiegel‘-Vorworte

Im folgenden gebe ich die Vorworte des ‚Schwabenspiegels‘ nach Z (IIa) / Leithandschrift Zü¹⁰²⁰ wieder, die nach Eckhardt¹⁰²¹ und Klebel den frühesten Fassungen am nächsten steht. Die Vorrede zum ‚Buch der Könige‘ ist hier nach M (IIe) wiedergegeben, da Z das ‚Buch der Könige‘ nicht enthält. Im Apparat sind die Parallelen zu David von Augsburg, Berthold von Regensburg¹⁰²², zu ‚Deutschen-‘ und ‚Sachsenspiegel‘¹⁰²³ verzeichnet.

[Vorrede ‚Buch der Könige‘ nach M (IIe), Leithandschrift Mw] Wir shullen dicz puches beginnen mit got vnd ez sol sich enden mit gote. vnd wir shullen dicz puch beweren mit der alten e. daz tut man dar vmme daz man ez dester paz glauben waz daz an geschriben ste. vnd des ersten shulle wir ev nennen die herren den der almehtige got gewalt vnd gericht enphalch auf ertreich in der alten e. wan diz puch durch triwe vnde durch warheit vnd durch den seldhaften vride vnd durch den steten vride vnd durch recht gericht erdacht ist. dar vmme so welle wir vnd shullen von alleme rechte die des ersten nennen den der almehtigot den steten vride vnd recht gerichte in der alten e. ir stet auch ein teil in dem ewangelio liber generationis. vnd daz auch da pei alle merken die den got hevt auf ertreich gewalt vnd gerichte gegeben hat vnd enpholhen hat wie in der almehtige got gelonet hat iglichem dar nach als der gerichtes vnde frides phlac.

¹⁰¹⁹ Die Übersetzung aus den Dekretalen Gregors ‚de crimine falsi‘ gehört der ‚Schwabenspiegel‘-fassung H an, welche gleichzeitig die ‚Deutschenspiegel‘- Fassungen der Dz-Gruppe mitüberliefert. Meines Wissens gibt es keinen Bezug nach Augsburg oder Regensburg, somit möchte ich auch diese Übersetzung nicht den hier behandelten Kreisen zusprechen.

¹⁰²⁰ K. A. Eckhardt (Hg.), *Schwabenspiegel Langform Z*, Aalen 1974. (= Bibliotheca Rerum Historicarum, Land- und Lehnrechtsbücher; 8). Handschrift Zü = Zürich Zentralbibliothek Ms. Z XI 302 (Oppitz Nr. 1630).

¹⁰²¹ Eckhardt in der Einleitung zu *Schwabenspiegel Langform Z*, 14: „Wie ich die Fassung M, so hat Ernst Klebel die Fassung Z anfangs unterschätzt. Zuletzt waren wir uns in der Überzeugung einig, daß M und Z die mit Abstand wichtigsten Fassungen der Langform sind und daß eine Ausgabe der vollen Gestalt des süddeutschen Rechtsbuches im wesentlichen auf ihnen aufzubauen hat. M verdient inso weit den Vorzug, als sie die vollständigste aller Textformen bietet und auch das Königebuch enthält. Z hat in vielen Fällen den besseren, weil ursprünglicheren Text und steht der ältesten Fassung des Schwabenspiegels auch sprachlich näher. Schon vor vierzig Jahren [1934] habe ich mein Urteil über Z in die Worte zusammengefaßt: Diese vermutlich in Augsburg beheimatete, aber auch nach Tirol verbreitete Form weist einen außerordentlich reinen Text auf. [...]“

¹⁰²² Die Parallelen zu Berthold hat Rockinger in seiner Studie gesammelt: L. von Rockinger, „Berthold v. R. und Raimond von Peniafort im sog. Schwabenspiegel“, *BAW*, Suppl.-Bd. 13/III (1877), 165–253. Vgl. aber Schönbach, Studien VI, 80–91 zur falschen Datierung der Berthold-Predigten Rockingers.

¹⁰²³ Die Parallelen von ‚Deutschen-‘ und ‚Sachsenspiegel‘ finden sich als Randglossen in der Ausgabe: K. A. Eckhardt / A. Hübner (Hgg.), *Deutschenspiegel und Augsburger Sachsenspiegel*, Hannover² 1933 (= MGH *Fontes iuris germanici antiqui*; N. S. III).

[Vorworte a–h des Landrechtsteils nach Zü]

a] Herre got himelischer vater. dvrch dine milte gv̄te. geschv̄fe dv den menschen in drivalentiger werdecheit. div erste daz er nach dir gebildet ist. ¹⁰²⁵ daz ist och ein also hohiv werdecheit. der dir allez menschen chv̄nne immer danchen sol. wan dez haben wir michel reht. vil lieber herre himelscher vater. sit dv vnz zv̄ diner hohen gothait also werdeclichen geedelt hast. div ander werdecheit da dv herregot almehtiger schepher. den menschen zv̄ geschafē hast. daz ist diu daz dv alle dise werlte. die sv̄nnen vnd den manen. die stern vnd div vier elementen. vivr. wazzer. lvft. vnd erde. die vogel in dem lvfte. die vische in dem wage. div tier in dem walde. die wrme in der erde. golt vnd edel gesteine. der edelen wrze sv̄zen smac. der blv̄men liechte varwe. der bovme frv̄ht. chorn vnd win. vnd alle creatvre. daz hast dv herre allez dem menschen ze dienste vnd ze nvzze geschaffen. dvrch die triwe. vnd dvrch die minne. die dv zv̄ dem menschen hast. ¹⁰²⁶ div dritte werdecheit ist. daz dv herre den menschen mite gewirdet vnd geedelt hast. daz ist div. daz der mensche. die wirde. vnd die ere. vnd die frōde. vnd die wnne div dv selbe bist. imer mit dir ewiclichen niezen sol. der werlte dienst vnd nvz hast dv herre dem menschen vmb sv̄s gegeben. zeiner manv̄nge vnd zeinem vordilde. sit des so vil ist des dv herre dem menschen vmb sv̄s gegeben hast. ¹⁰²⁷ bi dem selben sol der mensche nv trachten. so mv̄ge des wol vbermæzlichen vil sin. des dv im vmb dienst geben wilt. vnd dar vmbe sol ein ieglich mensch got dienen mit rehtem ernst. vnd mit ganzen triwen. wan der lon ist also vbermæzlichen groz. daz in hercen sin nie betrachten mohte. noch menschen zv̄nge nie gesprechen chv̄nde. noch ovgen sehen mohtin nie belv̄hten. noh ore nie geho-

¹⁰²⁴ Im ‚Urschwabenspiegel‘ Eckhardts lautet die Stelle (ab Zl. 5): „wan diß bûch erdacht ist durch den frid vnd durch den rainen fride vnd durch die sâldehaften fride vnd durch gût gericht vnd durch recht. so sōnd wir ouch die herren nemmen den der almâchtig got gericht vnd gewalt enpholhen hat uff ertrich in der alten e.“ Der ‚Deutschenspiegel‘ hat das Vorwort im wesentlichen wie E, jedoch nicht den Satz über den Frieden und das gerechte Richten. Bei Berthold finden sich folgende Parallelen zu den beiden Friedenspredigten: „Wan dô unser herre den vride gebôt, dô gebôt er den reinen vride, den rehten und den guoten.“ (PS 49 II,127,4); „ûf den edeln vride und ûf den rehten vride und ûf den genædigen vride“. (PS 17, I, 237,34), vgl. Hübner, Vorstudien zur Ausgabe des Buches der Könige, 106. Hübner schließt daraus, daß die deutschen Predigten zwischen die Entstehung der ‚Schwabenspiegel‘-Gruppen Iz und III fallen. M. E. ist durch die Parallelen weder die Richtung der Abhängigkeit noch ein Zeitpunkt der Abfassung der Predigten zu klären.

¹⁰²⁵ „Herre got himelischer vater durch dine milte gv̄te geschv̄fe du den menschen in drivalentiger wirdekeit. – diu erste, daz er nach dir gebildet ist.“ David von Augsburg, ‚Offenbarung und Erlösung‘ beginnt auf diese Weise (Pfeiffer, ZfdA, 8).

¹⁰²⁶ Im ‚Urschwabenspiegel‘ werden Korn und Wein nicht genannt. Die Stelle, welche ausführlich die Schöpfung lobt, findet sich mehrmals in Bertholds deutschen Predigten: „über böume und über winwahs, über loup unde gras, über krut und wurze, über korn und allez daz daz same treit, über die vogel in den lüften und über diu tier in dem walde und über die vische in dem wage und über die wûrme in der erden“ (PS I, 50,10–13 = PS 4 ‚Von den siben planêten‘); „Der vogel in den lüften, der visch in dem wâge, die wurme in der in der erden und alle krêatûre und allez daz got ie geschuof [...] Omnis spiritus laudet dominum [...]“ (374,13–24); weiter kommt 223, 15–24 in Frage, dort wird auch die „edelkeit der steine“ (17 f.) genannt; ferner noch: „alle kreature hat got dem menschen ze dienste unde ze nutze geschaffen“ (273, 32 f.) Vgl. Rockinger, Berthold von Regensburg und Raimund von Peniafort, 180.

¹⁰²⁷ David von Augsburg, ‚Offenbarung‘, ZfdA, 8: „diu dritte, daz er die wûnne unde die ere diu du bist mit dir ewecliche nieze. Der welte dienst hast du ime vergebene gegeben zuo einer manunge wie groz diu ere si die du ime umbe dienst her nach wilt geben, sit des so vil ist daz du ime hie hast vergebene gegeben.“ Vgl. Rockinger, ebd., 182.

ren.¹⁰²⁸ daz wir got der hohen werdecheit gedanchen. vnd den grozen lon verdienen. des helf vns der almæhtigot.

b) Sit vns got in so hohe werdecheit geschaffen hat. so wil er och daz werdeclichez wir leben haben. da wir ein ander wirde vnd ere bieten. triwe vnd och warhait. vnd niht haz. vnd nit gein ein ander tragen. wir svln mit fride vnd mit svne vnder ein ander leben. vrideliches leben hat vnser herre gar liep. wan er chom selbe von himelriche vf ertriche. dvrch anders niht wan dvrch den rechten vride. daz er vns den schvfe vor den tivveln. vnd vor der ewigen marter. ob wir selbe wellen. vnd da von svngen die engel ob der crippe do vnser herre got wart geborn. gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus bone u. din ere herregot in dem himel. vnd gv̄t vride vf erde allen den die gv̄tes willen sint. die haben immer vröde in himelriche. vnd do got hie in erde was. do was daz sin ænlich wort. pax uobis. daz sprichet der vride si mit iv. vnd also sprach vnser herre alle zit ze sinen ivngern.¹⁰²⁹ vnd och ze anderen livten. vnd da bi svln wir merken. wie rehte liep der almæhtigot den vride hat. vnd do er von ertriche wider vf ze himel fv̄r. do sprach er aber ze sinen ivngern der vride si mit iv. vnd enphach dem gvoten sante peter. daz er ein phleger were vber den rehten vride. vnd gab im den gewalt. daz er den himel vf slvzze. allen den. die den rehten vride hielten. vnd swer den vride breche. daz er dem den himel vor beslvzze. daz ist also gesprochen. et alle die div gebot des almehtigen gotes brechent. haben och den rehten vride gebrochen. daz ist och vor gote billih. reht. swer div gebot vnser herren brichet. daz man dem den himel vor beslivzet. sit vns des got nv geholfen hat. daz wir mit rehtem lebenne vnd mit vridelichem lebenne zem himelriche chomen mvgen. wan des was niht vor gotes gebvrt. swie wol der mensch tet in aller der welte. so moht er doch ze dem himelriche niht komen.

c) got geschv̄f zem ersten himel vnd erde. vnd dar nach den menschen. den sazte er in daz paradise. der brach die gehorsamin vns allen ze schaden. dar vmbe giengen wir irre sam div hirtelosen schaf.¹⁰³⁰ daz wir in daz himelriche niht enmohten. vnz vns got den wec dar wiste. mit siner marter. vnd dar vmbe solten wir got iemer loben vnd eren. von allem vnserm hercen. vnd von aller vnser sele. vnd von aller vnser maht. daz wir nv so wol ze den ewigen vrovden chōmen ob wir wir [!] wolten. vnd daz hie vor doch vil mænigen heiligen patriarchen vnd propheten tvre was. div gnade vnd div selicheit ist vns cristen livten widervarn daz wir nv wol himelriche verdienen mvgen. vnd swer des niht tv̄t. vnd div gebot vnser herren brichet. daz richet er billich an im. vnd die den er den gewalt verlihen hat. daz ist der babest der sol an gotes stat rihten vf dem ertriche. vnz an den ivngesten tac. so wil danne got selbe rihten vbel vnd gv̄t. clein vnd groz. allez daz hinnen dar nit gerihtet wirt. vnd dar vmbe wil man an disem bv̄che leren alle die gerihtes phlegen svln. wie si ze rehte svln rihten. als mænic hailigen man. die in der alten e. vnd in der nivwen ê gv̄te rihter waren. vnd also habent gerihtet. daz si mit ir gerihte die ewigen vröde hant besezzen. vnd swer

¹⁰²⁸ Bei Berthold: „den lon den ougen nie vollesahen, unde den oren nie vollehorten, den deheines menschen herze bedenken möhte, den menschen zunge nie möhte vollesprechen“ (288,3–6).

¹⁰²⁹ Bei Berthold: „wan daz der almehtige got uf ertriche kam, daz tet er anders niht danne durch den fride: daz er einen fride gemachte under uns unde under dem vater von himelriche, unde daz er uns einen fride gemachete. Do sungen die engel ob der kripfen: gloria in excelsis deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis: din ere in der hoehe, und allen den die da guotes willen sin guot fride uf erden. unde do unser herre hie uf erden gienc mit sinen jüngern, do sprach er ze allen ziten zuo sinen jüngern und ouch zuo andern liuten: pax vobis. daz sprichet: der fride si mit iu. unde do er in erschein an dem ostertage, do sprach er aber zuo sinen jüngern: der fride si mit iu. unde do er ze himele fuor, [vgl. 371, 20 f.] do sprach er aber: der fride si mit iu. (PS 17, ‚Von dem fride‘, 237, 7–19; Parallelstelle in Friedenspredigt PS 49, II, 126, 18–30). Vgl. Rockinger, ebd., 183 f.

¹⁰³⁰ Findet sich auch als *Textus Prologi* im ‚Sachsenspiegel‘ und im ‚Deutschenspiegel‘, vgl. Rockinger, ebd. 185.

och anders rihtet. wan alz dis b̄vch leret. der sol wizzen daz got wil zornlichen vber in rihten an dem ivngesten tage.

d] Sit nv got des vrides fvrste haizet so liez er zwai swert hie vf ertriche. do er ze himel fvor ze schirme der cristenhait. div lech vnser herre sante peter beidiv einz von geistlichem gerihte. daz ander von weltlichem gerihte. daz weltlich swert des gerihtes. daz lihet der babest dem chæiser. daz geistlich ist dem pabest gesetzt daz er da mite rihte.¹⁰³¹

e] Dem pabest ist gesetzt in bescheidenlicher zit ze rihten. vf einem blanchen pherde. vnd der cheiser sol dem pabest den stegreif haben. dz sich der satel nit entwinde. daz bezeichent daz. swaz dem pabest widerste. des er mit geistlichem gerihte niht betwingen mac daz sol der cheiser vnd ander weltliche rihter betwingen. mit der ehte.¹⁰³²

f] als ein man in dem banne ist sehs wochen vnd einen tac. so sol in der weltlich rihter ze æhte tv̄n. vnd swer och in der æhte ist sehs wochen vnd einen tac. den sol man ze pannen tv̄n. ditze reht sazte sante silvester der pabest. vnd chvnic constantinus. sante helenen sv̄n.¹⁰³³

g] dise zwene sazten disiv reht vnd ander reht ein michel teil. an disem b̄vche vnd daz iegelich cristen mensche sol dristunt in dem iare. daz vogetdinc sv̄chen. so er ze sinen iaren vollechomen ist daz ist do er einz vnd zwainzec iar alt ist. so sol er daz vogetdinc sv̄chen in dem bistvme da er inne ist gesezzen. oder in dem lande. oder in dem gerihte. da der man gv̄t inne hat.¹⁰³⁴

h] Hie sagen wir von drier hande vrien livten. der heizent eine sempar vrien. daz sint die vrien herren. als fursten. vnd ander vrien ze man habent. so heizent die andern mittel vrien daz sint die ander vrien man sint. die driten vrien daz sint die vrie lantsæzen sint. die sint gebvre. vnd sitzent vf dem lande. der habent iegelich ir svnder reht daz wir her nach wol gesagen.¹⁰³⁵

¹⁰³¹ Berthold: „[...] daz îsenîe swert des werltlîchen vesten gerihtes. Daz sol der bâbest dem keiser lîhen“ (362,26 f.). ‚Deutschenspiegel‘ Landrechtsteil I 1 nennt nur – wie auch ‚Sachsenspiegel‘ I 1 – daß dem Papst das geistliche, dem Kaiser das weltliche Schwert gegeben sei, ohne daß der Papst das weltliche Schwert weiterreicht wie im ‚Schwabenspiegel‘. Vgl. Eckhardt/Hübner, ‚Deutschenspiegel‘ (MGH-Ausg. v. 1933), 81, und mein Kap. 2.3.

¹⁰³² Zwei-Schwerter-Lehre mit Steigbügeldienst schon im Landrechtsteil des ‚Sachsenspiegels‘ I 1, im ‚Deutschenspiegel‘ I 1. Vgl. Nachweise bei Eckhardt/Hübner, ‚Deutschenspiegel‘ (MGH-Ausg. v. 1933), 81. Bei Berthold: „unde da von so sol der keiser dem babeste den stegreif haben, dar umb daz sich der satel iht umbe wînde. Daz ist also vil gesprochen: swaz der babest mit dem banne gerihten mac, daz sol der keiser und ander werltliche rihter mit dem swerte rihten.“ (363, 25–29). Vgl. Rockinger, ebd., 177.

¹⁰³³ Vgl. ‚Deutschenspiegel‘ Landrechtsteil I 1.

¹⁰³⁴ Vgl. ‚Deutschenspiegel‘ Landrechtsteil I 2, ‚Sachsenspiegel‘ I 2 § 1. Vgl. Eckhardt/Hübner, ‚Deutschenspiegel‘ (MGH-Ausg. v. 1933), 82.

¹⁰³⁵ Vgl. ‚Deutschenspiegel‘ Landrechtsteil I 3, ‚Sachsenspiegel‘ I 2 § 1–4. Vgl. Eckhardt/Hübner, ‚Deutschenspiegel‘ (MGH-Ausg. v. 1933), 82.

Die wichtigsten Handschriften:

„Augsburger Sachsenspiegel“

Gießen UB Hs 972, Oppitz Nr. 549

Vorbesitzer Karl Peuting (Sohn des Augsburger Stadtschreibers, 1554), Prov.: möglicherweise Augsburg, auf den Deckeln Urkunden der Familie Walther (Werde, Donauwörth/Augsburg – 1387/1427), Perg. fol. a.–f., 3 Bl. leer, 1–133; saec. XIV oder XV, Mundart: alemannisch. Enthält ‚Schwabenspiegel‘, Land- und Lehenrecht, Auszüge aus dem ‚Augsburger Sachsenspiegel‘, Weistum von Rorbach (13. Jahrhundert?), Auszüge aus Augsburger Stadtrecht, Landfriede Albrechts I. (1298), Abschrift Urkunde Bischof Hartmanns (1282), Abschrift Urkunde Ludwigs von Bayern für Augsburg (1344). Verschiedene Abschnitte in zwei Fassungen. Vgl. K. A. Eckhardt / A. Hübner (Hgg.), *Deutschenspiegel und Augsburger Sachsenspiegel*, Hannover ²1933 (= MGH Fontes iuris germanici antiqui; N. S. III). K. A. Eckhardt, *Studia Iuris Teutonici. Deutschenspiegel*, Aalen 1971 (= Bibliotheca rerum historicarum, Studia 3: Ius Teutonicum), 95–108.

„Deutschenspiegel“ („Spiegel allr taevtzer Laevte“)

Innsbruck UB, cod. 922, 13r–80r (Oppitz Nr. 731)

Einzig vollständige Handschrift (Di), beinhaltet neben ‚Deutschenspiegel‘, Land- und Lehenrecht, die ‚Prosakaiserchronik‘ und das ‚Buch der Könige‘ (bis Nabuchodonosor) in der Deutschenspiegelfassung. Prov.: Innsbruck (seit 1536), davor Neustift bei Brixen Chorherrenstift; Perg., fol. 80; saec. XIV; Mundart: bairisch-österreichisch. Vgl. Eckhardt/Hübner, *Deutschenspiegel und Augsburger Sachsenspiegel* (1933); Eckhardt, *Deutschenspiegel* (1971).

Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, mgf 1097, (Oppitz Nr. 177)

Papier; 290 x 200, zweisp., Register, einsp., Saec. XV 2. Hälfte, Mundart: bairisch-österreichisch. Überliefert u. a. ‚Deutschenspiegel‘ (nur Reimvorrede und Prolog, 89rb–90vb) (Db), ‚Buch der Könige‘ i. d. Deutschenspiegelfassung, Strickerbispiel und Freidanks ‚Bescheidenheit‘.

München BSB cgm 5923, 150v–151v (Oppitz Nr. 1102)

Prov.: Regensburg Karmeliterkloster, scrib.: Christof Vetter von Höchststadt 1459; fol. 206; Papier; Verweise und Bemerkungen über Abweichungen anderer Hss. Dh ist nach Klebel eine Kompilation aus mindestens fünf ‚Schwabenspiegel‘-Handschriften; Mundart: oberdeutsch (schwäbisch). Enthält ‚Schwabenspiegel‘ Landrecht I, Artt. 32 u. 71, § 2–10 (Dh), Strickergedichte, ‚Deutschenspiegel‘, ‚Schwabenspiegel‘ Lehenrecht, Zehntordnungen. Judeneide. Klebel, Art. ‚Schwabenspiegel‘, ¹VL, Bd. 4, 126: „Ich folge daher Cl. v. Schwerin in der Annahme, daß die Innsbrucker Handschrift des ‚Deutschenspiegels‘ eine Kompilation aus ‚Deutschenspiegel‘ und Augsburger ‚Ssp.‘ darstellt, und kann diese Meinung mit Stellen aus Cgm. 5923 stützen, einer kompilierten Handschrift des ‚Schw.‘, die eine ‚Deutschenspiegel‘-Handschrift, die sie ‚Liber antiquus‘ nennt, benützt und bei L 177 und 310 zitiert hat.“ Vgl. aber hierzu auch die Einleitung von Eckhardt, *Deutschenspiegel*, 1971.

„Schwabenspiegel“

Zürich ZB Ms Z XI 302 (Oppitz Nr. 1630)

Prov.: Zürich, Familie Zoller; Augsburg (?). Perg. fol.: 106, Saec. XIII Ende; Mundart. oberdeutsch (mhd. Hochsprache)? „Schwabenspiegel“ Landrecht (133 Art.), Lehenrecht (155 Art.), 106r u. v: Reinmar von Zweter, Der von Kolmas, Walther von der Vogelweide. Langform Z (vorm. IIa) ohne „Buch der Könige“, Fassung Zü.

K. A. Eckhardt, *Schwabenspiegel Langform Z*, Aalen 1974 (= BRH Land- und Lehenrechtsbücher; 8). Ders., ebd., Einleitung, 14–17: M und Z stellen „die mit Abstand wichtigsten Fassungen der Langform“ dar. „M verdient insofern den Vorzug, als sie die vollständigste aller Textformen bietet und auch das Königebuch enthält. Z hat in vielen Fällen den besseren, weil ursprünglicheren Text und steht der ältesten Fassung des „Schwabenspiegels“ auch sprachlich näher.“ Ordnung Z „vermutlich in Augsburg“ beheimatet. Siehe auch K. A. Eckhardt (Hg.), *Studia iuris Suevici II: Schwabenspiegel Langform M*, Aalen 1971 (= BRH Studia; 5), Einleitung., 14

Donaueschingen FFHB Nr. 739 (= „Ebnersche Handschrift“ Eb) (Oppitz Nr. 424)

220 x 170, zweisp., 36 Zl. Fol. 92 1/2. Scrib.: Ernst der Hunofer (Niederbayern). saec. um 1300, Mundart: oberfränkisch, thüringisch mit bairisch gemischt. Vorbesitzer sind u. a. Laßberg (1835) und Ebner (18. Jh.). Frühester Besitzer ist laut Schreibereintrag Rudeger von der Kapelle, Regensburg 14. Jh.

Gießen UB Hs 972 (Oppitz Nr. 549)

s. o. unter „Augsburger Sachsenspiegel“.

München BSB cgm 7878 (Oppitz Nr. 1103)

Prov.: Grafen von Ortenburg/Niederbayern, zuvor (bis Ende XV. Jahrhundert) F. Pueb, Salzburg. Perg. fol. 84, saec. 1295 (?), Mundart: oberdeutsch. Frühe bayerische Handschrift, enthält „Schwabenspiegel“ Land- und Lehenrecht. Kurzform Ic, Kurzformen stammen fast alle aus Tirol (18 von 23).

München BSB cgm 5923 (Oppitz Nr. 1102)

s. o. unter „Deutschenspiegel“. Ordnung M (Ile), Fassung Mh.

Donaueschingen FFHB D 10 (Oppitz Nr. 421)

Codex Laßberg ,1287, Mundart: oberdeutsch.

Berlin DSB Ms. germ. fol. 620 (Oppitz Nr. 94)

fol.: 9 Streifen; Perg.; Nordbayern; Streifen gehören zur selben Handschrift wie Oppitz 1253. Die Fragmente sind die ältesten erhaltenen Schriftzeichen des „Buches der Könige“. Saec. XIII; Mundart: bairisch. Fragmente des „Buches der Könige“ und „Schwabenspiegel“-Lehnrechts.

Prag KNM o. Sign (Oppitz Nr. 1253)

fol.: zwei Blattreste, Pergament, waren 1982 nicht mehr auffindbar, Saec. XIII; Mundart: niederbairisch, Fragment aus ‚Schwabenspiegel‘-Landrecht. Vgl. unten Oppitz Nr. 94.

Regensburg BZ o. Sign (1) (Oppitz Nr. 1306)

‚Buch der Könige‘, ‚Schwabenspiegel‘ Land- und Lehenrecht, Saec. XIII; Mundart: oberdeutsch.

‚Buch der Könige‘

Innsbruck UB, cod. 922, 13r–80r (Oppitz Nr. 731)

Prov.: Innsbruck (seit 1536), davor Neustift bei Brixen Chorherrenstift; Perg., fol. 80; saec. XIV; Mundart: bairisch-österreichisch.

Einzig vollständige Handschrift (Di). ‚Prosakaiserchronik‘ und ‚Buch der Könige‘ (bis Nebukadnezar) in Deutschenspiegelfassung, Strickergedichte, ‚Deutschenspiegel‘, Land- und Lehenrecht.

Wolfenbüttel HAB Cod. Guelf. 1. 6. 2 Aug. fol. (Oppitz Nr. 1564) (Mw)

Papier, fol. 139, 420 x 295 zweisp. Nürnberg Saec. XIV (ca. 1340–1375), Mundart: mitteldeutsch. Überliefert (fol. 1–40) das ‚Buch der Könige‘ der ältesten ‚Schwabenspiegel‘-Fassung, die das später eingeschobene Mittelstück noch nicht enthält. ‚Schwabenspiegel‘ Land- und Lehenrecht (Mw).

Berlin DSB Ms. germ. fol. 620 (Oppitz Nr. 94)

Pergament, fol. 9 Streifen, zweisp. Nordbayern, saec. XIII, Mundart: bairisch.

Das Fragment bietet die ältesten erhaltenen Schriftzeilen des ‚Buches der Könige‘, die Streifen gehören zu selben Handschrift wie Oppitz Nr. 1253.

[vgl. auch die Handschriften der Gruppen M und E unter ‚Schwabenspiegel‘]

‚Prosakaiserchronik‘

Freiburger Handschrift (Fu) (Oppitz Nr. 516)

s. ‚Urschwabenspiegel‘

A.ii.2 Die deutschen Predigten Bertholds von Regensburg (*X und *Y)

Bei der näheren Untersuchung der Entstehungszeit und des Entstehungsortes der Gruppe *X sind wir ganz auf interne Kriterien verwiesen, da die Überlieferung erst im ausgehenden 14. Jahrhundert einsetzt. Für die *Y-Gruppe gibt es ein fragmentarisches Zeugnis, das bis ins 13. Jahrhundert zurückreicht, die vollständige Überlieferung der *Y-Gruppe setzt im späteren 14. Jahrhundert ein.

Die *X-Gruppe

Dieter Richter¹⁰³⁶ unterscheidet in der *X-Gruppe die Teilsammlungen X^I (PS 1–35.37.38) und X^{II} (PS 36¹⁰³⁷) sowie X^{III}¹⁰³⁸. X^I enthält die langen, als homogene¹⁰³⁹ Gruppe erscheinenden Berthold-Predigten des ersten Pfeiffer/Strobl-Bandes. Diese Predigten haben wohl *einen* Verfasser¹⁰⁴⁰, der Franziskaner ist¹⁰⁴¹ und der möglicherweise identisch ist mit einem der Verfasser von ‚Buch der Könige‘ und ‚Schwabenspiegel‘¹⁰⁴². Dies liegt nahe, da aus der Beschäftigung mit dem ‚Sachsenspiegel‘ (1220–35 entstanden) bzw. ‚Deutschenspiegel‘ Rechtsaspekte in die deutschen Berthold-Predigten eingeflossen sind, ferner Rechtsbuch (auch ‚Schwabenspiegel‘) und Predigt zahlreiche sprachliche und inhaltliche Parallelen aufweisen.¹⁰⁴³

Innerhalb dieser Gruppe gibt es Hinweise auf den Zeitpunkt der Abfassung und den Ort der Entstehung. Die Erwähnung dreier Sonnenfinsternisse, wovon die letzte

¹⁰³⁶ Ich beschränke mich hier auf die Informationen, die für die Untermauerung der These von der Literatur der Augsburger Franziskaner nötig sind, und verweise für die Details, Konkordanz der *X-Gruppe etc., auf D. Richter, *Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg*, München 1969.

¹⁰³⁷ Und ergänzend die Teileditionen Schönbachs: A. E. Schönbach, Studien VI, 129 ff., 131 ff., 140 ff. und 148 ff.

¹⁰³⁸ X^{III} besteht aus vier Predigten des St. Georgener Predigers sowie aus einem Stück des ‚Baumgartens geistlicher Herzen‘. Vgl. hierzu Richter, *Überlieferung*, 72 f.

¹⁰³⁹ Homogen vor allem durch die wiederkehrende rhetorische Selbstapostrophierung des Predigers (‚Bruoder Berhtolt‘) und Verweise innerhalb dieser Gruppe, vgl. Richter, *Überlieferung*, 69.

¹⁰⁴⁰ Richter, *Überlieferung*, 70.

¹⁰⁴¹ ‚Unde er [der guote sant Franciscus, des höchgezît wir hiute begên] was unsers ordens ein bruoder‘, PS I, 65,3–6: Steer, *Bettelorden-Predigt als ‚Massenmedium‘*, 327.

¹⁰⁴² Hübner, *Vorstudien*, 100. Siehe auch mein Kap. 2.3 sowie die Übersicht zu den ‚Schwabenspiegel‘-Vorworten am Ende von Anhang A.ii.1. Schönbach, Studien VI, analysiert 81–83 verschiedene Parallelen zwischen ‚Deutschenspiegel‘ und deutschen Berthold-Predigten, die einen Einfluß des Spiegels zeigen, dagegen besagen die Parallelen zwischen deutschen Berthold-Predigten und ‚Schwabenspiegel‘, außerhalb von Vorwort a und b sowie Artikelzusatz 377 II (Ehe), nur daß beide Textgruppen aus denselben Bearbeiterkreisen stammen. Ebd., 84 f.

¹⁰⁴³ Vgl. L. von Rockinger, ‚Berthold v. R. und Raimond von Peniafort im sog. Schwabenspiegel‘, *BAW*, Suppl.-Bd. 13/III (1877), 165–253. Siehe auch mein Kap. 2.3 sowie die Übersicht zu den ‚Schwabenspiegel‘-Vorworten am Ende von Anhang A.ii.1.

„vernent an sant Oswaldes tage“¹⁰⁴⁴ – also ‚letztes Jahr am 5. August‘, darauf hat Richter hingewiesen, in der zugrundeliegenden lateinischen Predigt¹⁰⁴⁵ fehlt. Daher meint Richter den Zeitpunkt der Abfassung auf das Jahr 1264 datieren zu können. Das einzige Problem bei dieser Datierung ist der wechselseitige Zusammenhang mit der Entstehung von ‚Deutschenspiegel‘ 1274/75, der die Vorworte mit David- und Berthold-Exzerpten noch nicht enthält, und dem ‚Schwabenspiegel‘ in den Jahren 1275/76.¹⁰⁴⁶ Daher stelle ich anheim, daß Schönbachs Datierung auf 1278/79 ff. bzw. Bantas Datierung auf 1275¹⁰⁴⁷ doch eher zutreffen könnten, zumal in den Predigten eine Redesituation fingiert wird, die nicht zwingend zur Folge hat, daß Zeitangaben (z. B. *vernent*) mit dem Zeitpunkt der Niederschrift korrelieren. Die Parallelen der Predigten mit den chronikalischen Einleitungen und dem ‚Schwabenspiegel‘ sind aus meiner Sicht, mit Ausnahme der Vorworte a und b sowie des Zusatzartikels „von der ê“ L 377 II, aus der Beschäftigung mit dem ‚Sachsenspiegel‘ in die deutschen Predigten eingegangen. Die oberdeutsche Fassung des ‚Sachsenspiegels‘ als Grundlage für den ‚Deutschenspiegel‘/‚Schwabenspiegel‘ entstand zwischen 1265 und 1275. Schönbachs Datierung kann ferner die Erwähnung der Kriege¹⁰⁴⁸ erklären. Richter hält diese Stelle für eine Interpolation aus der Zeit um 1280¹⁰⁴⁹. Meines Erachtens gibt es für die Hypothese einer späteren Interpolation keine sprachlich-stilistischen

¹⁰⁴⁴ PS I, 400,38–401,7.

¹⁰⁴⁵ Genauer: die beiden Predigten Serm. Spec. 1 und 43, vgl. Jakob, Die lat. Reden, 170–173.

¹⁰⁴⁶ Einzig die widerlegte Annahme Rockingers, Rüdiger von Manesse habe bereits zwischen 1264 und 1268 „ein Exemplar des kaiserlichen Lehenrechts dem Edelknechte Heinrich von Präckendorf aus der baierischen Oberpfalz zum Geschenke gemacht“ (Rockinger, Deutschenspiegel, sogenannter Schwabenspiegel I, 243 f., Vgl. hierzu zusammenfassend Oppitz II, 668, Nr. 999) könnte diese Datierung Richters stützen. – Alles unter der Voraussetzung, daß Rechtsinhalte und Inhalte aus dem ‚Buch der Könige‘ in Bertholds deutsche Predigten geflossen sind.

¹⁰⁴⁷ Schönbach, Studien VI, 92–94. Vgl. auch Hübners Datierung, Vorstudien, 100 f. Selbst Banta in seinem Art. ‚Berthold von Regensburg‘ datiert die Redaktion der deutschen Predigten auf ca. 1275, ²VL, Bd. 1, (1978) Sp. 817–823, hier: 820.

¹⁰⁴⁸ PS I, 91,35–92,3: „Unde daz hât sich wol nû erhaben, dô der von Ungern unde der von Bêheim dâ striten, daz manic man den lîp verlôs. Unde der künic von Frankrîche, der ouch einen grôzen strît jensît mers tet; unde der grâve Pêter von Savoi unde grâve Ruodolf von Habichesburc unde grâve [Hs.: greve] Herman von Hennenberc unde der bischof von Wirzeburc, unde der künic Primze [Prinze] mit tiutschen [dutschen] liuten. Nû seht, diz ist allez in kurzen jâren geschehen [...]“ Die Stelle, die das Blutvergießen im Krieg anprangert, nennt verschiedene Konflikte und die Beteiligten: den Kampf zwischen den Königen von Ungarn und Böhmen (Otakar II., Premysl und Stephan V.) von 1272/73; den 7. Kreuzzug Ludwigs des Heiligen 1270; die Fehde zwischen den Grafen Peter von Savoyen und Rudolf von Habsburg von 1265/66; den Streit zwischen dem Grafen von Henneberg und dem Bischof Berthold von Würzburg von 1279; die Schlacht bei Dürnkrut 1278 gegen Premysl Ottokar II., König von Böhmen. Schönbach schließt daraus, daß der Passus kurz nach 1278/79 niedergeschrieben wurde. Vgl. Schönbach, Studien VI, 93. Daß Rudolf von Habsburg hier noch als Graf bezeichnet wird (Wahl und Krönung zum König im Oktober 1273) hatte irrtümlich dazu Anlaß gegeben, die Predigt noch in die sechziger Jahre zu datieren (ebd., 94).

¹⁰⁴⁹ Richter, Überlieferung, 74 f.

Gründe, sondern nur solche, die Predigten a) in die *Lebenszeit Bertholds*¹⁰⁵⁰ zu versetzen und b) *vor* die Redaktionen des ‚Deutschen-‘ und ‚Schwabenspiegels‘ bzw. der ‚oberdeutschen Sachsenspiegel‘-Fassung. Letzteres ist kaum möglich, da die deutschen Berthold-Predigten Stellen des ‚Sachsenspiegels‘ aufnehmen.

Letztlich lassen sich die deutschen Predigten zeitlich nicht bestimmen. Das Dilemma dieser zwei wohlbegründeten Datierungsversuche kann allerdings umgangen werden, wenn man von der realistischen Annahme ausgeht, daß sowohl die Rechtstexte wie die Predigten eine längere Zeit der gemeinsamen, parallelen Entstehung (frühestens ab 1264/65 bis 1275–1280) beanspruchten. Hübner nannte dies treffend „progressive Collectivarbeit“¹⁰⁵¹.

Zum Ort der Abfassung erwähnt Richter verschiedene Stellen: die „hie zu Beigern“ üblichen Wochentagsbezeichnungen¹⁰⁵², zweimal einen Wanderer auf dem Weg nach Regensburg¹⁰⁵³, die Donaubrücke in Regensburg¹⁰⁵⁴; für Augsburg sprechen „hie zu Augespurg“ bzw. „hie zu Auguspurg“¹⁰⁵⁵, die Nennung St. Ulrichs¹⁰⁵⁶, dem eine Predigt gewidmet ist, schließlich die Stadtpatronin St. Afra¹⁰⁵⁷, welche v. a. in Augsburg bekannt ist.¹⁰⁵⁸ Richter hält daraufhin die Teilsammlung X^I für das Werk eines Augsburger Franziskaners und ‚untermauert‘ dies mit dem bekannten Aufsatz von Kurt Ruh.

Wir fassen zusammen: Der stark rheinfränkisch geprägte Text der Leithandschrift hat bairische Wochentage, es taucht nicht der Augsburger „aftermantac“ auf, sondern „dinstag“. Die Erwähnung der Städte Augsburg und Regensburg verhält sich etwa in gleichen Teilen. Wenn man beachtet, daß die Predigten ohnehin die Redesituation einer tatsächlich an einem Ort gehaltenen Predigt zu imitieren versucht, ist dies nicht besonders aussagekräftig. Zumindest erscheint zunächst aufgrund *dieses* Befundes

¹⁰⁵⁰ Wie Georg Steer zudem bemerkte, ist von einem Aufenthalt Bertholds in Augsburg um das Jahr 1264 ohnehin nichts bekannt, im Gegenteil befindet sich Berthold zu dieser Zeit auf einer umfangreichen Predigtreise. Vgl. Steer, Bettelorden-Predigt als ‚Massenmedium‘, 327.

¹⁰⁵¹ Hübner, *Vorstudien zur Ausgabe des Buches der Könige*, 1932, 112. Er geht jedoch anhand der Analyse des Prologs des ‚Buches der Könige‘ und der Parallelen in Berthold-Predigten noch davon aus, daß die Entstehung der deutschen Predigten zeitlich zwischen der Entstehung zweier ‚Schwabenspiegel‘-Klassen liegt. A. Hübner, *Vorstudien*, hat S. 106 entsprechende Parallelen verzeichnet.

¹⁰⁵² PS I, 54,15.

¹⁰⁵³ PS I, 2,39 ff. und 532,37 ff.

¹⁰⁵⁴ PS I, 492,23 ff.

¹⁰⁵⁵ PS I, 110,8 und 290,7, letztere Predigt verwendet Augsburg, seine Mauer und Stadtteile als Gleichnis.

¹⁰⁵⁶ PS I, 110,11–21.

¹⁰⁵⁷ PS I, 79,15 f.

¹⁰⁵⁸ In Klosterneuburg gab es zu dieser Zeit ebenfalls eine Kapelle, die St. Afra geweiht war (später dem hl. Nikolaus, zeitweise war diese Kapelle Schatzkammer und Standort des Verduner Altars).

Regensburg für die Abfassung der deutschen Predigten (X^I) als ebenso wahrscheinlich wie Augsburg.

Für eine Abfassung der deutschen Predigten der *X-Gruppe in Augsburg spricht wiederum die enge Verschränkung mit der Entstehung des ‚Schwabenspiegels‘, bei dem interne Kriterien wie die Verwendung Augsburger Gewohnheitsrechts sowie die Vorstufe des ‚Augsburger Sachsenspiegels‘ beide Korpora besser absichern können. Daß in den *lateinischen* Predigten keine Rechtstexte und Inhalte der chronikalischen Einleitungen zitiert werden, hat Schönbach bereits gesehen.¹⁰⁵⁹ Die als authentisch geltenden Rusticanus-Sammlungen zitieren allenfalls biblische Texte mit rechtlichen Implikationen, welche in die deutschen Predigten übernommen werden, ansonsten sind entsprechende Parallelen aus der Beschäftigung der/des Schwabenspieglers mit dem ‚Sachsenspiegel‘ zu erklären. Die Freiburger Handschriften¹⁰⁶⁰ lateinischer Predigten weisen viele deutsche Formulierungen auf, unter anderem auch solche aus dem Rechtskontext. Es ist jedoch nicht ersichtlich, daß die ‚Freiburger Sermones‘ eine Stufe zwischen den lateinischen Rusticani und den deutschen Predigten darstellen. Die Freiburger Kodizes sind wohl unabhängig entstanden, und die eingeflochtenen deutschen Wörter sowie die stilistischen Besonderheiten stehen in keinem Zusammenhang mit den deutschen Predigten.

X^{II} war dagegen „wahrscheinlich ein ursprünglich selbständig tradiertes Überlieferungskomplex“¹⁰⁶¹, eine Mischsammlung aus Predigten „Bruder Albrechts“, der für Albertus Magnus gehalten wurde¹⁰⁶², „Bruder Bertholds“, unbekanntere Stücke (Alhart, Peter, Thomas) und Davids ‚Spiegel der Tugend‘.¹⁰⁶³ Die Berthold Predigt PS 36 (= Richters X 43) hängt zwar von einer lateinischen Predigt ab, ist jedoch stilistisch seinen Klosterpredigten näher als der X^I -Teilsammlung.¹⁰⁶⁴ Diese hat daher wohl einen anderen Verfasser als X^I . Sie wurde von Clark auf den Zeitraum zwi-

¹⁰⁵⁹ Schönbach erwähnt aber auch, daß der vom Ende des 13. Jahrhunderts stammende Linzer Codex (MS Linz, Stud.B, 325) der lateinischen Predigten Bertholds (Rusticanus de Dominicis) einen Anhang nach fol. 174ab enthält, welcher mit ‚De multiplici errore Romanorum‘ überschrieben ist. Der Inhalt stimmt größtenteils mit der ‚Kaiserchronik‘ überein (Schönbach, Studien IV,2). Es handelt sich genauer um die Verse 43–208 der von Schröder herausgegebenen Kaiserchronik, aber diese sind stärker ausgeführt. Vgl. dazu Maßmann, Kaiserchronik 3, 308; 318 f. und Schönbach, Studien V, 11.

¹⁰⁶⁰ Codex Fribourg (Schweiz), Bibl. d. Franziskaner-Konventualen, 117 (2 Bde.), 13. Jahrhundert.

¹⁰⁶¹ Richter, Überlieferung, 70.

¹⁰⁶² Es handelt sich eher um Albrecht den Lesemeister, vgl. Dagmar Ladisch-Grube, Art. ‚Bruder Albrecht‘, ²VL, Bd. 1, Sp. 173 f.

¹⁰⁶³ Richter, Überlieferung, 71.

¹⁰⁶⁴ Richter, Überlieferung, 71 f.

schen dem ausgehenden 13. und der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts datiert.¹⁰⁶⁵ Die Sammlung stammt wohl am ehesten aus dem Rheinfränkischen¹⁰⁶⁶, möglicherweise aus Franziskanerkreisen, da die Predigten Bertholds, Alharts und Davids ‚Spiegel der Tugend‘ darin überliefert werden.¹⁰⁶⁷

An dieser Stelle muß darauf hingewiesen werden, daß Nürnberg als bedeutende Zentrale der Verbreitung sowohl des ‚Schwabenspiegels‘ und des ‚Buches der Könige‘¹⁰⁶⁸, der Predigten X^I¹⁰⁶⁹ und X^{II} auftaucht, ferner als möglicher Dialekt der deutschen Worte in der Freiburger Sammlung lateinischer Predigten Bertholds¹⁰⁷⁰, ohne daß dies zwingend etwas über den Entstehungsort der Texte aussagt. Mögen ‚Schwabenspiegel‘ samt chronikalischer Einleitungen und Berthold-Predigten (*X) in Augsburg entstanden sein, sind Sie schnell über verschiedene Kreise verbreitet und erweitert worden. Auf eine mögliche Rolle (rhein-) fränkischer Franziskaner sollte hier zumindest hingewiesen werden.

Im Rahmen dieser Arbeit beschränke ich mich für die inhaltliche Untersuchung auf die X^I-Sammlung.

Handschriften der *X-Gruppe

Bei den größer angelegten Handschriften der *X-Gruppe (A und Ha) fällt der Unterschied zu den kleinformatigen David-Handschriften auf, die sicher auch eine andere Rezeption zur Folge hatte.

Heidelberg, Universitäts-Bibliothek, cod. Pal. germ. 24 [A]

Perg., 2^o (302 x 423) vom Jahre 1370, südliches Rheinfränkisch (Heidelberg).¹⁰⁷¹ Die Handschrift verfügt über ein Inhaltsverzeichnis, das nach Richter nur der Übersicht,

¹⁰⁶⁵ J. M. Clark, „Alhart and Alphart“, *MLR* 29 (1943), 440–443, auch ²VL, Bd. 5, Sp. 39 f., vgl. Richter, Überlieferung, 78.

¹⁰⁶⁶ PS I, 571,8: „hie zu Franken“, vgl. ferner: Richter, Überlieferung, 78.

¹⁰⁶⁷ Vgl. Richter, Überlieferung, 78.

¹⁰⁶⁸ Vgl. Wolfenbütteler Handschrift, Oppitz 1564 (Mw).

¹⁰⁶⁹ Abfassung der Handschrift allerdings hundert Jahre später als Mw und in Heidelberg.

¹⁰⁷⁰ Ende 13. Jahrhundert aus den Rusticanus-Sammlungen bearbeitet. Vgl. Casutt, Beziehungen einer Freiburger Hs., 261 und Anm. 1.

¹⁰⁷¹ Vgl. Richter, Überlieferung, 5.

nicht aber „praktischem Gebrauch gedient haben“ kann¹⁰⁷². Die Predigten sind jedoch anhand des Inhaltsverzeichnisses schnell auffindbar. Den Codex hat, einem Schreibereintrag (259va) zufolge, „Die edele frauwe Elizabeth von Namen pfalztz-grevinne bij Rin vnd hertzoginne in beigern“ 1370 anfertigen lassen. Sie ist die Gemahlin des Pfalzgrafen Ruprecht I. und in der vielleicht von ihr gegründeten Barfüßerkirche von Heidelberg begraben.¹⁰⁷³

Wer die Handschrift eingesehen hat, dem fällt sogleich das große Format und der großzügige Schriftspiegel auf. Vor jeder Predigt sind 14 Zeilen einer Spalte freigelassen, hier wäre Platz für Miniaturen, die jedoch nicht realisiert wurden. Alles in allem macht diese Handschrift den Eindruck, zu Repräsentationszwecken angelegt worden zu sein. Sicher ist es aufgrund des Gewichts und des Formats keine Handschrift zur privaten Erbauung einer Adligen gewesen.

Die Handschrift enthält die Predigten 1–35 aus PS I [Richter X 1–35] und Predigt PS I, 36 [X 43], ferner u. a. ein Stück ‚Von vier Zeugen vor Gott‘ [X 36], welches auch in cgm 6247, 226r–227v im Anschluß an den ‚Baumgarten‘-Text angefügt ist¹⁰⁷⁴, St. Georgener Prediger 55 u. 39 in Auszügen [X 39–40], 66 [X 56], 68–70 [57–59] sowie eine Kurzfassung des ‚Spiegels der Tugend‘ [X 42] Davids von Augsburg.

Bern, Burgerbibliothek, cod. 746 [B]

Papier, 2^o (ca. 300 x 410), vom Jahre 1436, südliches Rheinfränkisch mit nordbairischen Einschlägen bzw. Nürnberger Schreiber („Johannes liephart vom Steyn zu Nurmberg“ und Datum, 279va) nach rheinfränkischer Vorlage.¹⁰⁷⁵ Da das Format dasselbe ist wie das von A und diese rheinfränkisch ist, wird B wohl von A (evtl. über eine oder mehrere Zwischenstufen) abhängig sein. Für den Gebrauch der Handschrift gilt Vergleichbares: Auch sie ist wohl zu Repräsentationszwecken angelegt, nicht zur privaten Erbauung.

¹⁰⁷² Vgl. Richter, Überlieferung, 6.

¹⁰⁷³ Vgl. Richter, Überlieferung, 7 f. Weiteres, Sprachbestimmung etc., bei Richter, Überlieferung, 5–10.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Richter, Überlieferung, 29.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Richter, Überlieferung, 16 f. und 16, Anm. 57.

Brüssel, Bibliothèque Royale, cod. 11083/84 [a]

Papier, 4° (205 x 315), Anfang 15. Jahrhundert, schwäbisch (Korrektor: bairisch-österreichisch).¹⁰⁷⁶ Der Korrektor, der Wiener Minorit Bruder Wolfhart¹⁰⁷⁷, hat zahlreiche Zitate und Parallelstellen nachgewiesen: Bibel, Kirchenväter und deren Predigtsammlungen, Anselm, Innozenz, Thomas, Duns Scotus, naturwissenschaftliche Schriften, antike Autoren, kanonische Rechtsbücher. Diese Bemerkungen sind im Apparat von Strobl (PS II) festgehalten worden. In 84vb notiert er gar für die adligen Auftraggeber: „Merch herczog vnd herczogin“.¹⁰⁷⁸

Schloß Harburg, Fürstlich Öttingen Wallersteinsche Bibliothek, cod. III.1.f.36 [Ha]

Papier, 2° [4°] (216 x 302), vom Jahre 1460, schwäbisch (Burg Hohenburg).¹⁰⁷⁹ Schreibereintrag (404v) nennt „albertum künlin“ und Datum der Niederschrift. Besitzereintrag auf dem Rückendeckel innen: „Daz buch ist dez closters zu kyrchen zü brüch Fraw madalenen von ottingen“. 1ra–19va Register von Albrecht Künlin mit Einführung in die Benutzung und persönlicher Anrede der Besitzerin. Die Handschrift ist wahrscheinlich nicht für Gräfin Magdalena von Öttingen, Schwester und Äbtissin des Zisterzienserinnen-Klosters Kirchheim angefertigt worden, sondern bereits für ihre Mutter, Gräfin Agnes von Werdenberg, verheiratet mit Graf Ludwig XI., 1361–1440. Der Kodex wurde nicht für klösterliche Zwecke, sondern zum Privatgebrauch angelegt.¹⁰⁸⁰

Zu den Fragmenten aus Olawa und München, BSB, cgm 7317, vgl. Richter, Überlieferung, 24–26, zu Sonderformen der Überlieferung ebd., 50–68.

Die *Y-Gruppe

Die *Y-Gruppe der deutschen Überlieferung Bertholds von Regensburg ist eine sehr heterogene und problematische Gruppe. So werden die acht Klosterpredigten, die *Z-Gruppe, in der Teilsammlung Y^{IV} mitüberliefert. Darüber hinaus bietet die Hand-

¹⁰⁷⁶ Vgl. Richter, Überlieferung, 10.

¹⁰⁷⁷ Nennt sich 173vb in rubro. Vgl. Richter, Überlieferung, 15 f.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Richter, Überlieferung, 13 und Anm. 44 sowie S. 14, Anm. 47

¹⁰⁷⁹ Richter, Überlieferung, 18.

¹⁰⁸⁰ Viele weitere Details bei Richter, Überlieferung, 19–24.

schrift cgm 176 auch eine Parallelüberlieferung von Stücken der *X- und *Y-Gruppe.¹⁰⁸¹

Man könnte hierin einen Ansatzpunkt zu einer Infragestellung von Richters Gruppen- und Korpusbildung sehen. Auch wenn es nicht sinnvoll erscheint, die Überlieferung der deutschsprachigen franziskanischen Prosa nach den Personen Berthold und David zu trennen, muß schließlich bei der Masse der Überlieferung nach Autorennamen vorgegangen werden. Die Einteilung der bertholdischen Überlieferungsgruppen bzw. Teilsammlungen durch Richter ist aufgrund der vorhandenen erhaltenen Handschriftenzeugen nicht zu kritisieren.¹⁰⁸²

Grundsätzlich ist auch hier, wie bei den übrigen franziskanischen Texten, von verschiedenen Konvoluten auszugehen, da sich einzelne Stücke aus den Teilsammlungen Y^{I-IV} nicht stark voneinander unterscheiden. Zum Teil ist hier nicht mehr erkennbar, ob einzelne Stücke unserem Kreis zugesprochen werden können oder nicht.

Im folgenden skizziere ich mit eigenen Ergänzungen kurz die Ergebnisse Richters zur *Y-Gruppe, welche er in vier Teilsammlungen untergliedert. Die *Y-Gruppe ist „fast ausschließlich im Bairisch-Österreichischen“¹⁰⁸³ verbreitet.

Teilsammlung Y^I (Y1–16 = PS 59–62 und Anhang A) sind nach Richter zumeist „Skizzen“ lateinischer Predigten¹⁰⁸⁴ Bertholds, aszetische Literatur, deren prominentester Vertreter (nicht nur) dieser Sammlung der Traktat ‚Von den Zeichen der Messe‘ sein dürfte. Zumindest PS 61, und 59 sind entgegen Richter aus deutschen Predigten ausgearbeitet. Über Alter und Herkunft ließ sich bislang nichts ausmachen. Übersehen wurde bisher, daß das Stück PS 62, ‚Von drîen müren‘, zwar eine starke Verwandtschaft zu dem von Pfeiffer/Strobl gleich benannten Stück aus der *X-Gruppe (PS 23) hat. Indes setzt sich diese kürzere Fassung aus der Teilsammlung Y^I in bezug auf die Zwei-Schwerter-Lehre stark von dem Textkorpus der hier behandelten franziskanischen Literatur ab. ‚Schwabenspiegel‘ wie PS 23 gehen in gleichlautenden Stellen davon aus, daß das weltliche Schwert *vom Papst*, der nicht in allen Ländern zugleich sein könne, dem Kaiser übergeben werde, und nicht, wie in PS 62,

¹⁰⁸¹ D. i.: X 42, X 64, X 65, Y 39 (Y 112), Y 133–121, Y 125, Y 127. Vgl. Richter, Überlieferung, 150.

¹⁰⁸² Rezensionen zu Richter: G. Schieb, *DLZ* 91 (1970), 602–5; G. DeBaere, *Leuwise Bijdragen* 59 (1970), 171 f.; E. Colledge, *Medium aevum* 39 (1970), 356–58; W. Frühwald, *PBB* 93 (1971), 457–62; H. B. Wilson, *MLR* 66 (1971), 443 f., F. Banta, *Anzeiger*, 83 (1972), 29–35.

¹⁰⁸³ Richter, Überlieferung, 142.

¹⁰⁸⁴ Richter, Überlieferung, 139.

das weltliche Schwert, das hier am Anfang steht (die erste, eiserne Mauer) von *Gott* an den *Kaiser* übergeben wird. Dieser kann in dem kürzeren Traktat „niht alle die werlt umbereichen“ und übergibt Gewalt an Könige, Herzöge, Grafen und Freie (II, 238, 30 f.). Da somit diese Redaktion diesbezüglich eine andere Position einnimmt, kann einerseits diese Gruppe aus einem anderen Kreis von Geistlichen/Schreibern stammen, die eine andere Position im Mendikantenstreit einnehmen, z. B. aus Schreibstuben des Weltklerus, oder, wenn man partout auf Mendikanten als Bearbeiter bestehen möchte, sind diese Änderungen später im Zuge des Armutstreits oder aus anderen politischen Gründen entfernt worden. Für mich ist dies Grund genug, diese Redaktion nicht meinem engeren Textkorpus Augsburger und Regensburger Prosatexte um 1300 zurechnen.

Y^{II} (Y 17–34 = PS 39–49.51.53–55.63+64¹⁰⁸⁵.65.57): diese Stücke sind den Predigten der Teilsammlung X^I ähnlich, vor allem in bezug auf die Selbstapostrophierung des ‚Redners‘. Diese Sammlung weist ferner Parallelüberlieferungen zur X^I-Teilsammlung auf.¹⁰⁸⁶ Da das Innsbrucker Fragment die Predigten Y25 und Y30 überliefert, kann eine Entstehung vor 1300 angenommen werden. Lokale Anspielungen, vergleichbar denen der Teilsammlung X^I, lassen auf die Entstehung im Augsburger Franziskanerkonvent schließen.¹⁰⁸⁷ Dies läßt sich aber nicht auf die anderen Y-Teilsammlungen übertragen. Richter läßt offen, ob die Verfasser von X^I und Y^{II} identisch sein könnten.¹⁰⁸⁸ Viele Predigten sind verwandt mit Passagen aus längeren Stücken der Sammlung X^I. Die Predigten sind jedoch erweitert und verändert worden um Teile, die sich nicht auf die X^I-Texte zurückführen lassen.

¹⁰⁸⁵ Diese beiden Stücke bilden eine Predigt, wie Richter im Gegensatz zu Strobl feststellte: Richter, Überlieferung, 140.

¹⁰⁸⁶ Strobl, PS II, S. XVIII ff. Zu neueren Erkenntnissen verweise ich auf die Arbeiten Dagmar Neundorffs.

¹⁰⁸⁷ PS 48 ist eine Heiligenpredigt auf den Augsburger Bischof Ulrich und nennt 114,7 das Bistum Augsburg. St. Afra, eine außerhalb von Augsburg wenig bekannte Heilige nennen PS II, 41,19; 100,21; 192,22. Vgl. Richter Überlieferung, 143 und 77.

¹⁰⁸⁸ Richter, Überlieferung, 142.

Y ^{II} (Predigt in PS)	X ^I (in PS)	Kommentar
39	2	wie in PS 2 ist in PS 39 die Reihenfolge der fünf Pfunde gegenüber der lateinischen Predigt (RdS 18) umgestellt. PS 39 ist eine gekürzte Fassung von PS 2
40	38 und andere	wenige Parallelen
41	32	andere Auslegungen derselben Krankheiten, PS 41 bietet weitere Krankheiten
42	3	
43	9 und andere	
44	34	
45	20	leichte thematische Übereinstimmungen in den sieben Heiligkeiten u. Arzneien, gleiche Reihenfolge, in PS 45 fehlt die 6. (Buße). Selbständig ausgearbeitet mit PS 20 als Vorlage.
46	13	gleiche Disposition, aber andere Durchführung
47	14	starke Übereinstimmung bis hin zum Textspruch
48	8	starke Übereinstimmung bis hin zum Textspruch, adressiert an junge Priester
49	17	PS 17: 1. Friede mit Gott; 2. Friede mit dir selbst; 3. Friede mit dem Nächsten PS 49 nur drei falsche Frieden: 1. ungeordnet fride mit dem fleische. 2. Menschen 3. Teufel. Ende mit Appell an die Frauen (nicht in PS 17) Gemeinsam haben sie das ‚Gloria an der Krippe‘ (PS 17, 237,10–19; PS 49, II, 126,18–30 und ‚Schwabenspiegel‘-Vorwort b.
[50] Y ^{IV}	30	vier Stricke, ähnlich den Stücken in der Y ^{II} -Teilsammlung
51	33 ?	PS 51, ohne Streit-Metapher, ohne Disposition etc.
[52] Y ^{IV}	12	ähnlich den Y ^{II} -Stücken
53	29	1. Teil, ‚Von Gottes Minne‘ nicht zuzuordnen; aus PS 29 nur die Zweiteilung des Mantels (Jerobôâm / Achias)
54	7	gleicher Anfang; beide nennen sieben Untugenden, es sind aber z. T. andere und in anderer Reihenfolge; in PS 54 wird die Streitmetaphorik stärker betont
55	21	beide sind Ehepredigten, andere Disposition, aber inhaltliche Parallelen
[56]	19	Helbeling-Predigten
57	27	gleiche Reihenfolge von Sünden, inhaltliche Parallelen
[58] Y ^{IV}	Cap. Lvj BgH	Ständepredigt mit zwölf Verfluchungen und geistlich interpretierten Ständen (Sozialmetapher) → ‚Baumgarten‘
63+64	16+12	PS 63 ist schlecht ausgearbeitet (lat. Vorlage?). PS 64: Ende von PS 12 (selbst. von lat. Vorlage ausgearbeitet?)
65	?	?
Y ^I		
59	22	muß nicht aus lat. Sermon ausgearbeitet sein
60	?	
61	4	PS 61 hat dieselbe Planeten-Tugenden-Kombination wie PS 4 und nicht wie Vorlage (RdS 14); beide dt. Predigten haben die zwei Bücher (nicht in RdS 14), also ist PS 61 nicht aus lat., sondern aus dt. Predigt ausgearbeitet
62	23	aber Umgestaltung der Zwei-Schwerter-Lehre, s. o.

Tabelle zum Verhältnis der Y^{II}- zu den X^I-Predigten

Teilsammlung Y^{III} (Y35–95, ediert von Banta¹⁰⁸⁹, teilweise auch in Strobls ‚Anhang B‘), besteht aus verschiedenen Genera. Unter anderem wird Davids von Augsburg ‚Novizenspiegel‘ (Y42) mitüberliefert. Die Predigten und Traktate unterschiedlichster Länge hängen von Bertholds lateinischen Predigten ab, über den Umfang der Abhängigkeit sind wir noch im unklaren. Der Verfasser verzichtet auf die rhetorischen Mittel, wie etwa die Selbstapostrophe, und muß von den Verfassern anderer Sammlungen unterschieden werden.¹⁰⁹⁰ Über das Alter und die Herkunft ist nichts weiter bekannt, der älteste Zeuge ist die Handschrift aus Klosterneuburg in bairisch-österreichischer Sprache, welche möglicherweise noch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts (1350?) zusammengestellt worden ist.

Y^{IV} (Y96–130, darunter PS 56, Anhang C II, PS 66–71.58.50.52 und nicht Veröffentlichtes) ist eine Mischsammlung aus Stücken, die zur *Z-Gruppe gehören und von „nach Umfang, Stil, Form, und angesprochenen Leserkreis“ uneinheitlicher Stücke.¹⁰⁹¹ Hier sind wohl verschiedene (Teil-)Sammlungen zusammengefloßen. Die Überlieferung beginnt erst im 15. Jahrhundert in Bayern, nähere Angaben über Alter und Herkunft sind nicht möglich.

Diese Mischsammlung läßt sich allein aufgrund der Überlieferungssituation rechtfertigen. Die bertholdischen Stücke stammen wohl ursprünglich aus Augsburg / Regensburg PS 66–71 sind die Berthold-Predigten (*Z), Anhang C II und PS 58 haben ähnliche Ständethematiken wie Berthold- und Baumgartenstücke. PS 56, 50, 52 sind ähnlich den Stücken aus der Teilsammlung Y^{II}.

Aufgrund der Vorarbeiten von Richter und meinem Fund bezüglich der Y^I-Sammlung, vgl. zur Zwei-Schwerter-Lehre, S. 404, werden nur die Teilsammlungen Y^{II} und Y^{IV} zu einer inhaltlichen Analyse herangezogen.

¹⁰⁸⁹ F. G. Banta: *Predigten und Stücke aus dem Kreise Bertholds von Regensburg (Teilsammlung Y^{III})*, Göttingen 1995 (= Göttinger Arbeiten zur Germanistik, 621).

¹⁰⁹⁰ Richter, Überlieferung, 141.

¹⁰⁹¹ Richter, Überlieferung, 141.

Die Handschriften der *Y-Gruppe

Innsbruck, Univ.-Bibliothek, Fragment 32 [i]

Fragment eines Pergament-Doppelblattes, aus dem Deckblatt und Rücken des Innsbrucker Codex 15 F 11 gelöst. Nach Schönbach wahrscheinlich noch aus dem 13. Jahrhundert stammend, bairisch. Enthält Stücke aus Y 25 und 30 (= PS II, Nr. 47 und 54). Beschreibung und Veröffentlichung durch Schönbach.¹⁰⁹²

Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, cod. 886 [K]

Perg., Groß 4^o, [160 x 230; Schriftspiegel ca. 125 x 180] 145 Bll. + Vorsatzbl. mit Neumen des 13. Jahrhunderts, von einer Hand des späteren 14. Jahrhunderts mit wechselndem Duktus geschrieben, 2 Spalten. Herkunft unbekannt. Sprache: bair.-österreichisch.

München, Staatsbibliothek, cgm 1119 [M1]

Pap., 2^o, [210 x 310; Schriftspiegel ca. 170 x 250] 109 (107 gezählte) Bll., 3 Hände: 1–96, 97r/va (Jürg Werder [„jorg werder purger zu Mynichen“; †1503, schrieb cgm. 514 und 605] v. J. 1467, 97vb–107ra, 2 Spalten. Sprache: mittelbairisch.

München, Staatsbibliothek, cgm 5067 [M2]¹⁰⁹³

Pap., 2^o, 215 x 290 (Schriftspiegel 130 x 185), 369 Bll. + leeres Vorsatz- und Schlußbl. 5 Hände: fol. 1r–65v; 66r–81r, 81r–105v, 105v–108r, 108v–369r. 15. Jahrhundert (1. Hälfte?), bairisch.

Donaueschingen, Hofbibl. Cod. 292 [D]

Pap., 4^o [135 x 200; Schriftspiegel ca. 100 x 150], 188 Bll. (ab 171 leer), 3 Schreiber [Richter: 2 Schreiber]: 1r–86v, [86v–157v], 157v [158r] bis 170v, 15.¹ Jahrhundert
Sprache: bair.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹² Richter, Überlieferung, 102. Vgl. auch A. E. Schönbach, „Altdeutsche Funde aus Innsbruck. VIII. Aus Predigten Bertholds v. Regensburg“, *ZfdA* 35 (1891), 209,15.

¹⁰⁹³ Gekürzt, nach Richter, Überlieferung, 85.

¹⁰⁹⁴ Zur Vorbesitzerin Anna von Zimmern vgl. Richter, Überlieferung, 84 f.

Wien, Nationalbibl. Cod. 2829 (Theol. 276) [W]

Pap., 2° [220 x 285; Schriftspiegel ca. 145 x 210], 319 Bll. von einer Hand i. J. 1444 (1v, 313ra) geschrieben, mutmaßlich im Auftrag des ersten Besitzers der Handschrift, des Ritters Hans Hofkircher (313ra), 2 Spalten. Sprache: bair.-österreichisch. [Enthält auf 1r die kolorierte Federzeichnung: Berthold predigt im Freien, s. Richters Ausgabe der *Z-Predigten].

Heidelberg, Univ.-Bibl. Cod. Pal. germ. 35 [H]

Pap., klein 2° [214 x 391], 112 (105 gezählte) Bll., von einer Hand i. J. 1439 (Conrat Huog 4r, 105r) geschrieben. Herkunft unbekannt. Sprache: ostschwäb. [Richter. schwäbisch, stellenweise md. Spuren; Überlieferung 89].

München, BSB, cgm 632, 3. Viertel 15. Jahrhundert, bairisch (aus dem Benediktiner-Kloster Attel b. Regensburg, die ‚Schwarzwälder Predigten‘, enthält neben anderen Predigten der *Y-Gruppe auch Y18 und Y24.¹⁰⁹⁵ Ferner überliefert ein Prager Fragment (Státni Knihovna, Ms. I. A. 29a [p]), 14. Jahrhundert, bairisch-österreichisch Y 17 fragmentarisch (PS II, Nr. 39, 28,39 [fr]vnde ... 32,13 gesav[met]).

A.ii.3 Die lateinischen Vorlagen (Berthold und David)

Die Behandlung der Überlieferungssituation und -geschichte kann an dieser Stelle nur sehr knapp ausfallen. Ich verweise auf die Verfasserlexikonartikel zu Berthold von Regensburg und David von Augsburg sowie den *Katalog franziskanischer Autoren* von Maarten van der Heiden und Bert Roest.¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹⁵ Vgl. Richter, Überlieferung, 94–99.

¹⁰⁹⁶ M. van der Heiden, B. Roest, *Franciscan authors, 13th–18th century. A catalogue in progress*: <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/>. Die Einträge zu Bertholdus Ratisponensis und David ab Augusta verzeichnen die wichtigsten lateinischen Handschriften und Editionen. C. Bohl zeigt in seiner Dissertation (Geistlicher Raum) den aktuellsten Stand der Forschung zu David von Augsburg auf.

Bertholds Sermones

Von Berthold besitzen wir fünf lateinische Sammlungen: *Rusticanus de Dominicis*¹⁰⁹⁷ (RdD, 58 Sermones), *Rusticanus de Sanctis*¹⁰⁹⁸ (RdS, 124 Serm.), *Rusticanus de Communi Sanctorum*¹⁰⁹⁹ (auch: Commune Sanctorum Rusticani, RdC, 75 Serm.), *Sermones ad Religiosus et quosdam alios*¹¹⁰⁰ (SaR, 87 Serm.) und *Sermones speciales et extravagantes*¹¹⁰¹ (Serm Spec., 48 Serm.). Die ersten drei Sammlungen mit Sermones gelten seit den *Studien* Anton E. Schönbachs¹¹⁰² als authentisch, während die beiden übrigen nach Schönbach als nicht aus Bertholds Redaktion stammend zu gelten haben. Wie schon in der Einleitung zum Authentizitätsproblem erwähnt, ist die Heterogenität der Rusticanus-Predigten erst in neuester Zeit aufgefallen, womit auch hier die Authentizität nicht restlos geklärt ist. Insgesamt sind lateinische Predigten Bertholds in über 300 Handschriften überliefert. Die Rusticanus-Sammlungen werden auf vor 1261/64 datiert, die übrigen neuerdings auf nach 1263.¹¹⁰³

Weiter gibt es noch den Sonderfall der ‚Freiburger Predigten‘. P. Crispin Moser hat im Anschluß an Schönbach die zweibändige Freiburger Predigtsammlung¹¹⁰⁴ als „das ursprüngliche Werk Bertholds“ bezeichnet: Die Handschriften seien weniger elegant ausgearbeitet als die Rusticanus-Sammlungen und verfügten über Redewendungen, die in den offiziellen Sammlungen nicht auftauchten. Es fänden sich häufiger deutsche Worte darin, überhaupt sei die Darstellungsweise lebhafter, dialogischer und persönlicher als im Rusticanus.¹¹⁰⁵ Doch Schönbach und Moser irrten mit ihren Be-

¹⁰⁹⁷ Stuttgart WLB, Cod. Donaueschingen 269, Pergament, 14. Jh., 8°, fol. 92, lag mir als Mikrofilm vor. Ferner MS Linz, Stud.B 325, Schönbach druckt in seinen Studien III–VI einige im Rahmen dieser Arbeit zitierte Sermones ab.

¹⁰⁹⁸ Leipzig UB, codd, 497–498, Perg. 13./14. Jh., Würzburg UB cod. Mp. q. 56, 13. Jh; ferner München, BSB, clm 2950. Mir lag München, BSB, clm 7961, Rusticani de Sanctis / Rusticanus de Commune Sanctorum, 14. Jh, Perg., 4°, fol. 165 als Mikrofilm vor. Dies ist übrigens eine der Kaisheimer Handschriften (Zisterzienserkloster bei Augsburg).

¹⁰⁹⁹ Leipzig UB cod 496, Perg., 1. H. 14. Jh., fol 1–45 und München, BSB, clm 7961, wie letzte Anm.

¹¹⁰⁰ Erlangen UB cod 292, um 1300. Die Sermones ad Religiosos liegen ediert vor. Petrus de Alcantara Hoetzel, *Beati Fr. Bertholdi a Ratisbona Sermones ad Religiosos XX ex Erlangensi codice unacum Sermone in honorem S. Francisci e duobus codicibus Monacensibus*, Monachii [München] 1882. Vgl. auch die Rezension von A. E. Schönbach, *AfdA* 10 (1884), 31–56.

¹¹⁰¹ Stuttgart WLB, Cod. HB I.115, Papier, 15. Jh., fol. 110ra-207vb, lag mir als Mikrofilm vor.

¹¹⁰² Schönbach, Studien V, 98.

¹¹⁰³ Nach Cruel, Die Handschriften, 283, werden die lateinischen Predigten Bertholds auf vor 1261/64 datiert, weil die von Papst Urban VI (1261–1264) angehängte Gebets-Schlußformel „Jesus Christus, Amen“ fehlt (Kaiser, Sin and the Vices, 83, Anm. 2). Zur Überlieferung vgl. die Einleitung. Sturlese ergänzte für die *Sermones speciales* und *Sermones ad religiosos* einen *terminus post quem* um 1263, vgl. Sturlese, Deutsche Philosophie im Mittelalter, 320.

¹¹⁰⁴ Der ‚Codex Fribourg‘, Bibliothek der Franziskaner-Konventualen Nr. 117 (2 Codizes), 13. Jh. Rue de Morat 6, 1700 Fribourg.

¹¹⁰⁵ So Moser in seiner ungedruckten Dissertation *De operibus Fr. Bertoldi*. Vgl. Casutt, Die Beziehungen einer Freiburger Hs., 76 f.

obachtungen. Laurentius Casutt hat in der Freiburger Handschrift gewisse Eigenheiten und Fehler entdeckt, die dem Stil und inhaltlichen Aufbau der authentischen lateinischen Predigten nicht gerecht werden. In bezug auf die Freiburger Handschrift ergibt sich dasselbe Problem, wie im Verhältnis der deutschen Predigten zu den authentischen lateinischen Sammlungen. Gerade die Ausrufe wie „Audite omnes!“, die für lebhaftere Rede sorgen, werden von Casutt für Einschübe von fremder Hand angesehen. Größere eingeschobene Stücke der Handschrift, die vom *Rusticanus* abweichen, lassen sich gar auf Werke Innozenz' III. und Konrads von Sachsen zurückführen.¹¹⁰⁶ Eine Systematik scheint der Sammlung nicht zugrunde zu liegen, daher ist die Verwendung als Reisesammlung oder ähnliches Hilfsmittel auszuschließen. Ferner stieß Casutt auf viele Verweise, die sich auf die Rusticanus-Sammlungen beziehen. Daher folgert er, daß diese der Freiburger Handschrift vorausgingen.¹¹⁰⁷ Casutt hält den die Rusticani abändernden Anonymus, einen gewissen ‚B.‘, vielleicht ein Bernardus, für einen gegen Ende des 13. Jahrhunderts in der Rheingegend schreibenden Minoriten. Er überläßt es den Germanisten, die in den Freiburger Sermones auftretenden deutschen Worte auf ihre sprachliche Herkunft hin zu untersuchen, hält aber rheinfränkisch (oder gar alemannisch) für möglich.¹¹⁰⁸ Schönbach hielt die Freiburger Handschriften noch für kleinere Bündel, die von Berthold selbst beschrieben oder diktiert worden seien; für ‚Brouillons‘ von Predigten. Die deutschen Worte seien in den Rusticani getilgt worden, sowie die üppige Rhetorik. Casutt indes hält umgekehrt die Datierung Schönbachs für bewiesenermaßen falsch.¹¹⁰⁹ Die Freiburger Sammlungen seien erst Ende des 13. Jahrhunderts entstanden und seien somit Ausarbeitungen der Rusticanus-Sammlungen.

Von den vielen deutschen Worten, die Schönbach (Studien V, 78–92) aus den Freiburger Predigten exzerpierte, fallen allerdings nur wenige auf, die für die deutschen Predigten charakteristisch sind: Fb, 23a (Schönbach, V, 84) – *jaherren, jaherre* (auch Fb 60a (Schönbach V, 87) die erwähnten Übereinstimmungen mit der Ständepredigt (Schönbach, V, 85); schließlich Fb, 111b (Schönbach, V, 89) – *trüllerinne*. An der Freiburger Sammlung kann man ersehen, daß auch die lateinische Predigt, überliefert unter dem Namen Berthold, Gegenstand der Ausarbeitung geworden ist, dies ist jedoch für Teile der sogenannten ‚authentischen‘ Sammlungen gleichfalls in Erwägung zu ziehen.

¹¹⁰⁶ Vgl. Casutt, Die Beziehungen einer Freiburger Handschrift, 261.

¹¹⁰⁷ Vgl. Casutt, Die Beziehungen einer Freiburger Handschrift, 111, 216.

¹¹⁰⁸ Vgl. Casutt, Die Beziehungen einer Freiburger Handschrift, 261 und Anm. 1.

¹¹⁰⁹ Vgl. Casutt, Die Beziehungen einer Freiburger Handschrift, 235, Fortsetzung von Anm. 4.

Dauids *De compositione*

David von Augsburg hatte mit *De exterioris et interioris hominis compositione*, und den davon abhängenden, kürzeren Novizentraktaten¹¹¹⁰, ein bis weit in die Neuzeit ausgesprochen beliebtes Traktatwerk für Geistliche geschaffen. Wenn man von der Entstehung des *De-compositione*-Werks Dauids im Jahre 1240 ausgeht, dem Beginn von Dauids Amt als Novizenmeister in Regensburg, so ist dieses Werk aus dem frühen Bedürfnis heraus geschrieben, Novizen, Brüdern und Schwestern geistliche Leitung zuteil werden zu lassen. Das Jahr 1240 als Beginn der literarischen Tätigkeit Dauids ist aber unsicher.¹¹¹¹ Die 370 Handschriften, die die Brüder von Quaracchi auflisten, stammen in der Regel aus dem 15. und 14. Jahrhundert, immerhin fünf Handschriften stammen aus dem ausgehenden 13. Jahrhundert.¹¹¹²

Des weiteren sind folgende lateinische Werke erhalten: ‚Tractatus de oratione‘, ‚Expositio regulae‘, ‚Septem gradus orationis‘ (vgl. Anhang A.i.1), ‚Tractatus de inquisitione haereticorum‘. Die Editionen sind in der Bibliographie aufgeführt. Es sind von David keine lateinischen Predigten überliefert.

¹¹¹⁰ Neben der Ausgabe Fr. David ab Augusta OFM, *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*. Castigati et denuo editi a PP. Collegii S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas (= Quaracchi) 1899, gibt es kürzere Fassungen in: David von Augsburg: ‚De exterioris compositione‘, *Migne PL* 184 [dort S. Bernardus zugeschrieben], 1189–1198. Auf dieser Fassung basiert auch die deutsche Übersetzung der ‚Novizenbriefe‘ der Y^{III}-Teilsammlung – als [Y 42] ‚Novizenspiegel‘ in der Ausgabe von Banta abgedruckt. Ferner David von Augsburg: ‚De exterioris et interioris hominis compositione‘, Bonaventura, *Opera omnia* Bd. 12, A. C. Peltier (Hg), Paris 1868, 292–442. Dies ist nicht die Quaracchi-Ausgabe, sondern die französische Ausgabe von Bonaventuras Schriften!

¹¹¹¹ So ist die Abfassung einer lateinischen Erklärung der Franziskanerregel erst für die Zeit 1260–1272 wahrscheinlich, vgl. D. Flood OFM, ‚Die Regelerklärung des David von Augsburg‘, *Franziskanische Studien* 75:3–4) 1993, 201–242, hier S. 201.

¹¹¹² Diese sind (110.) Klagenfurt, öffentliche Bibliothek, cod. XXXV. m. 8; (160.) Mainz, öff. Bibl., cod. Iesuit. 8. 8. progress. CCCCVI. miscell.; (208., 210., 211.) München, BSB, cod. 22302. m. 4; cod. 23444. m. 8; cod. 23448. m. 8. Die Nummern in Klammern beziehen sich auf die Zählung im Vorwort der lateinischen David-Ausgabe, Quaracchi.

A.iii Zusammenfassung

Im Rahmen der Arbeit mußten noch überlieferungsgeschichtliche Fragestellungen geklärt werden. Die Frage, ob der gesamte (Meta-)Textkorpus den Augsburger Franziskanern zugeschrieben werden kann, mußte insofern relativiert werden, als die Berthold-Klosterpredigten (*Z), die Klarissenregel und möglicherweise auch die davidischen Traktate eher in Regensburg ihre Entstehung und Verbreitung gefunden haben können. Dafür spricht, daß die früheste ‚Baumgarten‘-Handschrift, München cgm 6247, in ihrer Gesamtheit sicherlich in Augsburg entstanden, noch einen bairischen Wochentag in einer mitüberlieferten *Z-Predigt Bertholds enthält. Bei den Davidhandschriften ist der Entstehungsort abhängig von der Bewertung der Handschriften cgm 183 und cgm 176. Entgegen dem Forschungsstand des Verfasserlexikons ist cgm 183 wohl die ältere Handschrift, in ostschwäbischer Mundart, während die umfangreichere Handschrift cgm 176 möglicherweise später in bairischer Mundart abgefaßt ist. Auch andere Zeugen, cgm 132 und cgm 210, sind mittelbairisch, deuten also eher auf Regensburg als Verbreitungsort davidischer Texte hin.

Diese Ergebnisse sind insofern mit Vorsicht zu bewerten, als sich die Mundarten franziskanischer Handschriften nicht zwangsläufig mit dem Entstehungsort decken müssen. Realistischer ist es, von einem Verbund auszugehen (z. B. Augsburg, evtl. andere schwäbische Niederlassungen und Regensburg, aber auch nichtfranziskanische Klöster). Die Möglichkeit einer eindeutigen Zuschreibung von Handschriften an konkrete Konvente hat sich nicht ergeben.

Bei dem ‚Schwabenspiegel‘-Korpus (Land- und Lehenrecht, ‚Buch der Könige‘ und ‚Prosakaiserchronik‘) kann von einer Entstehung zwischen 1265 und 1275 ausgegangen werden, wobei nicht erwiesen ist, daß es einen ‚Urschwabenspiegel‘ als komplettes Textkorpus vor den Verkehrsfassungen gegeben haben muß. Vielmehr sind hier verschiedene Konvolute anzunehmen, die früh dezentral, also nicht nur in Augsburg, verbreitet wurden. Dennoch sind die Ursprünge des ‚Schwabenspiegel‘-Materials sicher in Augsburg zu suchen, weil Augsburger Gewohnheitsrecht verwendet wurde, die ‚Prosakaiserchronik‘ einen Augsburger Wochentag enthält und weil der ‚Schwabenspiegel‘ in engem Verbund mit den Schriften Bertholds und Davids steht. Einzelne Parallelen von deutschen Berthold-Predigten mit dem ‚Schwabenspiegel‘ sind erklärbar durch die Beschäftigung der Bearbeiter mit dem ‚Sachsenspiegel‘.

Die deutschen Predigten Bertholds (Teilsammlung X^I) werden längere Zeit parallel zur Erarbeitung des ‚Schwabenspiegels‘ entstanden sein. Ich bezweifle, daß die Predigten der Berthold-*X-Überlieferungsgruppe schon 1264 (Datierung Richter), also noch zu Lebzeiten des Predigers (Berthold starb 1272) und vor der Entstehungszeit des ‚Deutschen-‘ und ‚Schwabenspiegels‘ (1275/76) vollständig vorlagen. Vielmehr scheint Schönbachs Datierung auf 1278/79 bzw. Bantas auf 1275 eher den Zeitpunkt der Entstehung der X^I-Predigten widerspiegeln. Die Arbeit an den deutschen Predigten kann frühestens 1265 begonnen worden sein, da sie die Beschäftigung mit dem ‚Sachsenspiegel‘ bzw. ‚Deutschenspiegel‘ voraussetzen. Der ‚oberdeutsche Sachsenspiegel‘ entsteht zwischen 1265 und 1275. Die Exzerpte aus einem Davidtraktat und einzelnen Berthold-Predigten sind noch nicht in den Vorworten des ‚Deutschenspiegels‘, wohl aber in den Vorworten a und b des ‚Schwabenspiegels‘ zu finden. Vermutlich lagen Bertholds Predigten vollständig erst Ende der siebziger Jahre des 13. Jahrhunderts bzw. 1280 vor. Exakt zeitlich datieren lassen sich die Predigten jedoch nicht.

Für die Abfassung der Predigten in Augsburg lassen sich keine mundartlichen Gründe feststellen, nur der enge Verbund mit der Entstehung des Rechtsbuches spricht dafür. Für Teilsammlung Y^{II} scheint ähnliches zu gelten wie für X^I, die anderen Teilsammlungen (Y^I, Y^{III+IV} sowie X^{II}) müssen nicht in Augsburg entstanden sein und wurden daher mit der Ausnahme des Meßtraktats nicht zur inhaltlichen Analyse herangezogen.

Anhang B: Bibliographie

1. Berthold von Regensburg, Textausgaben (i. d. Reihenfolge ihres Erscheinens)
2. Berthold von Regensburg – Lateinische Sermones, Darstellungen und Text-
3. Berthold von Regensburg – Sekundärliteratur allgemein abdrucke
4. David von Augsburg, Ausgaben
5. David von Augsburg, Darstellungen
6. ‚Geistlicher Herzen Bavngart‘ (‚Baumgarten geistlicher Herzen‘)
7. Ordensregeln
8. Rechtsliteratur, Kodifizierung des Rechts, Rudolf von Habsburg
9. Andere Quellen / Primärtexte
10. Allgemeine Darstellungen zum Franziskanerorden
11. Darstellungen zur Predigt- und Traktatliteratur etc.
12. Frieden
13. Ständelehre, Ständepredigten, Arbeit
14. Meßpredigten und -traktate
15. Ehe im Mittelalter
16. Stadtgeschichte: allgemein, Augsburg, Regensburg, Magdeburg
17. Individualität, Renaissance, Philosophie
18. Theorie / Methodik: Mentalitätengeschichte, Kulturgeschichte
19. Geschichte des Christentums / Sozial- und Kulturgeschichte
20. Literaturgeschichtsschreibung
21. Sprachgeschichte / Handschriftenkunde
22. Abgekürzt zitierte Literatur und Abkürzungsverzeichnis

B.1 Berthold von Regensburg, Textausgaben (i. d. Reihenfolge ihres Erscheinens)

Berthold, des Franciskaners deutsche Predigten, aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts, theils vollständig, theils in Auszügen, hg. v. Chr. Fr. Kling, mit einem Nachw. von A. Neander. Berlin 1824.

Bertholds von Regensburg, des Franziskaners, Predigten, Zum ersten Mal vollständig hg. u. übertr. von Fr. Göbel. 2 Bde. Schaffhausen 1850–51. [In 2. Aufl. unter dem Titel: *Berthold von Regensburg, des Franziskaners Missionspredigten*. Regensburg 1857. 3. Aufl. ebd. 1873. Danach unter dem Titel: *Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres zeitgemäß bearbeitet*, Regensburg 1906. In 5. Aufl. unter dem Titel: *Die Predigten des Franziskaners Berthold von Regensburg*. Regensburg 1929.]

Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen von Fr. Pfeiffer, mit einem Vorw. von K. Ruh, Bd. 1. Berlin 1965 (= Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters. Repr. Nachdr. der Ausg. Wien 1862). [Im Text zitiert als PS I oder PS Predigt, Seite, Zeile.]

Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten mit Einleitungen und Anmerkungen von Fr. Pfeiffer und J. Strobl, mit einer Bibliogr. und einem überlieferungsgeschichtlichen Beitr. von K. Ruh, Bd. 2. Berlin 1965

(= Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters. Reprogr. Nachdr. der Ausg. Wien 1880.) [Im Text zitiert als PS II, Seite, Zeile.]

Hoetzi, P. de Alcantara, *Beati Fr. Bertholdi a Ratisbona Sermones ad Religiosos XX ex Erlangensi codice unacum Sermone in honorem S. Francisci e duobus codicibus Monacensibus*, Monachii [München] 1882.

Berthold von Regensburg. Ausgewählte Predigten, hg. v. H. Hering, Leipzig 1893 (= Die Predigt der Kirche. Klassikerbibliothek der christlichen Predigtliteratur; 21).

Berthold von Regensburg, Deutsche Predigten, übertr. von O. H. Brandt, Jena 1924.

Berthold von Regensburg. Vier Predigten. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch, Übers. u. hg. v. W. Röcke, Stuttgart 1983 (= RUB; 7974).

Richter, D., *Deutsche Predigten (Überlieferungsgruppe *Z)*, München 1968 (= Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters; 5).

Berthold de Ratisbonne: Péchés et Vertus. Scènes de la vie du XIIIe siècle, par Cl. Lecouteux et Ph. Marcq, Paris 1991 (= L'Europe en Questions).

Banta, F. G., *Predigten und Stücke aus dem Kreise Bertholds von Regensburg (Teil-sammlung Y^{III})*, Göppingen 1995 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 621).

B.2 Berthold von Regensburg – Lateinische Sermones, Darstellungen und Text-abdrucke

Buchwald, G., „Eine lateinische Meßpredigt Bertholds v. R.“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 39 (1921), 77–83.

Casutt, L., „Die Beziehungen einer Freiburger Handschrift zum lateinischen Predigtwerk Bertholds v. R.“, *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 56 (1962), 73–112 u. 215–261.

Casutt, L., *Die Handschriften mit lateinischen Predigten Bertholds v. R.*, O. Min. Fribourg, Schweiz 1961.

Denifle, H., „Zu Bruder Berthold“, *ZfdA* 27 (1883), 303 f.

Franz, A., *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*. Freiburg 1902, Neudruck Darmstadt 1963 [Abdruck lat. Meßpredigten, S. 741 ff. und 750 ff.].

Hanska, J.; Ruotsala, A., „Berthold von Regensburg, OFM, and the mongols – Medieval sermon as a historical source“, *Archivum Franciscanum historicum* 3/4 89 (1996), 425–445.

- Hoetzl, P. de Alcantara, *Beati Fr. Bertholdi a Ratisbona Sermones ad Religiosos XX ex Erlangensi codice unacum Sermone in honorem S. Francisci e duobus codicibus Monacensibus*, Monachii (München) 1882.
- Jakob, G., *Die lateinischen Reden des seligen Bruder Berthold von Regensburg*, Mainz 1880.
- Kaiser, D. A., *Sin and the vices in the „Sermones de Dominicis“ by Berthold of Regensburg*, Ann Arbor, MI: Univ. Microfilms Internat. 1983. Zugl. Columbia, Univ., Diss. [mit Edition mehrerer lat. Sermones].
- Lampen, W.: „Nomenclature et description de manuscrits franciscains“, *La France franciscaine* 17 (1934), 485.
- Meyer, H., „Fragen und Beobachtungen zum Verhältnis Bertholds von Regensburg zu Bartholomäus Anglicus“, *PBB* 117 (1995), 404–431.
- Moser, C., „Berthold von Regensburg in der Schweiz“, *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 36 (1942), 202–212.
- Moser, C., *De operibus Fr. Bertoldi Ratisbonensis eorumque editione*, Diss. Theol. Freiburg / Schweiz 1926.
- Moser, C., „Schweizer Handschriften der Werke Bertholds v. R.“, *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 37 (1943), 379–391.
- Raedlé, N., „Le convent des RR. PP. Cordeliers de Fribourg“, *Revue de la Suisse Catholique* 14 (1882/83), 172.
- Schmidt, J., *Über Berthold v. R.*, 2. Programm des k. k. Realobergymnasiums a. d. Landstraße in Wien f. d. Schuljahr 1870/71.
- Schneyer, J. B., „Beobachtungen in lateinischen Sermoneshandschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel“, *Scholastik* 34 (1959), 64.
- Schneyer, J. B., *Beobachtungen zu lateinischen Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München*. MSB 1958 / VIII.
- Schneyer, J. B., „Die überraschende Fülle der lateinischen Sermonesliteratur im frühen Franziskanerorden“, *Franziskanische Studien* 58 (1976), 122–128.
- Schneyer, J. B., *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen*, München–Paderborn–Wien 1968.
- Schönbach, A. E., *Über eine Grazer Handschrift lateinisch deutscher Predigten*, Graz 1890.
- Schönbach, A. E., *Studien zur Geschichte der Altdeutschen Predigt I–VIII*, Reprographischer Nachdruck der Ausgaben 1896–1907, Hildesheim 1968. [Siehe auch unter dt. Predigten; Abdruck mehrerer Sermones, viele Zitate aus Hss.]

Strobl, J., *Eine Handschrift lateinischer Predigten Bertholds v. R. Beiträge zur deutschen Literaturgeschichte aus der Kreuzensteiner Bibliothek*, Halle 1909.

Strobl, J., „Eine Handschrift lateinischer Predigten Bertholds v. R.“ *WSB* 84 (1876), 87–128.

Wiegand, F., „Eine Kreuzpredigt Bertholds gegen die Ketzer“, *Geschichtliche Studien*, Festschrift A. Hauck, Leipzig 1916, 177–182.

B.3 Berthold von Regensburg – Sekundärliteratur allgemein

Adrian, J. V., *Mittheilungen aus Handschriften und seltenen Druckwerken*, Frankfurt/M. 1846, 442–450.

Anttila, H., D. Neuendorff, „Zu Abtönungspartikeln in Berthold von Regensburg zugeschriebenen Predigten der Teilsammlung *X1“, *Akten des Nordischen Germanistentreffens in Göteborg 5.–8. Juni 1989*, S.-G. Adersson u. K. Hyldgaard-Jensen (Hgg.), Bd. 2, 2.–5. 6. 1993 Hg. v. J. O. Askedal, Oslo 1994 (= Osloer Beiträge zur Germanistik; 16).

Banta, F. G., „Berthold von Regensburg. Investigation past and present“, *Traditio* 25 (1969), 472–79.

Banta, F. G., „Berthold von Regensburg“, *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 1, Berlin–New York 1978. Sp. 817–823.

Banta, F.: „Tense and aspect in the mhg. of Berthold v. R.“, *Journal of English and Germanic Philology* 59 (1960), 76–92.

Bernhardt, E., *Bruder Berthold v. R. Ein Beitrag zur Kirchen-, Sitten- und Literaturgeschichte Deutschlands im 13. Jahrhundert*, Erfurt 1905.

Birlinger, A., „Zu Berthold v. R.“, *Germania* 26 (1881), 318 f.

Birlinger, A., *Miszelle in Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 43 (1868), 125 f.

Blösch, „Der Prediger Berthold v. R.“, *Thun. Anzeiger f. schweizerische Geschichte* 1887, 44 f.

Bouman, A. C., „De zinsbouw van Berthold v. R.'s predigten“, *Neophilologus* 5 (1920), 218–230 und 309–315.

Clark, J. M., „Alhart and Alphart“, *MLR* 29 (1943), 440–43.

Cormeau, Chr., „Essen und Trinken in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg“, *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit*. Vorträge eines interdisziplinären Symposions vom 10.–13. Juni 1987 an der Justus-Liebig-Univ. Gießen, hrsg. v. I. Bitsch u.a., Sigmaringen 1987, 77–83.

Dank, U., *Rhetorische Elemente in den Predigten Bertholds von Regensburg*, Neuried 1995 (= Deutsche Hochschuledition; 36), zugl. Stuttgart, Univ., Diss. 1994.

Dietrich, S., „Die deutschen Predigten B. v. R.“, *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 67 (1973), Sonderdruck, Teildr. d. Diss.

Dietrich, S., *Zur Echtheit der deutschen Predigten Bertholds von Regensburg. Versuch und formkritische Studie*, Diss. (masch.) Freiburg/Ue. 1970.

Ebert, F. A., „Überlieferung zur Geschichte“, *Literatur und Kunst der Vor- und Mitwelt* 1 (1826), 160 f.

Eckhardt, E., *Das Präfix ge- in verbalen Zusammensetzungen bei Berthold v. R. Ein Beitrag zur mhd. Syntax*, Leipzig, Univ., Diss. 1889.

Estabrook, W. M., *A partial structural analysis of reported speech in the Middle-High-German sermons of Berthold von Regensburg*, Stanford, Univ., Diss. 1967.

Euling, K., „Heinrich Kaufingers Gedichte“, *StLV* 182 (1888), 190–211 [Über Predigt 42, 224–232.]

Fassbender, H., *Stellung des Verbuns in den Predigten des Bruder Berthold v. R.*, Bonn, Univ., Diss. 1908.

Forster, W., „Berthold von Regensburg“, *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg/Br. ²1958. 2.267–268.

Föste, K., *Zur Theologie des Berthold v. R.*, Wiss. Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Zwickau 1890.

Gärtner, Th., *Berthold v. R. und die Zustände des deutschen Volkes im 13. Jahrhundert*. Beilage z. Jahresbericht des Gymnasiums zu Zittau 1890.

Gemoll, W., „Fragmente der Predigten Bertholds v. R.“, *ZfdPh* 6 (1875), 466–470.

Gildemeister, H., *Das deutsche Volksleben im 13. Jahrhundert nach den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg*, Jena, Univ., Diss. 1889.

Greeven, H.: *Die Predigtweise des Franziskaners Berthold v. R.* Programm der Realschule zu Rheydt 1892.

Greiff, B., *Bertholt v. R. in seiner Wirksamkeit in Augsburg*. Schulprogramm d. kgl. Studien-Anstalt bei St. Anna in Augsburg 1864/65.

- Grimm, J., „Rezension zur Ausgabe von Kling“, *Wiener Jahrbücher der Literatur* 32 (1825), 194–257; ebenfalls abgedruckt in: J. Grimm, *Kleinere Schriften*, Vierter Band. Recensionen und Vermischte Aufsätze. Erster Theil. Berlin 1869, 296–360.
- Hasse, H.: „Beiträge zur Stilanalyse der mhd. Predigt“, *ZfdPh* 44 (1912), 1–37 und 169–198.
- Haug, W. u. a. (Hg.), *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts*; *Dubliner Colloquium* 1981, Heidelberg 1983, 45–64.
- Hergemöller, B.-U., „Die ‚widernatürliche Sünde‘ in der theologischen Pest- und Leprametaphorik des 13. Jahrhunderts“, *Forum Homosexualität und Literatur* 21 (1994), 5–19.
- Herlinger, R., „Die sechs *res non naturales* in den Predigten Bertholds v. R.“, *Sudhoffs Archiv* 42 (1958), 27–38.
- Hoffmann, H., „Bruder Bertholds Predigten“, *Altdeutsche Blätter* 2 (1840), 160–163.
- Hofmann, K., „Neue Zeugnisse über Berthold v. R.“, *BAW phil-hist. Kl.*, Bd. 2, München 1867, 374–394.
- Hubler, A. J., *Ständetexte des Mittelalters, Analysen zur Intention und kognitiven Struktur*, Tübingen–Basel 1993 (=Baseler Studien zur deutschen Sprache und Literatur; 66), zugl. Basel, Univ., Diss. 1992.
- Hübner, A., *Vorstudien zur Ausgabe des Buches der Könige*. Berlin 1932.
- Hueppe, Fr. E., *Nominal compounds in the German sermons of Berthold von Regensburg*, New York, Univ., Diss. 1969.
- Huschenbett, D. Art. „Albrecht, Dichter des „Jüngeren Titirel““, ²*VL*, Bd. 1, 158–173.
- Ianucci, R. J., *The Treatment of the Capital Sins and the Decalogue in the German Sermons of Berthold of Regensburg*, Catholic University of America, Washington, D. C., Diss. 1942 [mit Bibliographie].
- Kästner, H., *Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analysen. Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention*, Berlin 1978 (= Philologische Studien und Quellen; 94).
- Keienberg, M., *Studien zur Wortstellung bei Predigern des 13. und 14. Jahrhunderts sowie bei Johann von Saaz*, Teildruck, Köln 1934.
- Keil, E. W., *Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen Predigern*, Diss. theol. Berlin 1931.
- Keinz, F., „Altdeutsche Kleinigkeiten“, *ZfdA* 38 (1894), 145–160.

- Kjederquist, J., *Untersuchungen über den Gebrauch des Konjunktivs bei Berthold v. R.*, Lund, Univ., Diss. 1896.
- Klapper, J., „Berthold von Regensburg“, *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 1. Aufl, Bd. 1. Berlin/Leipzig 1933. Sp. 213–223.
- Koch, O., *Die Bibelzitate in den Predigten Bertholds v. R.* Diss. phil. Greifswald 1909.
- Lambel, H., „Ein Bruchstück einer deutschen Predigt Bertholds v. R., *Untersuchungen und Quellen z. Germ u. rom. Philologie*, Festschrift f. J. Kelle, Prag 1908 (= Prager deutsche Studien; 8), 515–553.
- Lebsanft, A., *Die religiösen und ethischen Ausdrücke in den deutschen Predigten des Berthold v. R.*, Diss. phil. Tübingen 1923.
- Leitzmann, A., „Zu Berthold v. R.“, *ZfdA* 52 (1910), 279–284.
- Lettau, J., „Die homiletischen Grundsätze des Berthold v. R.“, *Kirche und Kanzel* 4 (1921), 127–142.
- Lühe, I. von der, W. Röcke, „Ständekritische Predigt des Spätmittelalters am Beispiel Bertholds von Regensburg“, D. Richter (Hg.), *Literatur im Feudalismus*, Stuttgart 1972, 41–82.
- Maeder, H., *Versuch über den Zusammenhang von Sprachgeschichte und Geistesgeschichte* [bei Berthold und Luther], Zürich 1945. Zugl. Zürich, Univ., Diss. 1945 (= Zürcher Beiträge zur Sprach- und Stilgeschichte; 1).
- Marache, M., *Le composé verbal en ge- et ses fonctions grammaticales en moyen haut allemand. Etude fondée sur l' Iwein de Hartmann von Aue et sur les Sermons de Berthold v. R.*, Paris 1960 (= Germanica; 1).
- Mertens, H., *Die Form der deutschen Predigt bei Berthold v. R.*, Wiesbaden 1936, Zugl. Bonn, Univ., Diss. 1935.
- Mertens, V., „Texte unterwegs. Zu Funktions- und Textdynamik mittelalterlicher Predigten und den Konsequenzen für ihre Edition“, *Mittelalterforschung und Edition. Actes du Colloque Oberhinderichshagen bei Greifswald 29 et 30 Octobre 1990*, Göttingen 1991 (= Wodan 6 / Jb. der Reineke-Gesellschaft; 1), 75–85.
- Mertens, V., „Berthold von Regensburg“, *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 1, München 1980. Sp. 2035 f.
- Meyer, H., „Fragen und Beobachtungen zum Verhältnis Bertholds von Regensburg zu Bartholomäus Anglicus“, *PBB* 117 (1995), 404–431.
- Mone, F. J., *Schauspiele des Mittelalters*, Karlsruhe 1846, 351–359.
- Moser, K., „Berthold v. R. in der Schweiz“, *Zs. f. schweizer. Kirchengeschichte* 36 (1942), 202–212.

- Neander, A., *Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens*, Bd. 2., Berlin 1823, 302–317.
- Neuendorff, D., *Bruoder Berthold spricht?*, FU Berlin, Habil. unveröff., 1994.
- Neuendorff, D., „Bruder Berthold spricht – aber spricht er wirklich?“ *Neuphilologische Mitteilungen* 2:101 (2000), 301–312.
- Neuendorff, D., „Predigt als Gebrauchstext: Überlegungen zu einer deutschen Berthold von Regensburg zugeschriebenen Predigt“, V. Mertens u. H.-J. Schiewer (Hgg.), *Die deutsche Predigt im Mittelalter: Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Univ. Berlin vom 3.–6. Okt. 1989*, Tübingen 1992, 1–17.
- Neuendorff, D., „Überlegungen zu *comma, colon* und *periodus* in den Predigten Bertholds von Regensburg“, *Neuere Forschungen zur historischen Syntax des Deutschen*, A. Betten, Cl. M. Riehl (Hgg.), Tübingen 1990 (= Reihe Germanistische Linguistik; 103), 393–405.
- Neuendorff, D., „Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte Berthold von Regensburg zugeschriebener deutscher Predigten vor dem Hintergrund seiner lateinischen Sermonen“, A. Schöne, Kl. Grubmüller, G. Hess (Hgg.), *Kontroversen, alte und neue, VII: Bildungsexklusivität und volkssprachliche Literatur; Literatur vor Lessing – nur für Experten?*, Tübingen 1986.
- Neuendorff, D., „Zur Edition von unfesten Texten, Deutsche Predigten Bertholds von Regensburg der Teilsammlungen *Y 2/4 – *X 1“, A. Schwob (Hg.), *Editionsberichte zur mittelalterlichen Literatur*, Göttingen 1994.
- Oberlin, J. J., *Bihtebuoch, dabey die Bezeichenunge der heil. Messe*, Straßburg 1784.
- Piffl, R., *Einiges über Berthold von Regensburg. (Auf Grund seiner Predigten.)*, Obergymn. der Kleinseite, Prag 1890.
- Pischon, F. A., „Über die Predigten des Bruder Berthold nebst einer Probe derselben aus einer Heidelberger Handschrift“, *Germania* 2 (1837), 310–319.
- Podritschnig, A., *Die ständekritische und ständesatirische Darstellung der Handwerker am Beispiel der Osterspiele und der Predigten Bertholds von Regensburg*. Graz, Univ., Dipl.-Arb. 1988.
- Poznanski, W., *La langue des chroniqueurs de Strasbourg au XIVE siècle en comparaison avec le système phonétique de la langue de B. v. R. et le dialecte de Strasbourg d'aujourd'hui*, Strasbourg, Diss. 1955 (mimeograph.).
- Rehorn, K., „Die Chronistenberichte über Bruder Bertholds Leben“, *Germania* 26 (1881), 316–338.
- Richter, D., *Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters*, München 1969 (= MTU; 21), zugl. Göttingen, Univ., Diss. 1968.

- Rieder, K., *Das Leben Bertholds v. R.* Freiburg/Br., Univ., Diss., 1901/2.
- Rieder, K., „Berthold von Regensburg und dessen Predigtsammlung“, *Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Dritte Verinsschrift für 1909*, Köln 1909, 21–31.
- Rieder, K., *Der sog. St. Georgener Prediger*, Berlin 1908. (= DTM; 10), 103–106.
- Röcke, W., „Berthold von Regensburg“, *Deutsche Dichter*, Bd. 1 (1989), 311–320.
- Rockinger, L. v., „Berthold v. R. und Raimund von Peniafort im sog. Schwabenspiegel“, *BAW Suppl.-Bd. 13/III* (1877), 165–253.
- Rockinger, L. v., „Deutschenspiegel, sogenannter Schwabenspiegel, Bertholds von Regensburg deutsche Predigten in ihrem Verhältnis zueinander“, *BAW Suppl. Bd. 23,2 u. 32,2 München* 1903–04, 211–300 u. 473–536.
- Roetteken, H., *Der zusammengesetzte Satz bei Berthold v. R. Ein Beitrag zur mhd. Syntax* (QF 53), Straßburg 1884.
- Röll, W., „Berthold von Regensburg und der ‚Jüngere Titirel‘“, *Wolfram Studien* 8 (1984), 67–93.
- Rosenfeld, H., Art. ‚Berthold von Regensburg‘, *¹VL*, Bd. V.
- Rosenfeld, H., Art. ‚Berthold von Regensburg‘, *Neue deutsche Biographie*, Berlin 1953 ff. 2.164–165.
- Ruh, K., „Ein Fragment von Predigten Bertholds von Regensburg“, *ZfDA* 103 (1974), 140–144.
- Ruh, K. (Hg.), *Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung*, Tübingen 1985.
- Salmhofer, G., *Die Beurteilung heterodoxer Bewegungen in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg und Abrahams a Santa Clara*, Graz, Univ., Dipl.-Arb., 1996.
- Scheinert, M., *Der Franziskaner Berthold v. R. als Lehrer und Erzieher des Volkes*, Leipzig, Univ., Diss., 1896.
- Schiewer, H.-J., „Spuren von Mündlichkeit in der mittelalterlichen Predigtüberlieferung. Ein Plädoyer für exemplarisches und beschreibend-interpretierendes Edieren“, *editio* 6 (1992), 64–79.
- Schleich, R., *Der Humor in den Predigten Bertholds v. R.* Programm Weißkirchen 1892.
- Schmidt, H. J., „Arbeit und soziale Ordnung. Zur Wertung städtischer Lebensweise bei Berthold von Regensburg“, *Archiv für Kulturgeschichte* 71 (1989), 261–96.

- Schmidt, J., *Über Berthold v. R. Programm des k. k. Real-Obergymnasiums auf der Landstraße*, Wien 1871.
- Schmidt, G., „Halberstädter Bruchstücke. I. Aus einer Predigtsammlung“, *ZfdPh* 12 (1881), 129–140. (Dazu: J. Zacher, „Zu den Halberstädter Predigtbruchstücken“, *ZfdPh* 12 (1881), 183–188.
- Schneider, I., *Der Stil der deutschen Predigt bei Berthold v. R. und Meister Eckhart. Ein Beitrag zur Stilgeschichte des ausgehenden Mittelalters*. Diss. Typoskript München 1942.
- Schönbach, A. E., „Weingartener Predigten“, *ZfdA* 28 (1884), 14–18.
- Schönbach, A. E., „Altdeutsche Funde aus Innsbruck. VIII. Aus Predigten Bertholds v. R.“, *ZfdA* 35 (1891), 209–215.
- Schönbach, A. E., *Altdeutsche Predigten*, Graz 1886 [Neudruck: Darmstadt 1964].
- Schönbach, A. E., *Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt*, Bd. 2: Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde, Wien 1900 (= Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien (WSB), Bd. 142,7.) – Bd. 3: Das Wirken Bertholds von Regensburg gegen die Ketzer, Wien 1904. (WSB 147,5) – Bd. 4–6: Die Überlieferung der Werke Bertholds von Regensburg. Tl. 1–3, Wien 1905–06. (WSB 151,2; 152,7; 153,4) – Bd. 7–8: Über Leben, Bildung und Persönlichkeit Bertholds von Regensburg. Tl. 1–2, Wien 1906–07 (WSB 154,1; 155,5).
- Schönbach, A. E., *Studien zur Geschichte der Altdeutschen Predigt I–VIII*. Reprographischer Nachdruck der Ausgaben 1896–1907, Hildesheim 1968.
- Schönbach, A. E., „Altdeutsche Funde aus Innsbruck. VIII. Aus Predigten Bertholds von Regensburg“, *ZfdA* 35 (1891), 209–15. [Zum Innsbrucker Fragment Y 25,30]
- Schröder, E.: „Künig Prinze“, *ZfdA* 59 (1922), 336.
- Schweizer, B., *Berthold v. R. Die vier Stricke des Teufels. Bruchstück einer bisher unbekanntem Pergamenthandschrift der Predigten Bertholds v. R.*, Diessen a. A. [Privatdruck] 1922.
- Singer, S., „Literarhistorische Miszellen“, *Untersuchungen u. Quellen zur german. u. roman. Philologie*. Festschrift J. Kelle, Prag 1908 (= Prager deutsche Studien; 8), 314.
- Sokol, A. E., „Das Grundproblem der Gesellschaft im Spiegel Bertholds von Regensburg“, *Germanic Review* 11 (1936), 147–163.
- Sollbach, G. E., *Welt und weltliches Treiben im Spätmittelalter: aus den Predigten des Volks- und Sittenpredigers Berthold von Regensburg*, Hamburg 1994.
- Stahleder, H., „Das Weltbild Bertholds von Regensburg“, *Zeitsch. f. bayer. Landesgesch.* 37 (1974), 728–798.

Steer, G., „David von Augsburg und Berthold von Regensburg. Schöpfer der volks-sprachigen franziskanischen Traktat- und Predigtliteratur“, *Handbuch der Literatur in Bayern vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart. Geschichte und Interpretationen*, hrsg. v. A. Weber, Regensburg 1987, 99–110.

Steer, G., „Leben und Wirken des Berthold von Regensburg“, *800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters*, Wien 1982, 169–175.

Stölten, W., *Das Verhältnis des jüngeren Titirel zu Berthold von Regensburg*, Diss. masch. Jena o. J. [1921].

Strauch, Ph., „Beiträge zu den St. Georgener Predigten“, *Germanica*. Festschrift E. Sievers. Halle 1925, 530–549.

Strobl, J., „Berthold von Regensburg und der Schwabenspiegel“, *WSB, phil.-hist.* 91, 205–222.

Stromberger, Chr. W., *Berthold von Regensburg, der größte Volksredner des deutschen Mittelalters*, Gütersloh 1877. (Nachdr. Wiesbaden 1973.)

Todt, B., *Berthold v. R. Skizze seines Lebens und seiner Bedeutung in der Geschichte der deutschen Sprache, Litteratur und Predigt*, Programm Gymnasium Wetzlar 1886.

Toifel, O., *Über einige besondere Arten der Satzstellung bei Berthold v. R.*, 30. Jahresbericht d. k. k. Staatsgymnasiums Ried 1900/1.

Unkel, K., *Berthold v. R.*, Köln 1882. (= Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im Katholischen Deutschland: Vereinskchrift; 1882,2)

Wackernagel, W., „Bruder Berthold und Albertus Magnus“, *ZfdA* 4 (1844), 575.

Wackernagel, W., *Altdeutsche Predigten und Gebete*, Basel 1876, 69–76. [Neudruck: Darmstadt 1964 – enth. Berthold-Predigten z. B. Zürich; Rez.: Schönbach, *ZfdPh* 7 (1876), 466–479, zugleich Abdruck einer lat.-dt. Mischpredigt; Steinmeyer, E., *AfdA* 2 (1876), 215–234.]

Wadding, L., „Bertholdus Ratisponensis“, *Annales minorum IV*, ³1931, 402–407.

Wagner, J. M., „Bruder Berthold und Albertus Magnus“, *Germania* 8 (1863), 105–107.

Wailes, St. L., „The composition of vernacular sermons by Berthold von Regensburg“, *Michigan Germanistic Studies* 5 (1979), 1–24.

Weithase, I., *Zur Geschichte der gesprochenen deutschen Sprache*, 2 Bde., Tübingen 1961.

Weithase, I., „Die Pflege der gesprochenen deutschen Sprache durch Berthold von Regensburg, Meister Eckhart und Johannes Tauler“, *Gestaltung – Umgestaltung*.

Festschrift zum 75. Geburtstag von Hermann August Korff, Hrsg. v. Joachim Müller, Leipzig 1957, 46–75.

Wenzel, H., „An fünf Fingern abzulesen: Schriftlichkeit und Mnemotechnik in den Predigten Bertholds von Regensburg“, *Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters*. Für und mit Ferdinand Seibt aus Anlaß seines 65. Geburtstages, Hrsg. v. B. Lundt und H. Reimöller, Köln–Weimar–Wien 1992. [Wiederabdr. in Wenzel, H., *Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München, 1995.

Maurer, W., „Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund“, *BAW, Phil.-hist. Kl.*, 4 (1970), 45 ff.

Wilhelm, F., „Der Minoritenpater Berthold v. R. und die Fälschungen in den beiden Reichsabteien Ober- und Niedermünster“, *PBB* 34 (1908), 143–176.

Wilhelm, F., „Die Fälschungen In den beiden Regensburger Reichsabteien Ober- und Niedermünster“, *PBB* 36 (1910), 524–539.

Witt, G., *Berthold v. R. als deutscher Kanzelredner. Betrachtet nach den sachlich-kulturellen und sprachlich-historischen Vorbedingungen seiner Eindrucksstärke. Mit Beiträgen zur Kanzelrednerischen Terminologie*, Königsberg, Univ., Diss. 1942.

Zimmert, F., „Das Artikellose Substantivum in den Predigten Bertholds v. R.“, *PBB* 26 (1901), 321–366.

B.4 David von Augsburg, Ausgaben

David ab Augusta, Fr. (O.F.M.), *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*, Castigati et denuo editi a PP. Collegii S. Bonaventuræ. Ad Claras Aquas [i.e. Quaracchi] 1899. [enth. lat. wiss. Einleitung, Liste der ca. 300 lat. Textzeugen etc.]

Wegweiser zur christlichen Vollkommenheit. Von Bruder David aus Augsburg aus dem Orden der minderen Brüder († 1272), P. Th. Villanova (O. M. Cap.) (übers. u. ergänzt), Brixen 1902.

David von Augsburg: Die sieben Staffeln des Gebetes. In der deutschen Originalfassung hrsg. v. K. Ruh, München 1965 (= Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters; 1).

„David von Augsburg: De exterioris compositione“, *Migne, PL*, 184 [unter ‚S. Bernardus‘], 1189–1198 [kurze lateinische Fassung des ersten Teils des Traktatwerks].

„David von Augsburg: De exterioris et interioris hominis compositione“, Bonaventuræ, *Opera omnia* 12, A. C. Peltier (Hrsg.), Paris 1868, 292–442 [Frz. Ausg. v. Bonaventuras Schriften].

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Hrsg. v. Fr. Pfeiffer, Band 1: Hermann von Fritslar, Nikolaus von Strassburg, David von Augsburg, Leipzig 1845 [Neudr.: Aalen 1962].

Devas, D. (Hg.), *Spiritual Life and Progress. By David of Augsburg. Being a translation of his 'De exterioris et interioris hominis compositione'*, 2 Bde., London 1937.

Flood, D. (O.F.M.), „Die Regelerklärung des David von Augsburg“, *Franziskanische Studien* 75:3–4 (1993), 201–242.

Heerinckx, P. J. (O.F.M.), „Le ‚Septem gradus orationis‘ de David d’Augsburg, *Revue d’ascétique et de mystique*, 14 (1933), 146–170.

Irarte, L. et al. (Hg.), *I mistici. Scritti dei mistici Francescani, secolo XIII, I*, Assisi 1995, 171–280 [italienische Übers.].

Lempp, E., „Davids von Augsburg Schriften aus der Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek Cod. lat. 15312“, *ZKG* 19 (1899), 340–359 [Editionen von ‚Qualiter novitius se praeparat ad horam‘, Tractatus de oratione‘, ‚Expositio regulae‘ (unvollst.).

Preger, J. W., „De inquisitione hareticum, verf. nach 1256“, *BAW* 14 (1878), 183 ff.

Schwab, Fr. M., Sr. (I.H.M.), *David of Augsburg's ‚Paternoster‘ and the Authenticity of his German Works*, München 1971, (= MTU; 32), zugl. Univ. of Southern California, Diss. 1964 [Titel der Diss.: The Authenticity of David of Augsburg's German Works, with Particular Reference to his ‚Paternoster‘].

Stöckerl, P. D., *Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden*, München 1914 (= Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München; 4) [Expositio regulae, S. 205 ff.].

B.5 David von Augsburg, Darstellungen

Baratt, A., „Works of religious instruction“, *Middle English Prose*, hrsg. v. A. S. G. Edwards, New Brunswick 1986, 413–432.

Bauer, G., „David von Augsburg und das St. Trudperter Hohe Lied“, *Euphorion* 56 (1962), 410 ff.

Bihl, N., „Survey of Scholarship on David of Augsburg“, *Archivum Franciscanum Historicum* 7 (1914), 765 ff.; 18 (1925), 143 ff.; 26 (1933), 527 ff.

Bohl, C., „... Habent tamen Desiderium Desiderii,“ David von Augsburg und sein Werk ‚De Exterioris et Interioris Hominis Compositione. Rom, Pont. Ath. Anton. 1994.

Bohl, C., *Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk „De compositione“ des David von Augsburg*, Werl 2000 (= Franziskanische Forschungen; 42).

Einhorn, W. J. (O.F.M.), „Der Begriff der ‚Innerlichkeit‘ bei David von Augsburg und Grundzüge der Franziskanermystik“, *Franziskanische Studien* 48 (1966), 336–376.

Eisermann, F., „Diversae et plurimae materiae in diversis capitulis‘. Der ‚Stimulus amoris‘ als literarisches Dokument der normativen Zentrierung“, *Frühmittelalterliche Studien* 31 (1997), 214–232.

Flood, D. (O.F.M.), „Die Regelerklärung des David von Augsburg“, *Franziskanische Studien* 75:3–4 (1993) 201–242.

Grau, E., „David von Augsburg“, *Lb. aus dem bayerischen Schwaben* 4 (1955), 1 ff.

Haverals, M., „Deux exhortations à la vie monastique de la ‚dévotion moderne‘“, *Pascua Mediaevalia*, hrsg. v. R. Lievens, E. van Mingroot, W. Verbeke, Leuven 1983, 605–618.

Hecker, Fr., „Kritische Beiträge zu Davids von Augsburg Persönlichkeit und Schriften“, Göttingen, Univ., Diss. 1905.

Heerinckx, P. J. (O.F.M.), „Theologia mystica in scriptis fratris David ab Augusta“, *Antonianum* 8 (1933), 49–83, 161–192.

Heerinckx, P. J. (O.F.M.), „Influence de l’Épistola ad Fratres de Monte Dei sur la composition de l’homme extérieur et intérieur de David d’Augsbourg“, *Études Franciscaines*, 258, t. XLV (1933), 330–347.

Heerinckx, P. J. (O.F.M.), „Le ‚Septem gradus orationis‘ de David d’Augsbourg“, *Revue d’ascétique et de mystique*, 14 (1933), 146–170.

Jellinegg, Br., *David von Augsburg. Dessen deutsche Schriften auf ihre Echtheit untersucht und auf Grund der Handschriften verbessert*, XIX. und XX. Jahresbericht des k.k. Stiftgymnasiums der Benediktiner in St. Paul für das Schuljahr 1903/04 und 1904/05. St. Paul 1904 und 1905.

Kosak, B., *Untersuchungen zu den lateinischen und deutschen Fassungen der ‚Sieben Staffeln des Gebetes‘ von David von Augsburg*, Kölner Staatsprüfungsarbeit 1974.

Lehmann, H., „Stilistische Untersuchungen zu David von Augsburg“, *PBB* 51 (1927), 383–462.

Lehmann, H., *Stilistische Untersuchungen zu David von Augsburg unter Berücksichtigung von Rhythmus und Melodie*, Leipzig 1927. Zugl. Leipzig, Univ., Diss. 1919.

Maréchal, J., *Études sur la psychologie des mystiques II*, Brüssel–Paris 1937, 272 ff.

Matanic, A., „La ‚hominis compositio‘ tra la scuola vittorina e la prima scuola francescana“, *L'antropologia dei maestri spirituali*. Simposio organizzato dall'‘Istituto di spiritualita dell'Universita gregoriana, Roma 28 aprile–1 maggio 1989, hrsg. v. C. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1991, 163–177.

Mertens, Th.: „Een middel nederlandse redactie van David von Augsburgs [!] ‚Septem gradus orationis‘“, *Miscellanea neerlandica*. Opstellen voor J. Deschamps ter gel. van zijn 70. verjaardag [Festschrift]. Onder red. van E. Cockx-Indestege u. Fr. Hendricks, Leuven 1987.

Meyer, R. „Ein ‚lerære des weges ze dem himelriche‘. Zum heilsgeschichtlichen Grund der Nachfolge Christi bei David von Augsburg“, *Collectanea franciscana* [Roma], 63 fasc 3–4, 1993, 571–593.

Peralta, V. de, „Misticos franciscanos“, *Estudios franciscanos* 24 (1920), 275 ff.

Pezzini, D., „La tradizione manoscritta inglese del De exterioris et interioris hominis compositione di Davide di Augusta“, *Editori di Quaracchi 100 anni dopo: bilancio e prospettive*. Atti del colloquio internazionale, Roma 29–30 maggio 1995, Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, Pontificio Ateneo Antonianum, hrsg. v. A. Cacciotti et al., Roma 1997 (= Medioevo; 3).

Pfeiffer, Fr., „Von fünferlei Liebe“, *Altdeutsches Übungsbuch*, Wien 1866, 173–175.

Pfeiffer, Fr., *Die deutschen Mystiker*, wie oben unter ‚Ausgaben‘, Leipzig 1845, 309–386.

Pfeiffer, Fr., „Bruder David von Augsburg“, *ZfdA* 9 (1853), 8–55.

Preger, W., *Geschichte der deutschen Mystik*, 2 Bde., Leipzig 1874/1881, I, 269 ff.; II, 27.

Rüegg, Cl., *David von Augsburg, Historische, theologische und philosophische Schwierigkeiten zu Beginn des Franziskanerordens in Deutschland*, Bern–Frankfurt/M. u.a. 1989 (= Deutsche Liteatur von den Anfängen bis 1700; 4) [Vgl. H.-J. Schiewer, ‚Rezension der Dissertation von C. Rüegg‘, *Germanistik* 33 (1992), 844].

Ruh, K., Art. ‚David von Augsburg‘, ²*VL*, Bd. 2, Sp. 47–58.

Ruh, K., „David von Augsburg und die Entstehung eines franziskanischen Schrifttums in deutscher Sprache“, *Augusta 955–1955. Forschungen und Studien zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Augsburgs*, hrsg. v. H. Rinn, München 1955, 71–82; leicht überarbeitet in *Verba Vitae et Salutis* 1959, 1–18; auch abgedr. in: K. Ruh, *Kleine Schriften II*, Berlin–New York 1984, 46–67.

Ruh, K., „Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik“, ders. (Hg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964, (= Wege zur Forschung; 23), 269 ff.

Ruh, K., *Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter*, 2 Bde., München 1965/1985 (= MTU; 11 u. 86).

Ruh, K., [Die sieben Staffeln des Gebets], *AfdA* 66 (1953), 102 f.

Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993.

Sargent, M. G., „Bonaventura English: A Survey of the Middle English Prose Translations of Early Franciscan Literature“, *Spätmittelalterliche geistliche Literatur in der Nationalsprache*, Band 2, hrsg. v. J. Hogg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1984, 145–76 (= *Analecta Cartusiana*; 106).

Schwab, Fr. M., Sr. (I.H.M.), *David of Augsburg's ‚Paternoster‘ and the Authenticity of his German Works*, München 1971, (=MTU; 32), zugl. Univ. of Southern California, Diss. 1964 [Titel der Diss.: The Authenticity of David of Augsburg's German Works, with Particular Reference to his ‚Paternoster‘].

Smits, Cr. (O.F.M.), „David van Augsburg en de Invloed van zijn ‚Profectus‘ op de Moderne Devotie, *Collectanea Franciscana Neerlandica* 1927, 171–202.

Stammler, W., *Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des Mittelalters*, Berlin 1953, 64.

Steer, G., „Die Passion Christi bei den deutschen Bettelorden im 13. Jahrhundert. David von Augsburg, Baumgarten geistlicher Herzen, Hugo Ripelin von Straßburg, Meister Eckharts Reden der Unterweisung“, *Die Passion Christi in der Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, hrsg. v. W. Haug und B. Wachinger, Tübingen 1993 (= *Fortuna vitrea*; 12), 52–75.

Steer, G., „Virtus und Sapientia. Der Einfluß Bernhards von Clairvaux auf Davids von Augsburg deutsche Traktate ‚Die sieben Vorregeln der Tugend‘ und ‚Der Spiegel der Tugend‘“, *Zisterziensische Spiritualität: theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter*. 1. Himmelroder Kolloquium, bearb. v. Cl. Kasper und Kl. Schreiner, St. Ottilien 1994 (= *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige: Ergänzungsband*; 34), 171–188.

Stöckerl, P. D., *Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden*, München 1914 (= *Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München*; 4).

Stooker, K. Th. Verbeij, „Uut profectus. Over de verspreiding van middel nederlandse kloosterliteratur aan de hand van de Profectus religiosorum van David von Augsburg“, *Boeken vor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, hrsg. v. Th. Mertens et al., Amsterdam 1993.

Viller, M., „Le ‚Speculum monachorum‘ et la ‚Dévotion moderne‘, *Revue d'ascétique et de mystique* 3 (1922), 45–56.

Wodtke, F. W., *Studien zum Wortschatz der Innerlichkeit im Alt- und Mittelhochdeutschen*, Habil. Kiel 1952.

B.6 ‚Geistlicher Herzen Bavngart‘ (‚Baumgarten geistlicher Herzen‘)

Stammler, W., „Der allegorische Garten“, *Hart, warr nich mööd*. Festschrift für Ch. Boeck, Hamburg 1960.

Steer, G., „Die Passion Christi bei den deutschen Bettelorden im 13. Jahrhundert. David von Augsburg, Baumgarten geistlicher Herzen, Hugo Ripelin von Straßburg, Meister Eckharts Reden der Unterweisung“, *Die Passion Christi in der Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, hrsg. v. W. Haug und B. Wachinger, Tübingen 1993 (= *Fortuna vitrea*; 12), 52–75.

Unger, H., *Geistlicher Herzen Bavngart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts*. Untersuchungen und Text. München 1969 (= MTU; 24).

Unger, H., Art. ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘, ²VL, Bd. 1, Sp. 643–645.

Wang, A., *Der „Miles Christianus“ im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit*, Bern 1975.

B.7 Ordensregeln

Birlinger, A.: o. T., *Germania* 18 (1873), 186–195. [Drittordensregel, nicht die Augsburger]

Böhmer, H. (Hg.), *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen ³1961 [*Regula non bullata* und *Regula bullata*].

Brett-Evans, D., „Diu regel der sanct Clara swestern orden.“ Ein deutsches Prosadenkmal aus dem 13. Jahrhundert“, *Euphorion* 54 (1960), 135–169.

Esser, K. (O.F.M.), *Textkritische Untersuchungen zur Regula non bullata der Minderbrüder*, Grottaferrata (Romae) 1974 (= *Spicilegium Bonaventurianum*; 9).

Flood, D. E. (O.F.M.), „Die Regelerklärung des David von Augsburg“, *Franziskanische Studien* 75: 3–4 (1993), 201–242.

Flood, D. E. (O.F.M.), *Die Regula non bullata der Minderbrüder*, Werl 1967. (= *Franziskanische Forschungen*; 19).

Graser, H., „Zum Mittelhochdeutschen der Augsburger Tertiarenregel“, *Sprachgeschichtliche Untersuchungen zur älteren und neueren Deutschen Literatur*. Festschrift für Hans Wellmann zum 60. Geburtstag, hrsg. v. W. König u. L. Ortner, Heidelberg 1996 (= *Germ. Bibl.*; N.F. 3, Reihe 23), 47–58.

Hartmann, P. Th., „Augsburger Terziarenregel in mittelhochdeutscher Sprache“, *Bruder Franz* 5 (1952), 39/40.

Klösterliches Frauenleben nach der Drittordensregel des hl. Franziskus. Mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanerinnen-Genossenschaft Nonnenwerth (Heythuizen). Von Schwester Paula [sic!], Düsseldorf 1929 (= Religiöse Quellenschriften; 66)

Kok, D. de, „Kodices van Klarissen“, *Nederl. Archief v. Kerkgesch.*, N. S. 17 (1923), 200 ff.

Müller, K. O., o. T., *Württ. Vjhefte f. Landesgeschichte*, N. F. 32 (1925/26), 105–115. [Drittordensregel]

Schilcher, J., „Augsburger Handschrift in deutscher Sprache aus der Zeit von 1270–1292“, *Zs. d. hist. Ver. f. Schwaben* 54 (1941), 412 f. [Faksimile der Seiten 1 und 2. d. Drittordensregel].

Schönbach, A. E., „Mittheilungen aus altdeutschen Handschriften X“, *WSB* 160,6 (1908), 1–68 [3–27 Abdruck Klarissenregel; 28–54 Geschichte und Sprachanalyse; 55–58 Abdruck eines *ordinariums* der Klarissen].

Stammler, W., „Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache“, *Deutsche Philologie im Aufriß*, Bd. 2 (1954), Sp. 1299–1632.

Stammler, W., *Mndd. Lesebuch*, Hamburg 1921, 49 f.

Stopp, H., „Die Augsburger Handschrift der deutschen Tertiarenregel“, *Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. U. Fellmann u. R. Schützeichel, Bonn 1979, 575–588 [genauer Textabdruck dieser Regel].

Wolf, N. R., Art. „Franziskanerregeln (deutsch)“, ²*VL*, Bd. 2, Sp. 842–845.

B.8 Rechtsliteratur, Kodifizierung des Rechts, Rudolf von Habsburg

Amira, K. von, *Die Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels*, München 1905 (= BAW; 23.II).

Bertelsmeier-Kierst, Chr., *Kommunikation und Herrschaft. Zum Verschriftlichungsprozeß des Rechts im 13. Jahrhundert*, Tübingen (im Druck).

Böhmer, J. Fr., *Regesta Imperii*. VI. Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII, 1273–1313. 1. Abt.: Rudolf von Habsburg 1273–1291, neubearb. O. Redlich, Anhang C. Brühl, Hildesheim 1969 [= Verb. Ndr. der Ausg. Innsbruck 1898], Nr. 530 [Rudolf I. gestattet Augsburg Anlage eines Statutenbuches].

Boshof, E. / Fr.-R. Erkens (Hgg.), *Rudolf von Habsburg: 1273–1291. Eine Königsherrschaft zwischen Tradition und Wandel*, Köln–Weimar–Wien (= Passauer historische Forschungen; 7).

Der Sachsenspiegel. Bilder aus der Heidelberger Handschrift, eingel u. erl. v. E. Frhr. von Künßberg, Leipzig o. J. [1935?].

Deutsches Rechtswörterbuch (RWB). Wörterbuch der älteren deutschen Rechtssprache, Bd. 1–(7), Weimar 1914–(1983). Zum Aufbau: R. Schmidt-Wiegand, „Rechtswörterbuch, Deutsches“ *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 4 (1990), Sp. 426–430.

Die gute Regierung. Vorbilder der Politik im Mittelalter. Eine Ausstellung im Schnütgen-Museum Köln, 13. Oktober 2000 bis 14. Januar 2001. Begleitheft zur Ausstellung, Köln 2000.

Eckhardt, A., *Werksverzeichnis Karl August Eckhardt*, Aalen 1979 (= Bibliotheca Rerum Historicarum, Studia 12 – Werksverzeichnis)

Eckhardt, K. A. (Hg.), *Urschwabenspiegel*, Berlin 1975 (= Bibliotheca rerum historicarum, Land- und Lehnrechtbücher: 4, Studia Iuris Suevici: 1).

Eckhardt, K. A., *Rechtbücherstudien*, 1. Heft. Berlin 1922 (= Abhandlungen Göttingen, Phil.-hist. Klasse, NF 20,2).

Eckhardt, K. A. / A. Hübner (Hgg.), *Deutschenspiegel und Augsburger Sachsenspiegel*, Hannover ²1933 (= MGH Fontes iuris germanici antiqui; N. S. III).

Eckhardt, K. A. (Hg.), *Studia Iuris Teutonici. Deutschenspiegel*, Aalen 1971 (= Bibliotheca rerum historicarum, Studia 3: Ius Teutonicum).

Eckhardt, K. A., *Der Deutschenspiegel, seine Entstehungsgeschichte und sein Verhältnis zum Schwabenspiegel*, Weimar 1924.

Eckhardt, K. A., *Vorarbeiten zu einer Parallelausgabe des Deutschenspiegels und Urschwabenspiegels*, Berlin 1927 (= Abh. Ges. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. NF 20,2).

Eckhardt, K. A. (Hg.), *Studia Iuris Suevici II. Schwabenspiegel Langform M*, Aalen 1971. (= Bibliotheca Rerum Historicarum: Studia 5, Ius Suevicum: II)

Eckhardt, K. A. (Hg.), *Schwabenspiegel Langform Z*, Aalen 1974 (= Bibliotheca Rerum Historicarum, Land- und Lehnrechtbücher; 8).

Eckhardt, K. A. / I. Eckhardt, *Studia Iuris Suevici III. Schwabenspiegel Langform E*, Aalen 1976. (= Bibliotheca Rerum Historicarum: Studia 6, Ius Suevicum: III).

Eike von Repgow. Der Sachsenspiegel, hrsg. v. Cl. Schott, übertr. d. Landrechts v. R. Schmidt-Wiegand, übertr. d. Lehenrechts u. Nachw. v. Cl. Schott, Zürich ²1991.

- Ficker, J., *Ausgewählte Abhandlungen zur Geschichte und Rechtsgeschichte des Mittelalters*, zugest. u. eingel. v. C. Brühl. 3 Bde. Band 3. Aalen 1981.
- Ficker, J., *Über einen Spiegel deutscher Leute und dessen Stellung zum Sachsen- und Schwabenspiegel*, Wien 1857.
- Ficker, J., Zur Genealogie der Handschriften des sogenannten Schwabenspiegels, *WSB* 39 (1862), 18–49.
- Ficker, J. (Hg.), *Der Spiegel Deutscher Leute. Textabdruck der Innsbrucker Handschrift*, Innsbruck 1859.
- Franzl, J., *Rudolf I. Der erste Habsburger auf dem deutschen Thron*, Graz–Wien–Köln 1986.
- Gengler, H. G., *Des Schwabenspiegels Landrechtsbuch. Zum Gebrauche bei akademischen Vorträgen mit einem Wörterbuch*, Erlangen, ²1875 [nur die zweite Auflage bietet Langform mit Kommentaren und wertvollen Quellennachweisen].
- Glaser, E., *Graphische Studien zum Schreibsprachwandel vom 13. bis 16. Jahrhundert: Vergleich verschiedener Handschriften des Augsburger Stadtbuches*, Heidelberg 1985 (= Germanistische Bibliothek: Reihe 3, Untersuchungen).
- Haiser, K., *Zur Genealogie der Schwabenspiegel-Handschriften*, 2 Bde., Weimar 1876/77 [Mit Ang. d. Quellen].
- Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG)*, hrsg. v. A. Erler u. E. Kaufmann, philol. Mitarb. R. Schmidt-Wiegand, Bd. I–(IV), Berlin 1971–(1990); Bd. V (1992 ff.).
- Hattenhauer, H., „Über Buße und Strafe im Mittelalter“, *ZRG GA* 100 (1983), 53–74.
- Herkommer, H., Art. „Das Buch der Könige alter ê und niuwer ê“, ²*VL*, Bd. 1, Sp. 1089–1092.
- Hübner, A., *Vorstudien zur Ausgabe des Buches der Könige*, Berlin 1932.
- Johanek, P., „Studien zur Überlieferung der Konstitutionen des II. Konzils von Lyon (1274)“, *ZSSRG.K* 96 (1979), 149–219. Teilabdr. d. Habil.-Schr.
- Johanek, P., Art. „Schwabenspiegel“, ²*VL*, Bd. 8, Sp. 896–907.
- Johanek, P., Art. „Spiegel aller deutschen Leute (Deutschenspiegel)“, ²*VL*, Bd. 9, Sp. 94–100.
- Johanek, P., Kap. „Rechtsschrifttum“, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Begr. v. H. de Boor u. R. Newald. Bd. 3, Die deutsche Literatur im späten Mittelalter: 1250–1370, Teil 2, Reimpaargedichte, Drama, Prosa, hrsg. v. I. Glier, München 1987, 396–431.
- Johanek, P., Art. „Augsburger Sachsenspiegel“, ²*VL*, Bd. 1, Sp. 527 f.

Kanzog, Kl., „Literatur und Recht“, *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 2, Berlin²1959, 164–195.

Klebel, E., „Studien zu den Fassungen und Handschriften des Schwabenspiegels“, *MÖIG* 44 (1930), 129–264. [Habil.-Schr.]

Klebel, E., Art. ‚Schwabenspiegel‘, ¹*VL*, Bd. 4, Sp. 122–129.

Kleinschmidt, E., *Herrscherdarstellung. Zur Disposition mittelalterlichen Aussageverhaltens, untersucht an Texten über Rudolf I. von Habsburg*, Bern–München 1974 (= Bibliotheca Germanica; 17). Zugl. Diss., Univ., Freiburg i. Br. 1972/73.

Knapp, Fr. P., „Herrschaftsideale beim Stricker, bei Bruder Wernher und im ‚Buch von Bern‘“, *Uf der mâze pfat*, W. Fritsch-Rößler, L. Homering (Hgg.), Göppingen 1991 (= GAG; 555), 276–289.

Kornrumpf, G., „Das ‚Buch der Könige‘. Eine Exempelsammlung als Historienbibel“, *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, J. Janota (Hg.), Tübingen 1992, 505–525.

Kocher, G., „Friede und Recht“, *Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand*, hrsg. v. K. Hauck u. a., Bd. 1, Berlin–New York 1986, 405–415.

Krause, H., „Karl August Eckhardt“, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 1:35 (1979), 1–16.

Kroeschell, K., *Deutsche Rechtsgeschichte*, Bd. 1: bis 1250, Bd. 2: 1250–1650, Opladen 1992 (= WV-Studium; 8/9).

Laband, P., *Beiträge zur Kunde des Schwabenspiegels*, Berlin 1861. [Berthold als Verfasser des Land- und Lehenrechts]

Laßberg [Lassberg], Fr. L. A. Freiherr von (Hg.), *Der Schwabenspiegel oder schwäbisches Land- und Lehen-Rechtbuch*. Nach einer Handschrift vom Jahr 1287, m. e. Vorr. v. A. L. Reyscher, Tübingen 1840. Neudr. Aalen 1961.

Maßmann, H. F. (Hg.), „Buch der Könige alter und neuer Ee“, *Land- und Lehenrechtbuch I*, hrsg. v. A. von Daniels, Berlin 1863 (= Rechtsdenkmäler des deutschen Mittelalters; 3.1).

Meyer, Chr. (Hg.), *Das Stadtbuch von Augsburg: insbesondere das Stadtrecht vom Jahre 1276*, n. d. Orig.-Hs. zum ersten Male hrsg. u. erl. v. Chr. Meyer, Augsburg 1872.

Müller, B., V. Tschan, *Chronica*, Landshut 1964 (= Alemania Franciscana Antiqua; 12).

Nellmann, E., Art. ‚Kaiserchronik‘, ²*VL*, Bd. 4, Sp. 949–964.

Neuendorff, D., „Vom erlösten Heidenkönig zum Christenverfolger: Zur ‚Kaiserchronik‘ und ihrer Integration in die ‚Sächsische Weltchronik‘“, *Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200*, hrsg. v. A. Fiebig, 181–198.

Oppitz, U.-D., *Deutsche Rechtsbücher des Mittelalters*, 2 Bde, Bd. I: Beschreibung der Rechtsbücher, Bd. II: Beschreibung der Handschriften, Köln 1990 [Bde. 3; 3,1; 3,2; Köln 1992 bieten Abb. der Fragmente].

Rockinger, L. von, „Berthold v. R. und Raimond von Peniafort im sog. Schwabenspiegel“, *BAW*, Suppl.-Bd. 13/III (1877), 165–253.

Rockinger, L. von, „Deutschenspiegel, sogenannter Schwabenspiegel, Bertholds von Regensburg deutsche Predigten in ihrem Verhältnis zueinander“, *BAW*, Suppl., Bd. 23,2 (1903–04), 211–300, und *BAW*, Suppl., Bd. 32,2 (1905–06), 473–536.

Roest, B., *Reading the Book of History. Intellectual Contexts and Educational Functions of Franciscan Historiography 1226–ca. 1350*, Groningen 1996.

Schadt, H., Die Darstellungen der Arbores Consanguinitatis und der Arbores Affinitatis. Bildschemata in juristischen Handschriften, Tübingen 1982, zugl. Tübingen, Univ., Diss., 1973.

Schwob, A., „„Fride unde reht sint sêre wunt.‘ Historiographen und Dichter der Stauferzeit über die Wahrung von Frieden und Recht“, *Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand*, Bd. 2, hrsg. v. K. Hauck u.a., Berlin–New York 1986, 846–869.

Schmidt, J.-Cl., *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*, Stuttgart 1992.

Schmidt-Wiegand, R., „Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht“, *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982), 363–379.

Schneider, K., *Die Fragmente mittelalterlicher deutscher Versdichtung der Bayerischen Staatsbibliothek München (Cgm 5249/1–79)*, *ZfdA Beih.* 1 (1996).

Schröder, Ed. (Hg.), *Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*, Hannover 1892 (= *Monumenta Germaniae historica* / 1 / 8 ; 1,1).

Schwerin, Cl. Freiherr von, „Zum Problem des Deutschenspiegels“, *ZRG Germ. Abt.* 52 (1932), 260–275.

Steer, G., „Textkritik und Textgeschichte. Editorische Präsentation von Textprozessen: Das ‚Nibelungenlied‘. Der ‚Schwabenspiegel‘. Die ‚Predigten‘ Taulers, *Methoden und Probleme der Edition mittelalterlicher deutscher Texte*: Bamberger Fachtagung, 26.–29. Juni 1991; Plenumsreferate, hrsg. v. R. Bergmann, K. Gärtner, V. Meertens, Tübingen 1993 (= Beihefte zu *Editio*; 4), 107–119.

Steinger, H., Art. ‚Das Buch der Könige alter ê und niuwer ê‘, *²VL*, Bd. 1, Sp. 306–311.

Stengel, Ed., „Eine deutsche Urkundenlehre des dreizehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Reception des kanonischen Rechts“, *Neues Archiv (der Ge-*

sellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde) 30,3 (1905), 647–671 [Abdr. d. Dekretale ‚De crimine falsi‘, Zusatz zum Landrecht im ‚Schwabenspiegel‘].

Strobl, J., „Berthold von Regensburg und der Schwabenspiegel“ *WSB*, phil.-hist. 91,4 (1878), 205–222.

Trusen, W., „Die Rechtsspiegel und das Kaiserrecht“, *ZRG Germ. Abt.* 102 (1985), 12–59

Voltelini, H. von, „Ottokars österreichische Reimchronik und der Schwabenspiegel“, *ZRG Germ. Abt.* 50 (1930), 385–388.

Widmaier, S., *Das Recht im „Reinhard Fuchs“*, Berlin–New York 1993 (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker; N.F. 102 = 226) Zugl. Göttingen, Univ., Diss. 1991.

B.9 Andere Quellen / Primärtexte

Anselm von Canterbury, *Cur Deus Homo*. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch, Darmstadt 1956.

Augustinus, A., ‚De doctrina christiana‘, *Sancti Aureli Augustini Opera*, sect. VI, pars VI, hrsg. v. G. M. Green, , Wien 1963 (= CSEL; 80), 37, 26–39, 28. [Stellen zur sieben teiligen Tugendlehre bei David]

Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch I*, hrsg. v. G. B. Winkler, Innsbruck 1990 [Der lat. Text folgt *S. Bernardi Opera* 1–8, hrsg. v. J. Leclercq, H. Rochais; Romae 1957–1977]

Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem, Stuttgart ⁴1994.

Blessing, Cl. U., *Christus de ore ad cor transit: Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor im Kontext seiner heilsgeschichtlichen Sakramententheologie und der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Frühscholastik, m. e. Übers. der die Eucharistielehre betreffenden Texte*, Neuried 1997.

Bonaventura, „Ars concionandi“, *Opera Omnia*, Bd. 9: Sermones de tempore, de sanctis, de B. Virgine Maria et de diversis, Quaracchi 1901, 8–20.

Bonaventura, „Constitutiones Generales Narbonenses“, *Opera Omnia*, Bd. 8: Opuscula varia ad theologiam mysticam et res Ordinis Fratrum Minorum spectantia, Quaracchi 1898, 449–467.

Bonaventura, *Selbstgespräch der Seele*. Übertr. v. J. Hosse, Leipzig 1939. Lat: „Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis“, *Opera Omnia*. t. VIII, Quaracchi 1898.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrsg. v. Fr. Pfeiffer, Bd. 1: Hermann von Fritslar, Nikolaus von Strassburg, David von Augsburg, Leipzig 1845; Bd. 2: Meister Eckhart, Leipzig 1857. Neudr. der Ausgabe Aalen 1962.

Fischer, J. A., *Die apostolischen Väter*, Darmstadt ⁴1964 (= Die Schriften des Urchristentums; 1).

Hardicke L. / E. Grau (Hgg.), *Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi*, Werl ⁷1982 (= Franziskanische Quellschriften; 1).

Honemann, V., Die ‚Epistola ad fratres de Monte Dei‘ des Wilhelm von Saint-Thierry. Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen, München 1978 (= MTU 61).

Hugo de Sancto Victoire. Mystische Schriften. Mit einem Anhang über Augustinus Einfluß auf die Mystik der Viktoriner, ausgew., übertr. u. eingel. v. P. Wolff, Trier 1961.

Hugo von St. Viktor. Didascalion de studio legendi. Lat.-dt. Studienbuch, übers. u. eingel. v. Th. Offergeld, Freiburg/Br. 1997.

Hugo de Sancto Victoire, *Opera*, Parisiis 1526; ders: *opera omnia*, Moguntiae 1617.

Jean Cassien. Conférences, ed. und ins Frz. übers. von E. Pichery (O.S.B.), Paris 1955, 1958, 1959.

Jacobus de Cessolis. Das Schachzabelbuch, mhd. (Konrad von Ammenhausen), hrsg. v. C. Bosch-Schairer, Göttingen 1981 (= Litterae; 65).

Jakob von Vity. Die exempla aus den Sermones feriales et communes, hrsg. v. J. Greven, Heidelberg 1914 (= Sammlung mittellateinischer Texte; 9).

Jaques von Vitry. Sermones vulgares. Analecta novissima spicilegii solesmensis ed. J. B. Pitra, t. 2, Paris 1888, 344 ff. [Ständepredigt].

Konrad von Megenberg. Das Buch der Natur, hrsg. v. Fr. Pfeiffer, Stuttgart 1861. [Nachdr. Hildesheim–New York 1971.]

Lamprecht von Regensburg. Sanct Franciscan Leben und Tochter Syon, K. Weinhold (Hg.), Paderborn 1880.

Marguerite Porete, Le mirouer des simples ames – Margaretae Porete, Speculum simplicium animarum, éd. par R. Guarnieri/P. Verdeyen, Turnholti 1986 (= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis; 69).

Margareta Porete. Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von L. Gnädinger, Zürich–München 1987.

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, hg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1963 ff.

Meister Eckehart. *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. u. übers. v. J. Quint, München 1963.

Meister Eckhart. *Deutsche Predigten. Eine Auswahl. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch*, Auf der Grundlage der kritischen Werkausgabe und der Reihe „Lectura Eckhardi“ hg., übers. u. komm. v. U. Störmer-Caysa, Stuttgart 2001 (= RUB; 18117).

Necrologium des Ordens der minderen Brüder zu den Barfüßern in Augsburg 2^o Cod. H 20, Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, zwischen 1360 und 1370 angelegt, München 1955.

Petrarca, Fr., *De sui ipsius et molorum ignorantia*. Über seine und vieler anderer Unwissenheit. Lateinisch-Deutsch, übers. v. Kl. Kobusch, hrsg. v. A. Buck, Hamburg 1993 (= Philosophische Bibliothek; 455).

[Petrus Comestor] *Biblia, dt.: Eine deutsche Schulbibel des 15. Jahrhunderts, Historia Scholastica des Petrus Comestor*, in deutschem Auszug mit lateinischem Paralleltext, hrsg. v. H. Vollmer, Berlin 1925 (= Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters; 2,1). Dass., ders., Teil 2, Berlin 1927 (= Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters; 2,2)

Die Neue Ee. Eine neutestamentliche Historienbibel, hrsg. v. H. Vollmer, Berlin 1929 (= Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters; 4)

Salimbene de Adam [von Parma], *Cronica*, Nuova Edizione Critica a cura di G. Scalia, Volume Secondo, Bari 1966 (= scrittori d'Italia; 233). [zu B.v.R. S. 813–818 (442c–444c)]

Die Chronik des Salimbene von Parma. Nach der Ausgabe der Monumenta Germaniae, bearb. v. A. Doren, Bd. II, Leipzig 1914 (= Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, zweite Gesamtausgabe; 94). [zu B.v.R. 238–246]

Speculum ecclesiae. Eine frühmittelhochdeutsche Predigtsammlung (Cgm 39), hrsg. v. G. Mellbourn, Glerup–Kopenhagen–Munksgaard 1944 (= Lunder germanistische Forschungen; 12), zugl.: Lund, Univ., Diss.

B.10 Allgemeine Darstellungen zum Franziskanerorden

D'Avray, D. L., *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985.

Belluco, B. I., *De sacra praedicatione in Ordine Fratrum Minorum*, Romae 1956. (= Studia Antoniana; 8) Zugl. Rom, Pont. Athen. Antonianum, Diss.

Balthasar, K., *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Münster 1911 (= Vorreformationsgeschichtliche Forschungen; 6).

- Benz, E., *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934 [Nachdr.: Darmstadt 1964].
- Berg, D., *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Düsseldorf. 1977 (= Geschichte und Gesellschaft; 15).
- Berg, D. (Hg.), *Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit*, Werl 1992 (= Saxonica Franciscana; 1), 153–178.
- Berg, D. (Hg.), *Franziskanisches Leben im Mittelalter: Studien zur Geschichte der rheinischen und sächsischen Ordensprovinzen*, Werl 1994 (= Saxonica Franciscana; 3).
- Berg, D. (Hg.), *Spiritualität und Geschichte*. Festgabe für Lothar Hardick OFM zu seinem 80. Geburtstag, Werl 1993 (= Saxonica Franciscana; 2).
- Berg, D., „Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita Minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert“, *Renovatio et Reformatio*, hrsg. v. M. Gerwing u. G. Ruppert, Münster 1985, 181–194.
- Bey, H. von der, „Der Herr gebe dir den Frieden“. *Impulse für eine frühfranziskanische Friedenstheologie und deren Aktualisierung*, Werl 1990 (= Bücher franziskanischer Geistigkeit; 33).
- Börner, E., *Dritter Orden und Bruderschaften in Kurbayern*, Werl 1988 (= Franziskanische Forschungen; 33)
- Cacciotti, A. et al (Hg.), *Editori di Quaracchi 100 anni dopo: bilancio e prospettive*. Atti del colloquio internazionale, Roma 29–30 maggio 1995. Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 1997 (= Medioevo; 3).
- Caroli, E. (Hg.), *Dizionario francescano: Spiritualita*, Padova²1995.
- Clasen, P. Dr. S. (O.F.M.), *Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreites (1252–72)*, Werl 1940 (= Franziskanische Forschungen; 7).
- Doelle, F., *Die Franziskaner in Deutschland*, Düsseldorf 1926 (= Religiöse Quellen-schriften; 15).
- Elm, K., *Vitas fratrum: Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts*. Festgabe zum 65. Geburtstag, hrsg. v. D. Berg. Werl 1994 (= Saxonica Franciscana; 5).
- Elm, K. (Hg.), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, Berlin 1981 (= Berliner Historische Studien; 3 / Ordensstudien; II).
- Esser, K. OFM, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leiden 1966.

- Eubel, P. K., *Geschichte der oberdeutschen (Straßburger) Minoritenprovinz*, Würzburg 1886.
- Feld, H., *Franz von Assisi*, Darmstadt. 1994.
- Feld, H., „Erwägungen zur Mystik des Hochmittelalters“, *Rottenburger Jb. f. Kirchengeschichte* 14 (1995), 257–264.
- Felder, H., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden. Bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg/Br. 1904.
- Francescanesimo in volgare (secoli XIII–XIV)*. Atti del XXIV Convegno internazionale, Assisi 17–19 ottobre 1996, hrsg. v. d. Società internazionale di studi francescani. Centro interuniversitario di studi francescani. Spoleto 1997. (= Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, Nuova serie diretta da E. Menestò; 7).
- Freed, J. B., *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, Cambridge/Mass. 1977.
- Freed, J. B., „The Friars and the Delineation of the State Boundaries in the Thirteenth Century“, *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honour of Joseph R. Strayer*, Princeton 1976, 31–40.
- Freudenreich, I.-M. (Hg.), *Kirchengeschichtliche Studien*. P. Michael Bihl OFM als Ehrengabe dargeboten, Kolmar 1994.
- Freyer, J.-B. (Hg.), *Mystik in den franziskanischen Orden*, Kevelaer 1993. (= Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für Franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität; 3).
- Gatz, J. (Hg.), *Alemania Franciscana antiqua. Ehemalige franziskanische Männer- und Frauenklöster im Bereich der Oberdeutschen oder Straßburger Franziskaner-Provinz mit Ausnahme von Bayern*. Kurze illustr. Beschr. in Kleinaufl. als Sonderdr. hrsg. v. der Bayr. Franziskanerprovinz durch J. Gatz, Bde. 1–19, Ulm 1956–76.
- Giangrosso, P. A., *Four Franciscan saints' lives: German texts from Codex Sangalensis 589*, Stuttgart 1987 (= Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik; 186) Zugl. Diss.
- Gilson, É., *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*. Übers. u. neu bearb. nach d. 3. franz. Aufl. v. P. A. Schluter, Darmstadt 1960 [franz. Originalausg.: *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924].
- Groeteken, Fr. A., *Die Franziskaner an Fürstenhöfen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Diss. Münster 1915.
- Grünewald, P. Dr. St. (O.M.Cap.), *Franziskanische Mystik. Versuch einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des Hl. Bonaventura*, München 1932.
- Hardicke, L. / E. Grau (Hgg.), *Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi*, Werl/Westfalen⁷ 1982 (= Franziskanische Quellschriften; 1).

Haupt, K., „Ehemalige franziskanische Niederlassungen in Augsburg, Kurze Geschichte dieser Klöster“, *Bavaria Franciscana Antiqua*, Bd. 5., Landshut 1961, 342–421.

Heiden, M. van der, B. Roest, *Franciscan authors, 13th–18th century. A catalogue in progress*: <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/>

Heinzle, J., „Deutsche Literatur der Franziskaner, Geistliche Prosa“, ders. (Hg.), *Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Bd. 2/2: Wandlungen und Neuansätze im 13. Jahrhundert (1220/30–1280/90), Königstein/Ts. 1984, 89–102 [s. auch: 215–222].

Herzig, A., „Die Beziehung der Minoriten zum Bürgertum im Mittelalter“, *Die alte Stadt* 6 (1979), 21–53.

Holzappel, H., *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg/Br. 1909.

Horst, U., *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts*, Berlin 1992 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens; N.F. 1).

Huber, R. M., *A documented History of the Franciscan Order. From the Birth of St. Francis to the Division of the Order under Leo X 1182–1517*, Milwaukee/Wis.–Wash. D. C. 1944.

I fratri minori e il terzo ordine, problemi e discussioni storio-grafiche. 17–20 ottobre 1982. Todi 1985 (= Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale; 23).

Imbach, R. / E. Tresp (Hgg.), *Zur geistigen Welt der Franziskaner im 14. und 15. Jahrhundert: die Bibliothek des Franziskanerklosters in Freiburg Schweiz*. Akten der Tagung des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg vom 15. Oktober 1993, Freiburg/Schweiz 1995 (= *Scrinium Friburgense*; 6).

Imesch, K., *Franziskanische Ordenspolitik und Bildprogramm. Die Leben-Jesu-Fresken von Santa Maria delle Grazie in Bellinzona*, Athena 1998.

I mistici: Scritti dei mistici francescani, secolo XIII; dizionario francescano, hrsg. v. E. Caroli, 1. secolo XIII, 2. secolo XIV, 3. secolo XV, Milano 1995–1999.

Klösterliches Frauenleben nach der Drittordensregel des hl. Franziskus. Mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanerinnen-Genossenschaft Nonnenwerth (Heythuizen). Von Schwester Paula [sic!], Düsseldorf 1929 (= *Religiöse Quellen-schriften*; 66).

Knotte, E., *Untersuchungen zur Chronologie von Schriften der Minoriten am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern*, Wiesbaden 1903. Bonn, Univ., Diss.

Koch, A., *Die frühesten Niederlassungen der Minoriten im rechtsrheinischen Bayern*, Heidelberg. Diss. 1880.

- Koch, A., *Die frühesten Niederlassungen der Minoriten im Rheingebiete und ihre Wirkungen auf das kirchliche Leben*, Leipzig 1881.
- La predicazione dei frati dalla meta del '200 alla fine del '300: atti del XXII convegno internazionale; Assisi, 13–15 ottobre 1994. Societa Internazionale di Studi Francescani. Spoleto 1995 (= Atti dei convegni della Societa Internazionale die Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani; N. S. 5).*
- Le Goff, J., „Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: L’implantation des ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête“, *Annales Économies, sociétés, civilisations* 23/2 (1968), 335–52.
- Logemann, S., *Die Franziskaner im mittelalterlichen Lüneburg*, Werl 1996 (= Saxonia Franciscana; 7).
- Lorenz, A., *Der Jüngere Titarel als Wolframs-Fortsetzung. Eine Reise zum Mittelpunkt des Werks*, Bern u. a. 2002 (= Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700; 36). Zugl. Münster (Westf.), Univ., Diss. 1999.
- Mathis, B., *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311): im Zusammenhang mit dem Privilegienrecht der frühen Orden*, Paderborn 1928.
- Moorman, J. R. H., *A History of the Franciscan Order. From ist Origin to the year 1517*, Oxford 1968.
- Moorman, J. R. H., *Medieval Franciscan houses*, St. Bonaventure/NY 1983 (= Franciscan Institute publications: History series; 4).
- Nimmo, D., *Reform and division in the medieval Franciscan Order. From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins*, Rom 1987 (= Bibliotheca seraphico-capuccina; 33). Zugl. Diss.
- Paris, Gr. de, *Hisoire de la fondation et de l’évolution de l’Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, Rom 1928, ²1982 (Bibliotheca Seraphico-Capuccina; 29),
- Pásztor, E., Art. ‚Joachim von Fiore‘, *Lexikon des Mittelalters* V, 486.
- Roest, B., *Reading the Book of History. Intellectual Contexts and Educational Functions of Franciscan Historiography 1226–ca. 1350*, Groningen 1996. Diss. Groningen.
- Ruh, K., *Bonaventura deutsch*, Bern 1956.
- Ruh, K., *Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter*, 2 Bde., München 1965/1985 (= MTU; 11 u. 86).
- Sabatier, P., *Vie de Saint François d’Assise*, Paris 1898. Dt.: *Leben des Heiligen Franz von Assisi*. Neue Ausg. vermehrt durch e. neues Kapitel aus dem Leben des hl. Franziscus u. e. krit. Studie: die Bewilligung des Portiuncula-Ablasses, Berlin 1897.

- Schneider, H., *Die Franziskaner im deutschen Sprachgebiet: Leben und Ziele*, Werl 1988.
- Sessevalle, Fr. de, *Histoire Générale de l'Ordre de Saint-François*, 2 Bde., Paris 1935/37.
- Sharp, D. E., *Franciscan philosophy at Oxford in the thirteenth century*, Reissued, New York 1964.
- Steer, G., „Bettelorden-Predigt als Massenmedium“, *Literarische Interessenbildung im Mittelalter*, DFG-Symposion 1991, hrsg. v. J. Heinzle, Stuttgart–Weimar 1993 (= Germanistische Symposien-Berichtsbände; 14), 314–336.
- Thode, H., *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Wien⁴1934.
- Völker, P.-G., *Die deutschen Schriften des Franziskaners Konrad Bömlin*. Teil I, München 1964 (= MTU; 8).
- Wadding, L., *Scriptores ordines minorum* (quibus accessit syllabus illorum, qui ex eodem ordine pro fide Christi fortiter occubuerunt ...), Nachdr. d. Ausg. Rom 1650 Frankfurt/M., 1967.
- Wadding, L., *Annales Minorum* (seu trium ordinum a S. Francisco institutorum), 10 Bde. [1208–1417], Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1931–32.
- Watrigant, H., „La méditation méthodique et l'école des frères de la vie commune“, *Rev. d'ascétique et de mystique* 3 (1922), 134–155.
- Wilhelm, Fr. (Hg.), *Corpus der Altdeutschen Originalurkunden bis zum Jahr 1300*, Band I, 1200–1282, Nrr. 1–564, Lahr 1932. [Nr. 93: Kreuzzugaufruf an Mendikanten durch Clemens IV. vom 11.8.1265.]
- Williams-Krapp, W., „Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert“, *IASL* 20/1 1995, 1–15.
- Wittek, G., „Franziskanische Friedensvorstellungen und Stadtfrieden. Möglichkeiten und Grenzen franziskanischen Friedewirkens in mitteldeutschen Städten im Spätmittelalter“, *Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit*, hrsg. v. D. Berg, Werl 1992 (= Saxonia Franciscana; 1), 153–178.
- Zawart, A. (O.M.Cap.), „A History of Franciscan Preaching and Preachers (1209–1927). A Bio-Bibliographical Study“, Reprint from the Report of the Ninth Annual Meeting of the Franciscan Educational Conference, New York 1928, *Franciscan Studies* 7: Feb. 1928, 241–596.
- 800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters*, Katalog der Niederösterreichischen Landesausstellung in der Minoritenkirche von Krems-Stein an der Donau 1982.

B.11 Darstellungen zur Predigt- und Traktatliteratur etc.

Albert, F. R., *Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis zu Luther*, 3 Bde., Gütersloh 1892/96.

Altrock, St., H.-J. Ziegeler, „Vom ‚diener der ewigen wisheit‘ zum Autor Heinrich Seuse. Autorschaft und Medienwandel in den illustrierten Handschriften und Drucken von Heinrich Seuses ‚Exemplar‘“, *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450*, hrsg. v. U. Peters, Stuttgart–Weimar 2001, 150–181.

Bataillon, L.-J., „L’Emploi du langage philosophique dans les sermons du treizième siècle“, *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, hrsg. v. A. Zimmermann, Berlin–New York 1981 (= *Miscellanea Mediaevalia*, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln; 13/2), 983–91.

Bataillon, L.-J., „Les Instruments de travail des prédicateurs au XIIIe siècle“, *Culture et travail intellectuel dans l’Occident médiéval*, hrsg. v. G. Hasenohr u. J. Longère, Paris 1981 (= Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique), 197–209.

Bataillon, L. J., „Approaches to the Study of Medieval Sermons“, *Leeds Studies in English*, N. S.: 11 (1980), 20–22.

Berg, K., *Der tugenden buoch. Untersuchungen zu mhd. Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin*, München 1964 (= MTU; 7).

Bériou, N., *L’avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, 2 Vols, Paris 1998 (= Collection des Études Augustiniennes; Série Moyen Âge et Temps Modernes; 31 u. 32).

Bériou, N., *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIII^e siècle*, 2 Vols, Paris 1987.

Bohren, R., *Predigtlehre*, München 1980.

Bougerol, J.-G. (OFM) (Hg.), *Lexique Saint Bonaventure*, Paris 1969.

Briscoe, M. G. / B. H. Jaye, *Artes Praedicandi / Artes „Orandi“*, Turnhout 1992 (= Typologie des sources du moyen âge occidental; 61).

Brodersen, K., *Dionysius. Das Lied von der Welt*, Olms 1994.

Brunhölzl, Fr., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung, Bd. 2: Die Zwischenzeit vom Ausgang des karolingischen Zeitalters bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, München 1975/1992.

Bürkle, S., „Weibliche Spiritualität und imaginierte Weiblichkeit. Deutungsmuster und -perspektiven frauenmystischer Literatur im Blick auf die Thesen Caroline Walker Bynums“, *Mystik*, hrsg. v. Chr. Cormeau, Sonderheft zur *ZfdPh* 113 (1994), 116–143.

Bürkle, S., *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, Tübingen–Basel 1999 (= Bibliotheca Germanica; 38), Zugl. Aachen, RWTH phil., Diss. 1996.

Caplan, H., „Classical Rhetoric and the Medieval Theory of Preaching“, *Classical Philology*, 28 (1933), 73–96.

Caplan, H., „The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Medieval Theory of Preaching“, *Speculum* 4 (1929), 282–290.

Caplan, H., *Medieval Artes praedicandi. A Handlist*. Ithaca/NY 1934. Ders., dass., Suppl. Bd., a. a. O. 1936.

Caplan, H., *Of Eloquence. Studies in Ancient and Mediaeval Rhetoric*. Ed. and with an introd. by A. King, Ithaca/London 1970. [enth. Bibliogr. zu Harry Caplan S. 271–276.]

Charland, Th. M. (O.P.), *Artes praedicandi. Contributions à l'histoire de la rhétorique au moyen-âge*, Paris–Ottawa 1936. (= Publ. de l'Institut d'études Médiév. d'Ottawa; VII).

Christlieb, Th., *Geschichte der christlichen Predigt im Umriss*, Leipzig 1887.

Cruel, R., *Geschichte der deutschen Predigt*, Detmold 1879. Neudr.: Darmstadt 1966.

Dargan, E. C., *A History of Preaching*, 2 Bde., New York 1905. Neudr. in 1 Bd. 1954; Neudr. 2 Bde., Michigan 1968.

Dauven-van Knippenberg, C., „Wege der Christenlehre. Über den Zusammenhang zweier mittelalterlicher Gattungen“, *ZfdPh* 113 (1994), 370–384.

Dinzelbacher, P., *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt 1998.

Domanski, J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Avec une préface de Pierre Hadot, Fribourg–Paris 1996 (= Vestigia; 18).

Domanski, J., „Ethischer Praktizismus als eine Kategorie zum Beschreiben des Bewußtseins der Philosophen im ausgehenden Mittelalter“, *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, hrsg. v. A. Zimmermann, Berlin–New York 1979 (= Miscellanea Mediaevalia; 12/1), 298–313.

Dockhorn, Kl., „Memoria‘ in der Rhetorik“, *Archiv für Begriffsgeschichte*. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie. Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, hrsg. v. E. Rothacker, Bd. 9: Arbeitsberichte der Senatskommission für Begriffsgeschichte bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bonn 1964, 27–35.

- Egerding, M., *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*, 2 Bde., 1. Systematische Untersuchung, 2. Bildspender – Bildempfänger – Kontexte, Paderborn u. a. 1997.
- Englisch, E., „Deutsche Predigten als Vermittler zwischen Gelehrtenkultur und Volkskultur“, *Volkskultur des europäischen Mittelalters*, Stuttgart 1987, 147–158.
- Eybl, Fr. M. / R. Pichl, „Katalog der deutschsprachigen katholischen Predigtsammlungen vom Ende des Tridentinums bis zum Jahr 1848. Ein Projektbericht“, *Rhetorik* 2 (1981), 188–189.
- Fausser, M. / W. Hilgendorff, „Predigt und Homiletik in der deutschsprachigen Forschungsliteratur 1975–1985. Eine Bibliographie“, *Rhetorik* 5 (1986), 149–87.
- Federlin, W. L., *Kirchliche Volksbildung und bürgerliche Gesellschaft*, Frankfurt 1993.
- Franz, A., *Drei deutsche Minoritenprediger des 13. und 14. Jahrhunderts*, Freiburg 1907.
- Fromm, H., „Zum Stil der frühmittelhochdeutschen Predigt“, *Neuphilologische Mitteilungen* 60 (1959), 405–417.
- Gilman, S. L., *The Parodic Sermon in European Perspective. Aspects of liturgical parody from the middle ages to the twentieth century*, Wiesbaden 1974.
- Gilson, St. [eig. Étienne], *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux*, Wittlich 1936.
- Göttert, K.-H., *Geschichte der Stimme*, München 1998.
- Grenzmann, L., K. Stackmann (Hgg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, Stuttgart 1984 (= Germanistische Symposien Berichtsbände; 5).
- Grieshaber, F. K., *Deutsche Predigten des 13. Jahrhunderts*, 2 Bde., Stuttgart 1844/46.
- Grundmann, H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt²1961.
- Hass, A., *Das Stereotype in den altdutschen Predigten*, Diss. Greifswald 1903.
- Imkamp, W., *Das Kirchenbild Innocenz' III. (1198–1216)*, Stuttgart 1983 (= Päpste und Papsttum; 22), zugl.: Rom, Pontificia Univ. Gregoriana, Diss., 1982.
- Ivánka, E. von, *Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren*, Einsiedeln 1990.
- Jens, W., „Die christliche Predigt. Manipulation oder Verkündigung? (1976)“, W. Jens, *Republikanische Reden*, München 1976, 11–29.; auch in ders., *Reden* (1989), 70–92.

Kästner, H. / E. Schutz, „Daz alte sagen – daz niuwe niht verdagen: Einflüsse der neuen Predigt auf Textsortenentwicklung und Sprachgeschichte um 1300“, *Erscheinungsformen der deutschen Sprache*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hugo Steger, hrsg. v. J. Dittmann, H. Kästner, J. Schwitalla, Berlin 1991.

Kasper, Cl. / Kl. Schreiner (Hgg.), *Zisterziensische Spiritualität: theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter*. 1. Himmelroder Kolloquium, St. Ottilien 1994 (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige: Ergänzungsband; 34).

Keienburg, M., *Studien zur Wortstellung bei den Predigern des 13. und 14. Jh. sowie bei Johannes von Saaz*, Köln, Univ., Diss. 1934.

Köbele, S., *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen–Basel 1993 (Bibliotheca Germanica; 30).

Ladenthin, V., „Walthers Kreuzlied 76,22 vor dem Hintergrund mittelalterlicher Kreuzpredigten“, *Euphorion* 77 (1983), 40–71.

Leclercq, J. (OSB), „Christusnachfolge und Sakrament in der Theologie des Heiligen Bernhard“, *Archiv für Liturgiewissenschaft* VIII/1 (1963), 58–72.

Leclercq, J., „Le Magistère du prédicateur au XIIIe siècle“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 21 (1946), 105–47.

Lecoy de la Marche, A., *La chaire Française au Moyen Âge. Spécialement au XIIIème siècle*, Paris ²1886.

Leyser, H., *Deutsche Predigten des XIII. und XIV. Jahrhunderts*, Quedlinburg–Leipzig 1838.

Linsenmayer, A., *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgang des vierzehnten Jahrhunderts*, München 1886.

Longère, J., *La Prédication Médiévale*, Paris 1983.

Löser, Fr., *Meister Eckhart in Melk. Studien zum Redaktor Lienhart Peuger*. Mit einer Edition des Traktats „Von der sel wirdichait vnd aigenschafft“, Tübingen 1999 (= Texte und Textgeschichte; 48), Würzburg, Univ., Diss., 1999, überarb. Fassung.

Lüers, Gr., *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg*, Darmstadt 1966.

Margetts, J., „Die rede der underscheidunge: Aufbau und Aussage“, *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts*. Dubliner Colloquium 1981, hrsg. v. W. Haug u. a., Heidelberg 1983, 45–64.

Menzel, M., *Predigt und Geschichte: historische Exempel in der geistlichen Rhetorik des Mittelalters*, Köln–Weimar–Wien 1998 (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte; 45), Zugl. München, Habil.-Schr., 1996.

Mertens, V., „Theologie der Mönche – Frömmigkeit der Laien?“, *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981*, hrsg. v. L. Grenzmann, K. Stackmann, Stuttgart 1984, 661–685 (= Germanistische Symposien Berichtsbände; 5).

Mertens, V., „Der ‚implizite Sünder‘: Prediger, Hörer und Leser in Predigten des 14. Jh.s. Mit einer Textpublikation aus den ‚Berliner Predigten‘“, *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jh.s.*, hrsg. v. W. Haug, T.-R. Jackson, J. Janota, Heidelberg 1983 (= Beitr. z. Lit.- u. Spr. wiss.; 45).

Mertens, V., „Predigt oder Traktat? Thesen zur Textdynamik mittelhochdeutscher geistlicher Prosa“, *Jb. für Internationale Germanistik*, Jg. XXIV, H. 2 (1992).

Mertens, V. / H.-J. Schiewer (Hgg.), *Die deutsche Predigt im Mittelalter*. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Univ. Berlin vom 3.–6. Okt. 1989, Tübingen 1992.

Mone, F. J., „Altdeutsche Predigten“, *Anz. f. Kunde d. teutschen Vorzeit* 7 (1838), Sp. 393–99.

Morvay, K. / D. Grube, *Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters. Veröffentlichte Predigten*, hg. v. der Forschungsstelle für deutsche Prosa des Mittelalters am Seminar für deutsche Philologie der Universität Würzburg unter Leitung von Kurt Ruh, München 1974.

Mulhern, P. F., „The History of Homiletic Theory“, *New Catholic Encyclopedia*, 12 (1967), 685 ff.

Murphy, J. J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley–Los Angeles–London 1974.

Nebe, A., *Zur Geschichte der Predigt. Charakterbilder der bedeutendsten Kanzelredner*. T. 1–3, Wiesbaden 1879.

Niebergall, A., „Die Geschichte der christlichen Predigt“, *Liturgia. Hb. d. ev. Gottesdienstes* 2 (1955), 182–353.

Peters, U., *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen 1988 (= Hermaea, N. F.; 56).

Pfleger, L., *Zur Geschichte des Predigtwesens in Strassburg vor Geilere von Kayserberg*, Straßburg 1907.

Preger, W., *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 3 Bde., Leipzig 1874–1893.

Reinitzer, H. (Hg.), *Beiträge zur Geschichte der Predigt. Vorträge und Abhandlungen*. Hamburg 1981 (= Vestigiae Bibliae; 3).

- Rieder, K., *Der sogenannte St. Georgener Prediger*. Aus der Freiburger und der Karlsruher Handschrift herausgegeben, Berlin 1908 (= DTM; 10).
- Rozh, D., *Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johannes Ulrich Surgant*, Basel 1956 (= Baseler Beiträge zur Geschichtswissenschaft; 58).
- Rothe, R., *Geschichte der Predigt von den Anfängen bis auf Schleiermacher*, hrsg. v. A. Tümpelmann, Bremen 1881.
- Ruh, K., *Bonaventura deutsch*, Bern 1956.
- Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bde., Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, Bd. 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, Bd. 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, Bd. 4: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts, München 1990–1999.
- Ruh, K., *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*, München 1987.
- Ruh, K., „Deutsche Predigtbücher des Mittelalters (1981)“, ders., *Kleine Schriften II: Scholastik und Mystik im Mittelalter*, hrsg. v. V. Mertens, Berlin–New York 1984, 303 f. Zuvor: K. Ruh, „Deutsche Predigtbücher“, *Beiträge zur Geschichte der Predigt*, H. Reinitzer (Hg.), Hamburg 1981, 11–30.
- Ruh, K., *Kleine Schriften*, 2 Bde. Berlin–New York 1984.
- Ruh, K., *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985.
- Ruh, K. (Hg.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964 (= Wege der Forschung; 23).
- Schian, M., „Geschichte der Predigt“, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 24 Bde., Leipzig 1896–1913; Bd. 15., S. 623–747; Bd. 24, S. 323–346.
- Schmeck, H. Th., *Die Bibelcitate in den altdeutschen Predigten*, Diss. Greifswald 1907.
- Schmidt, H.-J., „Allegorie und Empirie: Interpretation und Normung sozialer Realität in Predigten des 13. Jahrhunderts“, *Die deutsche Predigt im Mittelalter*, hrsg. v. V. Mertens u. H.-J. Schiewer, Tübingen 1992, 299–332.
- Schmidt, W., „Zur deutschen Erbauungsliteratur des späten Mittelalters“, *Altdeutsche u. altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964 (= Wege der Forschung; 23), 437–461.
- Schneyer, J. B., *Geschichte der kath. Predigt*, Freiburg 1969.
- Schneyer, J. B., „Klippen bei der Sammlung und Registrierung der lateinischen Predigten des Hoch- und Spätmittelalters“, *Sapientiae doctrina*, hrsg. v. H. Bascour u. a., Leuven 1980, 265–270.

- Schneyer, J. B., *Repertorium der lateinischen sermones des Mittelalters: für die Zeit von 1150–1350*, Münster 1975 ff.
- Schneyer, J. B., *Die Unterweisung der Gemeinde über die Predigt bei scholastischen Predigern. Eine Homiletik aus scholastischen Prothemen*, München–Paderborn–Wien 1968.
- Schönbach, A. E., *Altdeutsche Predigten*, 3 Bde., Graz 1886–1891. Neudr. Darmstadt 1964.
- Schütz, W., *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin 1972 (= Sammlung Göschen; 7201).
- Seidel, O. (Hg.), „*So predigent eteliche*“. *Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter*, Göppingen 1982.
- Spamer, A., *Über die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten*, Diss. Gießen 1910.
- Stammler, W., „Albert der Große und die deutsche Volksfrömmigkeit des Mittelalters“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956), 287–319.
- Stammler, W., *Prosa der deutschen Gotik. Eine Stilgeschichte in Texten*, Berlin 1933.
- Stammler, W., „Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache“, *Deutsche Philologie im Aufriss* 2 (1954), Sp. 749–1102.
- Stammler, W., *Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des Mittelalters*, München 1953.
- Staubach, N., „Text als Prozeß. Zur Pragmatik des Schreibens und Lesens in der Devotio moderna“, *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur* (Akten des Internationalen Kolloquiums 26.–29. Mai 1999), hrsg. v. Chr. Meier, V. Honeemann, H. Keller u. R. Suntrup, München 2002, 251–276.
- Völker, P.-G., „Die Überlieferungsformen mittelalterlicher deutscher Predigten“, *ZfdA* 92 (1963), 212–227.
- Wackernagel, W. (Hg.), *Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften*. Basel 1876. Neudr. Hildesheim 1964.
- Wehrli-Johns, M., „Das mittelalterliche Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik?“, M. Wehrli-Johns, Cl. Opitz (Hgg.), *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, Freiburg–Basel–Wien 1998, 25–51.
- Weidenhiller, E., *Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters*, München 1965 (= MTU; 10).

Weigelt, G., *Der Teufel in mittelhochdeutschen Predigten und Epen um 1200*, Bonn, Univ., Diss. 1977.

Welzig, W. (Hg.), *Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer Predigtsammlungen*. Zusammengestellt auf Grund der Bestände der Wiener Konventsbibliothek des Kapuzinerordens sowie der historischen Bestände der Konvente Wien und Neunkirchen aus der Wiener Zentralbibliothek des Minoritenordens, unter Mitw. v. Fr. M. Eybl, Wien 1985.

Welzig, W. (Hg.), „Predigt und soziale Wirklichkeit. Beitr. zur Erforschung der Predigtliteratur“, *Daphnis* 1:10 (1981).

Ziegeler, H.-J., „Der literarhistorische Ort der Mariendichtungen im Heidelberger Cpg 341 und in verwandten Sammelhandschriften“, *Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter*. Internationales Symposium, Roscrea 1994, T. R. Jackson, N. F. Palmer, A. Suerbaum (Hgg.), Tübingen 1996, 55–77.

Zink, M., *La prédication en langue romane avant 1300 Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge*, Paris 1976.

B.12 Frieden

Hödl, L., Art. ‚Friede II. Theologisch‘, *Lexikon des Mittelalters* IV, 920 f.

Bey, H. von der (O.F.M.), „Der Herr gebe dir den Frieden!“ . *Impulse für eine frühfranziskanische Friedenstheologie und deren Aktualisierung*, Werl 1990 (= Bücher franziskanischer Geistigkeit; 33).

Berg, D., „Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita Minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert“, *Renovatio et Reformatio*, hrsg. v. M. Gerwing u. G. Ruppert, Münster 1985, 181–194.

Gerlich, A., *Studien zur Landfriedenspolitik Rudolfs von Habsburg*, Mainz 1963.

Hagenlocher, A., *Der guote vride*, Berlin–New York 1992 (Historische Wortforschung; 27).

Hoffmann, H., *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart 1964 (Schriften der MGH; 20).

Hohmann, St., *Friedenskonzepte. Die Thematik des Friedens in der deutschsprachigen politischen Lyrik des Mittelalters*, Köln–Weimar–Wien 1992 (= Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit; 3). Zugl.: Wuppertal, Univ., Diss. 1991.

Huber, W., Art. ‚Frieden V‘, *TRE*, Bd. 11, 621–25.

Janssen, W., Art. ‚Friede‘. *GG*, Bd. 2, Stuttgart 1975, 543–591.

Kocher, G., „Friede und Recht“, *Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand*, Bd. 1, hrsg. v. K. Hauck u.a., Berlin–New York 1986, 405–415.

E. Pásztor, Art. ‚Joachim von Fiore‘, *Lexikon des Mittelalters* V, 486.

Schatz, J., „*Imperium. Pax et Iustitia*“. *Das Reich – Friedensstiftung zwischen Ordo, Regnum und Staatlichkeit*, Berlin 2000 (= Beiträge zur Politischen Wissenschaft; 114).

Schwob, A., „„Friede und Recht sind sere wunt.“ Historiographen und Dichter der Stauferzeit über die Wahrung von Frieden und Recht“, *Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand*, Bd. 2, hrsg. v. K. Hauck u.a., Berlin–New York 1986, 846–869.

Wittek, G., „Franziskanische Friedensvorstellungen und Stadtfrieden. Möglichkeiten und Grenzen franziskanischen Friedewirkens in mitteldeutschen Städten im Spätmittelalter“ *Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit*, hrsg. v. D. Berg, Werl 1992 (= Saxonica Franciscana; 1).

B.13 Ständelehre, Ständepredigten, Arbeit

Congar, Y. M.-J., „Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et de le début du XIV^e“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 36 (1961), 35–151.

Conze, W., Art. ‚Arbeit‘, *GG*, Bd. 1, 158–166.

Conze, W., Art. ‚Beruf‘, *GG*, Bd. 1, 491–493.

Duby, G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978. Dt.: *Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus*. Frankfurt/M. 1981.

Ferruolo, St. C., „Preaching to the Clergy. Jacques of Vity's Sermones ad status“, *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History*, 12 (1985).

Graus, Fr., „Mentalität – Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung“, *Mentalitäten im Mittelalter: methodische und inhaltliche Probleme*, hrsg. v. Fr. Graus, Sigmaringen 1987, 9–48.

Heinemann, W., „Zur Ständedidaxe in der deutschen Literatur des 13.–15. Jahrhunderts I–III“, *Beitr. z. Geschichte d. dt. Sprache und Literatur* (Halle) 88 (1967), 1 ff.; ebd. 89 (1967), 290 ff., ebd. 92 (1970), 388 ff.

Hubler, A. J., *Ständetexte des Mittelalters, Analysen zur Intention und kognitiven Struktur*, Tübingen–Basel 1993 (= Baseler Studien zur deutschen Sprache und Literatur; 66). Zugl. Basel, Univ., Diss. 1992.

Kantorowicz, E. H., *Die zwei Körper des Königs. ‚The King’s Two Bodies‘. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München ²1994 (= dtv; 4465).

Köhler, E., *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*. Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung, Tübingen 1956 (= Beihefte Zeitschrift für romanische Philologie).

Lühe, I. von der / W. Röcke, „Ständekritische Predigt des Spätmittelalters am Beispiel Bertholds von Regensburg“, *Literatur im Feudalismus*, hrsg. v. D. Richter, Stuttgart 1972, 41–82.

Oexle, O. G., „Die funktionale Dreiteilung der ‚Gesellschaft‘ bei Adalbero von Laon, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen Mittelalter“, *Frühmittelalterliche Studien* 12 (1978), 1–54.

Oexle, O. G., „Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens“, *Mentalitäten im Mittelalter: methodische und inhaltliche Probleme*, hrsg. v. Fr. Graus, Sigmaringen 1987, 65–117.

Schmithausen, L., „Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus“, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 57/3 (1973), 161–186.

Schmitt, C., *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin ⁶1993.

Stahleder, H., *Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft*, München 1972.

Stollberg-Rilinger, B., *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin 1986 (= Historische Forschungen; 30), zugl. Köln, Univ., Diss., 1985.

Wang, A., *Der „Miles Christianus“ im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit*, Bern 1975.

B.14 Meßpredigten und -traktate

Adrian, J. V.: *Mittheilungen aus Handschriften und seltenen Druckwerken*, Frankfurt/M. 1846, 442–450.

Bentzinger, R. / G. Balmanukyan, „Dir ist dye bezeichnung der heiligen messe“. Bertholds von Regensburg Traktat aus der Mainzer Handschrift Hs I 221“, *Septuaginta quinque*. Festschrift für Heinz Mettke, hrsg. v. J. Haustein, Heidelberg 2000 (= Jenaer germanistische Forschungen N. F.; 5), 1–24.

Franz, A., *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg 1902. Neudr. Darmstadt 1963.

Jungmann, J. A. (S.J.), *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. 2 Bde., Wien 1948.

Mone, F. J. (Hg.), *Schauspiele des Mittelalters II*, Neudr. d. Ausg. Karlsruhe 1846, Aalen 1970, 351 ff.

Murner, Th., *Die Gottesheilige Messe von Gott allein erstiftet*, hrsg. v. W. Pfeiffer-Belli, Halle 1928.

Pensel, Fr., „Reinfassung einer Predigt Bertholds von Regensburg über die Messe“, *PBB* 117 (1995), 65–91.

Schmid, K. / J. Wollasch (Hgg.), *Memoria, der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*. Vorträge des Internationalen und interdisziplinären Colloquiums, Münster 27.–30. Mai 1980, München 1984 (= *Societas et fraternitas: Münstersche Mittelalter-Schriften*; 48).

Suntrup, R., *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts*, München 1978 (= *Münstersche Mittelalter-Schriften*; 37).

Wackernagel, W. (Hg.), *Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften*, Basel 1876, 69–76.

B.15 Ehe im Mittelalter

Ariès, Ph., „Die unauflöbliche Ehe“, *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, hrsg. v. Ph. Ariès, A. Béjin, M. Foucault u.a., Frankfurt 1986, 176–196.

Brooke, Chr. N. L., „Marriage and Society in the Central Middle Ages“, *Marriage and Society. Studies in the Social History of Marriage*, hrsg. v. R. B. Outhwaite, London 1981, 17–34.

Brooke, Chr. N. L., *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford 1989.

D'Avray, D. L. / M. Tausche, „Marriage Sermons in Ad Status Collections of the Central Middle Ages“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, année 55, t. 47 (1980), 71–119.

Donahue, Ch. Jr., „The Canon Law on the Formation of Marriage and Social Practice in the Later Middle Ages“, *Journal of Family History* 8 (1983), 144–158.

Duby, G., *Mâle moyen âge. De l'amour et autres essais*, Paris 1990. Teilübers. Ders., *Die Frau ohne Stimme: Liebe und Ehe im Mittelalter*, übers. v. G. Ricke u. R. Voullié, Frankfurt/M. 1993 (= *Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek*).

Duby, G., *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris 1981. Dt.: Ders., *Ritter, Frau und Priester. Die Ehe im feudalen Frankreich*, übers. v. M. Schröter, Frankfurt/M. 1988.

Ertzdorff, X. von / M. Wynn (Hgg.), *Liebe–Ehe–Ehebruch in der Literatur des Mittelalters*. Vorträge des Symposions vom 13. bis 16. Juni 1983 am Institut für deutsche Sprache und mittelalterliche Literatur der Justus-Liebig-Universität Gießen, Gießen 1984 (= Beiträge zur deutschen Philologie; 58).

Freisen, J., *Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, Paderborn ²1893.

Leclercq, J., „Neue Perspektiven in der monastischen Theologie. Das Weibliche und die eheliche Liebe“, *Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom „finsternen“ Mittelalter*. Festschrift für Ludwig Hödl, hrsg. v. M. Gerwing u. G. Ruppert, Münster 1985, 14–24.

Leclercq, J., *Monks on Marriage. Atwelfth Century View*, New York 1982. Frz.: Ders., *Le mariage vu par les moines au XIIe siècle*, Paris 1983.

Mikat, P., Art. ‚Ehe‘, *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 1, Berlin 1971, Sp. 809–833.

Métral, M.-O., *Le Mariage. Les hésitations de l'Occident*, Paris 1977. Dt.: *Die Ehe. Analyse einer Institution*, m. e. Vorw. v. Ph. Ariès, übers. v. M. Looser, Frankfurt/M. 1981 (= stw; 357).

Müller, M., *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung*, Regensburg 1954 (= Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie; 1).

Opitz, Cl., „Vom Familienzwist zum sozialen Konflikt. Über adlige Eheschließungspraktiken im Hoch- und Spätmittelalter“, *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung*, hrsg. v. U. A. J. Becher u. J. Rösen, Frankfurt/M. 1988, 116–149.

Opitz, Cl., „Nicht zu seinen Häupten und nicht zu seinen Füßen ... Eheliche Rollendefinitionen und -konflikte und die Hierarchie der Geschlechter im 12. und 13. Jahrhundert“, Dies., *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*, Weinheim 1990, 15–29.

Pfaff, V., „Das kirchliche Eherecht am Ende des 12. Jahrhunderts“, *ZRG.K* 63 (1977), 73–117.

Reinhardt, H. J. E., *Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon. Eine theologische und kirchengeschichtliche Untersuchung zu den Ehetexten der frühen Pariser Schule des 12. Jh.* Anhang: Edition des Ehetraktats der Sententiae Magistri, Münster 1974 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F.; 14).

Schmid, K., „Heirat, Familienfolge, Geschlechterbewußtsein“, *Il matrimonio nella società altomedievale* 22–28 aprile 1976. 1. Bd., Spoleto 1977 (= *Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo* 24), 103–137. Wiederabdr. in: ders., *Gebetsdenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter*. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag, Sigmaringen 1983, 388–423.

Schnell, R., „Bertholds Ehepredigten zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit“, *Mittellateinisches Jahrbuch* 32/2 (1997), 93–108.

Schnell, R., „Geschlechtergeschichte und Textwissenschaft. Eine Fallstudie zu mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ehepredigten“, ders. (Hg.), *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1997, 145–175.

Schnell, R., „Literatur als Korrektiv sozialer Realität. Zur Eheschließung in mittelalterlichen Dichtungen“, *Non nova, sed nove. Mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen*, ed. par M. Gosmann et J. van Os, Groningen 1984 (= *Mediaevalia Groningana*; 5), 225–238.

Schröter, M., *Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe. Soziogenetische und psychogenetische Studien über Eheschließungshandlungen vom 11. bis 15. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1985.

Weigand, R., *Liebe und Ehe im Mittelalter*, Goldbach 1993 (= *Bibliotheca Eruditorum*; 7).

Zeimentz, H., *Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus*, Düsseldorf 1973 (= *Moraltheologische Studien, Hist. Abt.*; 1).

Ziegler, J. G., *Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200–1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie*, Regensburg 1956 (= *Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie*; 4).

B.16 Stadtgeschichte: allgemein, Augsburg, Regensburg, Magdeburg

Angerer, M. (Hg.), *Regensburg im Mittelalter*. Sonderausg. Aufsatzsammlung, 2 Bde., Regensburg 1995.

Bergmann, R. / W. König / H. Stopp, *Bibliographie zur Namenforschung, Mundartforschung und historischen Sprachwissenschaft Bayerisch-Schwabens*, Augsburg 1978 (= *Schriften der Philosophischen Fachbereiche der Universität Augsburg*; 13), 75–93.

Böhmer, J. Fr., *Regesta Imperii*. VI. Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII, 1273–1313. 1. Abt.: Rudolf von Habsburg 1273–1291, neubearb. O. Redlich, Anhang C. Brühl, Hildesheim 1969 [= *Verb. Ndr. der*

, neubearb. O. Redlich, Anhang C. Brühl, Hildesheim 1969 [= Verb. Ndr. der Ausg. Innsbruck 1898], Nr. 530

Bookmann, H., *Die Stadt im Spätmittelalter*, München ²1987.

Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, Hg. Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Die Schwäbischen Städte: Augsburg 1–9 [Band 4, 5, 22, 23, 25, 29, 32, 33, 34] Bd. 1–36, 2. unveränd. Aufl. Göttingen 1961–1969 (Ndr. d. Ausg. Leipzig 1862–1931).

Ennen, E., *Die europäische Stadt des Mittelalters*, Göttingen ⁴1987.

Genge, H.-J. (Hg.), *Wissenschaftliche Bibliotheken in Regensburg: Geschichte und Gegenwart*, Wiesbaden 1981. (= Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen; 18).

Glaser, E., *Graphische Studien zum Schreibsprachwandel vom 13. bis 16. Jahrhundert: Vergleich verschiedener Handschriften des Augsburger Stadtbuches*, Heidelberg 1985 (= Germanistische Bibliothek: Reihe 3, Untersuchungen).

Gottlieb, G. u. a. (Hgg.), *Geschichte der Stadt Augsburg von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1984.

Hilz, A., *Die Minderbrüder von St. Salvator in Regensburg: 1226–1810*, Regensburg 1991 (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg; 25.1991) Zugl. München, Univ., Diss. 1989/90.

Isenmann, E., *Die deutsche Stadt im Mittelalter. 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtreform, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Stuttgart 1988.

Janner, F., *Geschichte der Bischöfe von Regensburg II*, Regensburg 1883.

Janota, J. / W. Williams-Krapp (Hgg.), *Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts*, Tübingen 1995 (= Studia Augustana; 7).

Joachimsohn [Joachimsen], P., „Aus der Bibliothek Sigismund Gossembrots“, *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 11 (1894), 249–268 u. 297–307.

Joachimsohn, P., „Zur städtischen und klösterlichen Geschichtsschreibung Augsburgs im 15. Jahrhundert“, *Alemannia* 22 (1894), 1–32 u. 123–159.

Joachimsohn, P., *Die humanistische Geschichtsschreibung in Deutschland*. H. 1: Die Anfänge Sigismund Meisterlin, Bonn 1895.

Kießling, R., *Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt*, Augsburg 1971 (= Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg; 19).

Krämer, S., *Handschriftenerbe des deutschen Mittelalters*, Teil 1, München 1989 (Mittelalterliche Bibliothekskataloge, Ergänzungsband; 1) [S. 30–47 aus Augsburger Bibliotheken stammende ma. Handschriften, z. T. unrichtig?].

Kränzler, J., [Beilage zur] *Augsburger Postzeitung* 7 u. 8 (1884) [zum franz. Klosterbau in Augsburg].

Lateinische mittelalterliche Handschriften in Folio der Universitätsbibliothek Augsburg: Die Signaturengruppe Cod. I. 2. 2o und Cod. II 2o 1–90, bearb. v. G. Hägele, Wiesbaden 1996 (= Die Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg: Reihe 1, Die lateinischen Handschriften; 1).

Ludwig, K.-H., „Technik im hohen Mittelalter zwischen 1000 und 1350/1400“, ders. u. V. Schmidtchen, *Metalle und Macht. 1000–1600*, Berlin 1992 (= Propyläen Technikgeschichte; 2).

Mezger, G. C., *Geschichte der vereinigten königlichen Kreis- und Stadtbibliothek in Augsburg*, Augsburg 1842 [S. 5 und 35 ff. zu Kloster und Bibliothek].

Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, Bd. 3, Teil 1: Bistum Augsburg, bearb. v. P. Ruf, München 1932.

Mordek, H. (Hg.), *Aus Archiven und Bibliotheken: Festschrift für Raymund Kottje zum 65. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1992 (= Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte; 3) [mit Bibl. z. Kirchengesch. Augsburg, etc.]

Müntefering, R. (Bearb.), *Die Traditionen und das älteste Urbar des Klosters St. Ulrich und Afra in Augsburg*, München 1986 (= Quellen und Erörterungen zur Bayerischen Geschichte, N.F.; 36).

N. N., *Darstellung der unrechtmäßigen Ausschließung Augsburger Patricier und Bürgersöhne von dem dortigen hohen Domstifte*, 1789.

Necrologium des Ordens der minderen Brüder zu den Barfüßern in Augsburg 2^o Cod. H 20, Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, zwischen 1360 und 1370 angelegt, München 1955.

Peters, U., *Literatur in der Stadt. Studien zu den sozialen Voraussetzungen und kulturellen Organisationsformen städtischer Literatur im 13. und 14. Jahrhundert*, Tübingen 1983 (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; 7).

Piendl, M. (Hg.), *Die Bibliotheken zu St. Emmeram in Regensburg*, Kallmünz 1971 (= Thurn-und-Taxis-Studien; 7).

Rinn, H. (Hg.), *Augusta 955–1955. Forschungen und Studien zur Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Augsburg 1955 (= Verba Vitae et Salutis 1959, 1/2).

Scholz, Fr., *Geschichte der deutschen Schriftsprache in Augsburg bis zum Jahre 1374*, Berlin 1898 (= Acta Germania; V/2).

Schrader, Fr. (Hg.), *Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg*, Leipzig 1969 (= Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte; 11).

Schuler, P.-J., *Die Notare Südwestdeutschlands. Ein prosopographisches Verzeichnis für die Zeit von 1300 bis ca. 1520*, Stuttgart 1977 (= Veröffentlichungen der Kom-

mission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 90), Nr. 478.

Siemer, J., *Geschichte des Dominikanerklosters Sankt Magdalena in Augsburg (1225–1808)*, Vechta 1936 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland; 33). Zugl. München, Univ., Diss. 1936.

Siemer, P. M., *Geschichte des Dominikanerklosters Sankt Magdalena in Augsburg (1225–1808)*, Vechta 1936.

Staber, J., *Kirchengeschichte des Bistums Regensburg*, Regensburg 1966.

Wüst, W., *Das Fürstbistum Augsburg: Ein geistlicher Staat im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation*, Augsburg 1997.

Zoepfl, Fr., *Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter*, München 1955 (= Geschichte des Bistums Augsburg und seiner Bischöfe; 19).

B.17 Individualität, Renaissance, Philosophie

Aertsen, J. A. / A. Speer (Hgg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin–New York 1996 (= *Miscellanea mediaevalia*; 24).

Benson, R. L. / G. Constable (Hgg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. (From a conference held under the auspices of UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies, Harvard University Committee on Medieval Studies. 26–29 Nov. 1977, Cambridge/Mass. Oxford/GB 1982.

Benton, J. E., „Consciousness of Self and Perceptions of Individuality“, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, hrsg. v. R. Benson u. G. Constable, Oxford 1982, 263–98.

Burke, P., *Die Renaissance*, Frankfurt/M. 1996.

Burckhardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Hg. v. W. Kaegi, Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe, Bd. V, Berlin–Leipzig 1930.

Bynum, C. W., „Did the Twelfth Century Discover the Individual?“, *The Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), 1–17.

Domanski, J., „Ethischer Praktizismus als eine Kategorie zum Beschreiben des Bewußtseins der Philosophen im ausgehenden Mittelalter“, *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, A. Zimmermann (Hrsg.), 1. Halbband, Berlin–New York 1979, 298–313 (= *Miscellanea mediaevalia*; 12).

Domanski, J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Avec une préface de Pierre Hadot, Fribourg–Paris 1996 (= Vestigia; 18).

Flasch, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986 (= RUB; 8342).

Flasch, K., „Die Pest, die Philosophie, die Poesie. Versuch das ‚Decameron‘ neu zu lesen“, *Literatur, Artes und Philosophie*, hrsg. v. W. Haug u. B. Wachinger, Tübingen 1992, 63–84.

Frank, M., *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991 (= RUB; 8689).

Gilson, É., *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950.

Gilson, É., Ph. Böhner (Hgg.), *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn ²1954.

Le Goff, J., „Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter“, *M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a. Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, hrsg. v. Cl. Honegger, Frankfurt/M. 1977 (= edition suhrkamp; 814), 393–414.

Gurjewitsch [Gurevic], A. J., „Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst und Literatur (in Verbindung mit der Auffassung vom Tode und des Jenseits)“, *Archiv für Kulturgeschichte* 71 (1989), 1–44.

Gurjewitsch, A. J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München 1980. [*Kategorii srednevekovoj kul'tury*, dt.] Zuvor: Dresden 1978. (Fundus-Bücher; 55.56. 57)

Gurjewitsch, A. J., *Das Individuum im europäischen Mittelalter*. München 1994.

Gurjewitsch, A. J., *Stumme Zeugen des Mittelalters: Weltbild und Kultur der einfachen Menschen*, Weimar– Köln–Wien 1997.

Gurjewitsch, A. J. / A. Métraux, *Stimmen des Mittelalters, Fragen von heute: Mentalitäten im Dialog*, Frankfurt/M. 1993.

Hadot, P., *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*, Frankfurt/M. 1996 [Frz.: *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris 1992].

Hadot, P., „Exercices spirituels“, *Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ve Section – Sciences Religieuses, Annuaire* 84 (1976), 25–70.

Hadot, P., *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991. [Frz.: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981/1987 (= Études Augustiniennes).

Hadot, P., *Wege zur Weisheit – oder was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt/M. 1999 [Frz.: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995 (= Collection Folio, Essais; 280)]

Hartmann, N., *Person und Sittlichkeit: Grundlegung einer Ethik verantworteter Selbstbejahung*, Kevelaer 1994 (= Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für Franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität Mönchengladbach; 4).

Hartmann, N., „Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit. Überlegungen zum Person-Begriff bei Johannes Dus Scotus“, *Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 1:47 (1984), 37–60.

Haug, W., „Grundformen religiöser Erfahrung als epochale Positionen: Vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell“, ders., *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Tübingen 1995, 501–530.

Haug, W., „Petrarca – Cusanus – Thüring von Ringoltingen. Drei Probestücke zu einer Geschichte der Individualität im 14./15. Jahrhundert“, *Individualität. Poetik und Hermeneutik Band XIII*, hrsg. v. M. Frank u. A. Haverkamp, München 1988, 293–324; (auch in: ders., *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Tübingen 1995, 332–361.)

Hempfer, Kl. W., „Probleme traditioneller Bestimmungen des Renaissancebegriffs und die epistemologische ‚Wende‘“, in ders. (Hg.), *Renaissance. Diskursstruktur und epistemologische Voraussetzungen. Literatur–Philosophie–Bildende Kunst*, Stuttgart 1993, 9–39.

Kobusch, Th., *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt ²1997.

Leclercq, J., „Dévotion privée, piété populaire et liturgie au moyen-âge“, *Études de pastorale liturgique. Vanves 26–28 Jan 1944*. Paris 1944, 149–183.

Marquard, O., „Das Individuum: Resultat oder Emigrant der Religion? Kritische Nachbemerkenungen“, *Individualität. Poetik und Hermeneutik Band XIII*, hrsg. v. M. Frank u. A. Haverkamp, München 1988, 161–163.

Morris, C., *The Discovery of the Individual. 1050–1200*. London 1972 (= Church History Outlines; 5).

Morris, C., „Individualism in Twelfth-Century Religion. Some Further Reflections“, *The Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), 195–206.

Murray, A., „Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy“, *Popular Belief and Practice*, hrsg. v. C. J. Cuming u. D. Baker, Cambridge 1972 (= Studies in Church History; 8), 83–106.

Murray, A., „Religion among the Poor in Thirteenth-Century France: The Testimony of Humbert de Romans“, *Traditio* 30 (1974), 285–324.

Pannenberg, Art. ‚Person (I)‘, *RGG*, Bd. V, Sp. 231 f.

Schulthess, P., R. Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich 1996.

Soeffner, H.-G., ‚Typus und Individualität‘ oder ‚Typen der Individualität‘? – Entdeckungsreisen in das Land, in dem man zuhause ist“, *Typus und Individualität im Mittelalter*, hrsg. v. H. Wenzel, München 1983 (= Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur; 4), 11–44.

Sonntag, M., *„Das Verborgene des Herzens“*. *Zur Geschichte der Individualität*, Reinbek 1999.

Sturlese, L., *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280)*, a. d. Ital. v. J. Baumann, München 1993.

Turner, M. (Hg.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998.

Trillhaas, Art. ‚Persönlichkeit‘, *RGG*, Bd. V, Sp. 227.

Ullmann, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*. Baltimore 1966. Dt.: *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter*, Göttingen 1974 (= Kleine Vandenhoeck-Reihe; 1370).

Weber, M., ‚Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus‘, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen⁵ 1963, 17–206.

Wehrli-Johns, M., ‚Das mittelalterliche Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik?‘, M. Wehrli-Johns, Claudia Opitz (Hgg.), *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, Freiburg–Basel–Wien 1998, 25–51.

Wiesner, J., ‚Notkers Interpretation des Persona-Begriffes. Ein Beitrag zur Entstehung des Person-Verständnisses in der deutschen Sprache‘, *ZfdPh* 90 (1971), 16–35.

Wiesner, J., ‚Der Person-Begriff als sprachwissenschaftliches Problem‘, *Zeitschrift für Deutsche Sprache* 25 (1969), 49–64.

Wodtke, F. W., *Studien zum Wortschatz der Innerlichkeit im Alt- und Mittelhochdeutschen*, Kiel 1952.

B.18 Theorie / Methodik: Mentalitätengeschichte, Kulturgeschichte

Ariès, Ph. / G. Duby (Hg.), *Geschichte des privaten Lebens*. 2. Bd.: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance, hrsg. v. G. Duby, Frankfurt/M. 1990.

Assmann, A., *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation*, München 1980 (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste; 55).

Assmann, J., *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999 (= Beck'sche Reihe; 1307).

Assmann, J., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München–Wien 2000.

Baßler, M. (Hg.), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. M. Beitr. v. St. Greenblatt, L. Montrose u. a., Frankfurt/M. 1995.

Barthes, R., *Die Lust am Text*, Frankfurt/M. 1974.

Beaugrande, R.-A. de / W. U. Dressler, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen 1981 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft; 28).

Berger P. L., *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt/M. 1973.

Berger, P. L. / Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 1969.

Berkhofer, R. F. Jr., *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*, Cambridge/Mass–London 1995.

Bloch, M., *Société féodale I/II*, Paris 1939/40.

Bourdieu, P., „Über die ‚scholastische Ansicht‘“, *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*, G. Gebauer, Ch. Wulf (Hgg.), Frankfurt/M. 1993, 341–356.

Bourdieu, P., „Antworten auf einige Einwände“, *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, K. Eder (Hg.), Frankfurt/M. 1989, 395–410.

Bourdieu, P., *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1976.

Bourdieu, P., *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000 (= édition discours; 11).

Bourdieu, P., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt/M. 1998 (= es; 1985, NF 985).

Bourdieu, P., *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M. ²1997 (= stw; 1066).

Bourdieu, P., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt/M. 1970.

- Busse, D., *Historische Semantik: Analyse eines Programms*, Stuttgart 1987 (= Sprache und Geschichte; 13), 264–266 [Analyseschritte zum Aufbau einer Diskurssemantik].
- Canguilhem, G., *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*. Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. W. Lepenies, Frankfurt/M. 1979 (= stw; 286).
- Cerquiglioni, B., *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris 1989.
- Certeau, M. de, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris 1987. Dt.: *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*, Wien 1997.
- Certeau, M. de, *L'absent de l'histoire*, Paris 1973 (= Repères sciences humaines idéologies; 4).
- Certeau, M. de, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975. Dt.: *Das Schreiben der Geschichte*, m. e. Nachw. v. R. Chartier, Frankfurt/M. 1991 (= Historische Studien; 4) [unvollst. übersetzt, es fehlen die Kap. 3 u. 4]
- Certeau, M. de, *L'invention du quotidien*, Paris 1980. Dt.: *Kunst des Handelns*, Berlin 1988.
- Chartier, R., *Die unvollendete Vergangenheit*, Frankfurt/M. 1989.
- Chartier, R., „Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten“, *Freibeuter* 29 (1986), 22–31 u. *Freibeuter* 30 (1986), 21–35.
- Classen, A., „Das Hessische Weihnachtsspiel: ein Dokument der spätmittelalterlichen/frühneuzeitlichen Mentalitätsgeschichte“, *Daphnis* 21 (1992), 567–600.
- Classen, A., „Mentalitäts- und Alltagsgeschichte der deutschen Frühneuzeit: Fortunatus“, *Monatshefte* 86 (1994), 22–44.
- Dinzelbacher, P., u. a. (Hg.), *Volkskultur des europäischen Spätmittelalters*, Stuttgart 1987.
- Dinzelbacher, P., „Religiosität (Mittelalter)“, in ders. (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1999 (= Kröners Taschenausgabe; 469), 120–137.
- Dinzelbacher, P., „Gefühl und Gesellschaft im Mittelalter. Vorschläge zu einer emotionsgeschichtlichen Darstellung des Hochmittelalters und Umbruchs“, *Höfische Literatur um 1200*, Kolloquium Bielefeld, hrsg. v. G. Kaiser u. J.-D. Müller, 213–241.
- Dinzelbacher, P., „Liebe im Frühmittelalter, Zur Kritik der Kontinuitätstheorie“, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 19 (1989), H. 74, 12–38.
- Dutu, A., „Histoire littéraire et histoire des mentalités. Une récapitulation“, *Synthesis* 12 (1985), 86–87.
- Eliade, M., *Ewige Bilder und Sinnbilder*, Olten 1958

- Forget, Ph. (Hg.), *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte*. Mit Beiträgen von Derrida, Gadamer u.a. München 1984 (= Uni-Tb; 1257).
- Foucault, M., *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M. ⁴1995 (= stw; 717).
- Foucault, M., „Was ist ein Autor“, ders., *Schriften zur Literatur*, Frankfurt/M. 1988.
- Frank, M., „Ein Grundelement der historischen Analyse: die Diskontinuität. Die Epochenwende von 1775 in Foucaults Archäologie“, *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, hrsg. v. R. Herzog, R. Koselleck u.a., München 1987 (= Poetik und Hermeneutik; 12).
- Geertz, Cl., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M. 1987.
- Gramsci, A., *Philosophie der Praxis. Eine Auswahl*, Frankfurt/M. 1967.
- Griem, J., Art. „Medien und Literatur“, *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, hg. v. A. Nünning, Stuttgart–Weimar ²2001, 410 f.
- Jelavich, P., „Poststrukturalismus und Sozialgeschichte aus Amerikanischer Perspektive“, *Geschichte und Gesellschaft*, 21 (1995), 259–289.
- Johnston, J., „Discourse as event: Foucault, writing and literature“, *Modern Language Notes*, 105 (1990), 4.
- Kamler, Cl., „Historische Diskursanalyse (Michel Foucault)“, *Neue Literaturtheorien. Eine Einführung*, hrsg. v. Kl. M. Bogdal, Opladen 1990.
- Koch, P. (Hg.), *Schrift, Medien, Kommunikation. Über die Exterritorialität des Geistes*, Tübingen 1997.
- Koyré, A., *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt/M. 1969.
- Le Goff, J., *Ludwig der Heilige*, Stuttgart 2000.
- Le Goff, J., *Phantasie und Realität des Mittelalters*, Stuttgart 1990.
- Lévi-Strauss, Cl., *Das wilde Denken*, Frankfurt/M. 1973 (= stw; 14).
- Luhmann, N., *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. ⁴1996 (= stw; 407).
- Luhmann, N., *Die Religion der Gesellschaft*, hrsg. v. A. Kieserling, Frankfurt/M. 2000.
- Luhmann, N., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. ⁴1991 (= stw; 666)

- Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung, Bd. 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen–Köln 1981.
- Lutz, E. C., „Methodische Probleme einer Sozialgeschichte der Stadt und der städtischen Literatur im Spätmittelalter. Heinrich Wittenwiler und sein ‚Ring‘“, *Germanistik, Forschungsstand*, 2 (1985), 223–40.
- Macdonell, D., *Theories of Discourse. An Introduction*, Oxford 1986.
- Meyer, Fr., „Diskurstheorie und Literaturgeschichte. Eine systematische Reformulierung des Diskursbegriffs von Foucault“, *Vom Umgang mit Literatur. Positionen und Perspektiven nach der „Theoriedebatte“*, hrsg. v. L. Danneberg u. Fr. Vollhardt, Stuttgart 1992, 389–408.
- Müller, J.-D., „Aporien und Perspektiven einer Sozialgeschichte mittelalterlicher Literatur. Zu einigen neueren Forschungsansätzen“, *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985*, hrsg. v. A. Schöne, Bd. 11: Historische und aktuelle Konzepte der Literaturgeschichtsschreibung – Zwei Königskinder? Zum Verhältnis von Literatur und Literaturwissenschaft, hrsg. v. W. Vosskamp u. E. Lämmert, Tübingen 1986, 56–66.
- Müller, J.-D., „Aufführung – Autor – Werk. Zu einigen blinden Stellen gegenwärtiger Diskussion“, *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster*, hrsg. v. N. F. Palmer u. H.-J. Schiewer, Tübingen 1999, 149–166.
- Patterson, L., *Negotiating the Past. The Historical Understanding of Medieval Literature*, Madison 1987.
- Pattison, M., „Tendencies of Religious Thought in England 1688–1750“, *Essays and Reviews*, London ²1860.
- Peters, U., „Höfische Liebe. Ein Forschungsproblem der Mentalitätsgeschichte“, *Liebe in der deutschen Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. J. Ashcroft u.a., St. Andrews-Colloquium 1985, 1–13.
- Peters, U., „Literaturgeschichte als Mentalitätsgeschichte? Überlegungen zur Problematik einer neueren Forschungsrichtung“, *Germanistik-Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des Deutschen Germanistentages 1984*, 2. Teil, hrsg. v. G. Stötzel, Berlin–New York 1985, 179–198.
- Radu, T., „Conditionnements réciproques dans l’histoire de la langue, de la littérature et des mentalités“, *Synthesis* 15 (1988), 71–73.
- Raulff, U. (Hg.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1987.
- Röcke, W., „Mentalitätsgeschichte und Literarisierung historischer Erfahrung im antiken und mittelalterlichen Apollonius-Roman“, *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit*, hrsg. v. H. Eggert, Stuttgart 1990, 91–103.

Schmid, W., *Auf der Suche nach einer Philosophie der Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. 2000 (= stw; 1487).

Schwingel, M., *Pierre Bourdieu zur Einführung*, Hamburg ²1998, 56–58.

Schnyder, A., „Des Mönches Not. Mit Michel Foucault neu gelesen“, *Wirkendes Wort* 37 (1987), 269–284.

Scholze-Irrlitz, L.; *Moderne Konturen historischer Anthropologie*, Frankfurt/M. 1994 [zu Gurjewitsch vs. Duby].

Scholz-Williams, G., „Geschichte und die literarische Dimension in der anglo-amerikanischen Forschung der letzten Jahrzehnte: Ein Bericht“, *DVjs*, 63/2 (1989), 315–392.

Schroer, M., *Das Individuum der Gesellschaft*. Synchrone und diachrone Theorieperspektiven, Frankfurt/M. 20001 (= stw; 1509), zugl. Diss., Univ., Münster 1998.

Schwingel, M., *Pierre Bourdieu zur Einführung*, Hamburg 1995.

Spiegel, G. M., „Geschichte, Historizität und die soziale Logik von mittelalterlichen Texten“, *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, hrsg. v. Chr. Conrad u. M. Kessel, Stuttgart 1994 (= RUB; 9318), 161–202.

Spiegel, G. M., *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose. Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1993.

White, H., *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore 1987 (dt.: unvollst. übers.).

B.19 Geschichte des Christentums / Sozial- und Kulturgeschichte

Angenendt A., *Geschichte der Religiösität im Mittelalter*, 2. überarb. Aufl., Darmstadt 2000.

Bosl, K., *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters*, München 1972 (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters; 4/I und 4/II).

Bosl, K., *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. Ausgewählte Beiträge zu einer Strukturanalyse der mittelalterlichen Welt*, München–Wien 1964.

Bynum, C. W., *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt/M. 1996.

Classen, P., *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*, Stuttgart 1983 (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica; 29).

- Curtius, E. R., *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Tübingen–Basel¹¹1993.
- Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Bd. 5, hrsg. v. N. Brox u.a., Freiburg 1993.
- Dinzelbacher, P. (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn 2000.
- Eggebrecht, A. u.a. (Hgg.), *Geschichte der Arbeit. Vom Alten Ägypten bis zur Gegenwart*, Köln 1980.
- Fink, K. A., *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*, München 1994.
- Glaube und Wissen im Mittelalter. Die Kölner Dombibliothek*, Katalogbuch zur Ausstellung, Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln, München 1998.
- Grünewald, M., *Museum der Stadt im Andreasstift, Worms*, Regensburg 2000 (= Kleine Kunstführer; 1835).
- Hamilton, B., *Religion in the Medieval West*, London 1986.
- Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 Bde., hrsg. v. H. Jedin, K. Repgen, Freiburg u.a. 1962–1979. Taschenbuchausgabe mit bibliographischen Ergänzungen, Bd. 3/2, ebd. 1985.
- Herbers, Kl., *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der „Liber Sancti Jacobi“*, Wiesbaden 1984.
- Huizinga, J., *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, München 1924.
- Kantorowicz, E. H., *Die zwei Körper des Königs. ‚The King’s Two Bodies‘. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München²1994.
- Kohl, St. (Hg.), *Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Trier 1993.
- Ladner, G. B., *Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott, Kosmos, Mensch*, Stuttgart u. a. 1992.
- Lemarignier, J.-Fr., *La France Médiévale. Institutions & société*, Paris 1970.
- Morris, C., ‚Die christliche Zivilisation (1050–1400)‘, *Geschichte des Christentums*, hrsg. v. J. McManners, Frankfurt/M.–New York 1993, 211–250.
- Pattison, M., ‚Tendencies of Religious Thought in England 1688–1750‘, *Essays and Reviews*, London²1860.

Pirenne, H., *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter*, Tübingen⁶ 1986 (= UTB; 33). Frz.: *La civilisation occidentale au Moyen Âge du milieu du XVe siècle. Le mouvement économique et sociale*, Paris 1933.

Schmoll, P. P. (O.F.M.), *Die Bußlehre der Frühscholastik. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, München 1909 (= Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München; 3,5–8 1909).

Schreiner, Kl., „Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit der Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge“, *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, hrsg. v. Kl. Schreiner u. E. Müller-Luckner, München 1992 (= Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien; 20), 1–78

Spitzig, J. A., *Sacramental Penance in the 12th and 13th centuries*, Washington 1947 (= The Catholic Univ. of America. Studies in Sacred Theology (Second Series); 6) Zugl. Wash., Cath. Univ. of America, Diss.

Tawney, R. H., *Religion und Frühkapitalismus*, Bern 1946

Weber, M., „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen⁵ 1963, 17–206.

Wenzel, H., *Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995.

B.20 Literaturgeschichtsschreibung

Bertau, K., *Über Literaturgeschichte. Höfische Epik um 1200*, München 1983.

Brackert, H., *Beiträge zur Handschriftenkritik des Nibelungenliedes*, Berlin 1963. (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker; N. F. 11 (135)) [Kritik an Braunes Stemma-Modell].

Cerquiglini, B., *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris 1989.

Cramer, Th., „Mouvance“, *ZfdPh* 116 (Sonderh.) (1997), 150–182

Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Begr. von Helmut de Boor und Richard Newald. Bd. 3, Die deutsche Literatur im späten Mittelalter: 1250–1370. Teil 2, Reimpaargedichte, Drama, Prosa, hrsg. v. I. Glier, München 1987.

Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, hrsg. v. Chr. Conrad u. M. Kessel, Stuttgart 1994 (= RUB; 9318).

- Goldmann, L. / I. Fleischhauer, *Soziologie des Romans*, Darmstadt–Neuwied 1970 (= stw 1984).
- Heinzle J. (Hg.), *Literarische Interessenbildung im Mittelalter*. DFG-Symposion 1991, Stuttgart–Weimar 1993 (= Germanistische Symposien-Berichtsbände; 14).
- Heinzle, J., „Deutsche Literatur der Franziskaner, Geistliche Prosa“, ders. (Hg.), *Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Bd. 2/2: Wandlungen und Neuansätze im 13. Jahrhundert (1220/30–1280/90), Königstein/Ts. 1984, 89–102 [s. auch: 215–222].
- Heinzle, J., „Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit“, *Zur Rezeption des Mittelalters. Mitteilungen des deutschen Germanistenverbandes*, 30:4 (1980), 6–8.
- Heinzle, J. (Hg.), *Modernes Mittelalter: neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt/M. 1994.
- Heinzle, J., „Der gerechte Richter. Zur historischen Analyse mittelalterlicher Literatur“, ders. (Hg.) *Modernes Mittelalter: Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt/M. 1994, 266–294.
- Heinzle, J., „Wie schreibt man eine Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter“, *Deutschunterricht* 41/1 (1989), 27–40.
- Iser, W., *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt/M. 1991 (= stw; 1101).
- Kuhn, H., *Entwürfe zu einer Literatursystematik*, Tübingen 1980
- Kuhn, H., *Aspekte des 13. Jahrhunderts in der deutschen Literatur*. Vorgetragen am 5. Mai 1967, München 1968 (BAW phil.-hist.; 1967,5.)
- Kuhn, H., „Germanistik als Wissenschaft“, ders., *Dichtung und Welt im Mittelalter*, Stuttgart 1959, 70–90.
- Lutz, E. C. (Hg.), *Das Mittelalter und die Germanisten. Zur neueren Methodengeschichte der Germanischen Philologie*. Freiburger Colloquium 1997, Freiburg / Schweiz 1998 (= Scrinium Friburgense; 11)
- Müller, J.-D., „Aufführung – Autor – Werk. Zu einigen blinden Stellen gegenwärtiger Diskussion“, *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster*, hrsg. v. N. F. Palmer u. H.-J. Schiewer, Tübingen 1999, 149–166.
- Müller, J.-D., „Aporien und Perspektiven einer Sozialgeschichte mittelalterlicher Literatur. Zu einigen neueren Forschungsansätzen“, *Kontroversen, alte und neue*, Bd. 11, W. Vosskamp u. E. Lämmert (Hgg.), Tübingen 1986, 56–66.
- Peters, U., „Familienhistorie als neues Paradigma der mittelalterlichen Literaturgeschichte?“, *Modernes Mittelalter*, hrsg. v. J. Heinzle, 134–162.

Ruh, K., „Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Texte als methodischer Ansatz zu einer erweiterten Konzeption von Literaturgeschichte“, ders. (Hg.), *Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung: Beiträge der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung*, Tübingen 1985 (= Texte und Textgeschichte; 19).

Zumthor, P., *Einführung in die mündliche Dichtung*, Berlin/DDR 1990.

B.21 Sprachgeschichte / Handschriftenkunde

Barack, K. A., *Die Handschriften der Fürstlich-Fürstenbergischen Hofbibliothek zu Donaueschingen*, Tübingen 1865

Bayerische Staatsbibliothek München, Die deutschen Pergament-Handschriften Nr. 1–200, Wiesbaden 1920.

Boesch, Br., *Untersuchungen zur alemannischen Urkundensprache des 13. Jahrhunderts. Laut- und Formenlehre*, Bern 1946.

Cappelli, A., *Lexicon Abbreviatarum. Wörterbuch lateinischer und italienischer Abkürzungen [...]*, Leipzig ²1928.

Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis. t. III. p. I. Codices latinos continens. Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis. t. I p. I: Codices num. 1–2329 complectens, Monachii 1892. t. I p. II.: Codices num. 2501–5250 complectens, Monachii 1871.

Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg. 5. Bd.: Bestand bis zur Säkularisierung. Erwerbung und Zugänge bis 1803, bearb. v. H. Thurn, Wiesbaden 1994.

Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. 2. Reihe: Die Handschriften der ehemaligen königlichen Hofbibliothek. 1. Bd.: Codices ascetici 1, Wiesbaden 1968.

Ehemals Donaueschinger Handschriften. Die neuen Standorte der ehemals Donaueschinger Handschriftensammlung.
http://www.wlb-stuttgart.de/archivedonesch_druck.htm (26.11.99).

Fischer, H., *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Neubearbeitung. I. Bd.: Die lateinischen Pergamenthandschriften*, Erlangen 1928.

Fischer, H., *Schwäbisches Wörterbuch*, 1. Bd.: A. B. P., Tübingen 1904.

Glaser, E., *Graphische Studien zum Schreibsprachwandel vom 13. bis 16. Jahrhundert: Vergleich verschiedener Handschriften des Augsburger Stadtbuches*, Heidelberg 1985 (= Germanistische Bibliothek: Reihe 3, Untersuchungen).

Habel, E/F. Gröbel (Hgg.), *Mittellateinisches Glossar*, Paderborn u. a. ²1989 (= UNI-Tb.; 1551).

Handschriftenkataloge der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, hrsg. v. W. Gehrt, Staats- u. Stadtbibliothek Augsburg, Wiesbaden 1989.

Helssig, R., *Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*. IV. Die Lateinischen und Deutschen Handschriften, 1. Bd.: Die theologischen Handschriften, Leipzig 1926.

Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550. Bd. II: Die Handschriften der Bibliotheken Bern–Porrentruy in alphabetischer Reihenfolge, bearb. v. B. M. von Scarpatetti u. a., Dietikon–Zürich 1983.

Kauffmann, Fr., *Geschichte der Schwäbischen Mundart im Mittelalter und in der Neuzeit*. Mit Textproben und einer Geschichte der Schriftsprache in Schwaben, Photomech. Nachdr. der Ausg. Strassburg 1890, Berlin u. a. 1978.

Kirchner, J., *Germanistische Handschriftenpraxis. Ein Lehrbuch für die Studierenden der deutschen Philologie*, München ²1967.

Lexer, M., *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke–Müller–Zarncke. Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1872–1878, Stuttgart 1979.

Lindgren, K. B., *Die Ausbreitung der nhd. Diphthongierung bis 1500*, Helsinki 1961. (= Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Sarja-Ser. B Nide-Tom.; 123,2)

Mausser, O., *Mittelhochdeutsche Grammatik auf vergleichender Grundlage*. Mit besonderer Berücksichtigung des Althochdeutschen, Urgermanischen, Urwestgermanischen, Urindogermanischen und der Mundarten, Nachdr. der Ausg. 1933, Wiesbaden 1972.

Michels, V., *Mittelhochdeutsche Grammatik*, hrsg. v. H. Stopp, Heidelberg ⁵1979 (= Germanische Bibliothek. Neue Folge, 1: Grammatiken).

Schneider, K., *Die datierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Teil 1: Die deutschen Handschriften bis 1450*, Stuttgart 1994 (= Datierte Handschriften in Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland; IV/1).

Schneider, K., *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*. 2. Cgm 201–350, 3. Cgm 351–500, 4. Cgm 501–690, 5. Cgm 691–867, 6. Die mittelalterlichen Handschriften aus Cgm 888–4000, 7. Die mittelalterlichen Handschriften aus Cgm 4001–5247 Wiesbaden 1970–1996.

Scholz, F., *Geschichte der deutschen Schriftsprache in Augsburg bis zum Jahre 1374*, Berlin 1898 (= Acta Germania; V/2).

Stopp, H., „Das in Augsburg gedruckte Hochdeutsch“, *ZfdPh* 98 (1979), Sonderheft, 151–172.

Weinhold, K., *Bairische Grammatik*, Berlin 1867.

B.22 Abgekürzt zitierte Literatur und Abkürzungsverzeichnis

- *X, *Y, *Z Überlieferungsgruppen der deutschen Predigten Bertholds von Regensburg nach Richter. *X sind im wesentlichen die längeren Lesepredigten Bertholds, *Z sind die ‚Klosterpredigten‘.
- ¹VL *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon.* 6 Bde. Begr. v. W. Stammer, fortgef. von K. Langosch. 1. Auflage, Berlin 1933–1971.
- ²VL *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon.* 11 Bde. Begr. v. W. Stammer, fortgef. von K. Langosch. 2., völlig neu bearb. Aufl. Hg. v. K. Ruh, Berlin u. a. 1978–2000.
- BAW Abhandlungen der historischen Klasse der Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften
- BgH ‚Baumgarten geistlicher Herzen‘ bzw. ‚Geistlicher Herzen Bavngart‘
- BvR Berthold von Regensburg
- CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Bd. 1–, Wien 1866–.
- De comp. Fr. David ab Augusta O.F.M., *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres.* Castigati et denuo editi a PP. Colegii S. Bonaventuræ, Quaracchi 1899.
- DvA David von Augsburg
- DVjs *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.* Jg. 1–22, Halle 1923–1944. Jg. 23 ff., Stuttgart 1949 ff.
- FrMASt *Frühmittelalterliche Studien.* Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, Berlin 1. 1967–.
- fw Fischer Wissenschaft
- GG *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Hg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, 8 Bde., Stuttgart 1972–1995.
- GWG Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen
- IASL *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur,* Jg. 1 ff., Tübingen 1976 ff.
- Kchr. ‚Kaiserchronik‘
- Lexer M. Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch.* Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke–Müller–Zarncke. Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1872–1878, Stuttgart 1979.
- MGH Monumenta Germaniae Historica
- MI Univ. Microfilms International, Ann Arbor

- Migne, PL Migne, J. P., *Patrologiae cursus completus. Series latina* [Patrologia Latina], Bd. 1–221. Paris 1844–1855.
- MÖIG *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, Innsbruck–Wien, 1916–1942, nach 1945 MIÖG: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*
- MTU Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, hrsg. v. d. Kommission für deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
- O.F.M. Ordo Fratrum Minorum, Orden der Minderen Brüder (Franziskaner)
- O.F.M.Cap. Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum (Kapuziner)
- O.S.B. Ordo Sancti Benedicti (Benediktiner)
- PBB *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* (Halle, später Tübingen 1874 ff.) Die Parallelausg. Halle 1955–1979 wird gesondert zitiert.
- Pf DMI *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, hrsg. v. Fr. Pfeiffer, Bd. 1: Hermann von Fritzlar, Nikolaus von Strassburg, David von Augsburg, Leipzig 1845.
- Pfeiffer, ZfdA IX, Seite Fr. Pfeiffers Artikel „Bruder David von Augsburg“ (Edition von Davids ‚Offenbarung und Erlösung‘) in der *Zeitschrift für deutsches Altertum*, Bd. IX, 1853, 8–55.
- Pkchr. ‚Prosakaiserchronik‘
- PS (I) Fast alle Stellen beziehen sich auf Band 1 von Fr. Pfeiffer, *Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten*. Erster Band, Wien 1862 daher ist ‚I‘ meist weggelassen, die Zitierweise ist ‚PS Predigtnummer, Seite, Zeile‘.
- PS [Ziffer] Predigten Bertholds nach der Zählung der Pfeiffer/Strobl-Ausgabe. Z. B. PS 40 ist die dortige XL. Predigt. Leicht abweichende Zählung bei Richter, Überlieferung.
- PS II Fr. Pfeiffer/J. Strobl, Berthold von Regensburg. *Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten*. Zweiter Band, Wien 1880.
- RdC Rusticanus de Communi Sanctorum bzw. Commune Sanctorum Rusticani
- RdD Rusticanus de Dominicis
- RdS Rusticanus de Communi Sanctorum
- reg bul Regula bullata: H. Böhmer (Hg.), *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen ³1961.
- RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 1–6, Tübingen ³1957–65.
- RUB Reclams Universal-Bibliothek
- SaR/Serm ad Rel Sermones ad Religiosus et quosdam alios
- Schönbach, Studien A. E. Schönbach, *Studien zur Geschichte der Altdeutschen Predigt I–VIII*. Reprographischer Nachdruck der Ausgaben 1896–1907, Hildesheim 1968. Die Studien sind zuvor einzeln erschienen: siehe Bibliographie.
- Serm Spec Sermones speciales et extravagantes
- stw Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft

- TRE *Theologische Realenzyklopädie*, z. Zt. – Bd. 34 (2002) , gepl 37 Bde., Berlin 1976–.
- VII proc. De septem processibus Religiosorum, das dritte Buch aus *De compositione* Davids von Augsburg
- WSB Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien
- ZfdA *Zeitschrift für deutsches Altertum* (ab Bd. 19: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*). Bd. 1 ff., Leipzig (später Berlin, ab Bd. 82 Wiesbaden), 1841 ff.
- ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart u. a. 1877–.
- ZRG Germ. Abt *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, Wien–Köln–Weimar 1880–.
- ZRG.K *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, Wien–Köln–Weimar 1911–.

Die Bibel und ihre Bücher sind zitiert nach ihren Abkürzungen in der Vulgata:

Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Ios, Idc, Rt, I–II Sm, III–IV Rg, I–II Par, I–II Esr, Tb, Idt, Est, Iob, Ps (G), Ps (H), Prv, Ecl, Ct, Sap, Sir, Is, Ier, Lam, Bar, Ez, Dn, Os, Ioel, Am, Abd, Ion, Mi, Na, Hab, So, Agg, Za, Mal, I–II Mcc, Mt, Mc, Lc, Io, Act, Rm, I–II Cor, Gal, Eph, Phil, Col, I–II Th, I–II Tim, Tit, Phlm, Hbr, Iac, I–II Pt, I–III Io, Iud, Apc, Or, Man, III–IV Esr, PS CLI, Laod.

Lebenslauf

Dirk Müller
Marienstr. 1 a
50825 Köln

Köln, den 28. April 2003

Familienstand: ledig, keine Kinder
Staatsangehörigkeit: deutsch
Geb. 4. Oktober 1970 in Düsseldorf

- | | |
|---------------------|--|
| 1977–1981 | Katholische Grundschule Kaarst |
| 1981–1990 | Albert-Einstein-Gymnasium Kaarst; Abschluß: Abitur (2,1) |
| WS 90/91 | Immatrikulation an der Universität zu Köln: zunächst für Deutsche Philologie, Musikwissenschaft, Soziologie (Magisterstudiengang); ab SS 1991: Deutsche Philologie, Philosophie, Volkswirtschaftslehre |
| WS 93/94 | Freie Universität und Humboldt Universität Berlin |
| seit SS 94 | Universität zu Köln |
| seit 1995 | freier Lektor und Korrektor, seit 1997 auch als Texter tätig |
| Januar 1997 | Abschluß Magister artium (Universität zu Köln) mit der Note 1,7; Thema der Magisterarbeit: „Individualität und Privatglaube. Untersuchungen zu den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg“, Betreuer Prof. Dr. Karl-H. Göttert, Note 1,0 |
| seit 1997 | Redaktions- und Vorstandsmitglied der belgischen Literaturzeitschrift <i>krautgarten. forum für junge literatur</i> |
| WS 98–SS 00 | Promotionsstipendium im Rahmen des Graduiertenkollegs „Schriftkultur und Gesellschaft im Mittelalter“, Westfälische Wilhelms-Universität Münster |
| seit 1999 | eigener wissenschaftlicher Verlag (edition chora, Köln) (nebenberufliche Selbständigkeit in geringem Umfang) |
| Veröffentlichungen: | Art. ‚Buße‘ und ‚Märtyrer‘, <i>Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon</i> , N. Pethes, J. Ruchatz (Hg.), Reinbek bei Hamburg 2001, 98 f., 316 f. |

Danksagung

An erster Stelle danke ich meinem Doktorvater Hans-Joachim Ziegeler für die intensive Lektüre und geduldige Betreuung meiner Arbeit, für die Vermittlung einer unersetzbaren Begeisterung für mittelalterliche Handschriften, aber auch Kunstwerke und Bauten. Ohne die Initialzündung durch das Hauptseminar von Karlheinz Göttert hätte ich die Arbeit vermutlich nie geschrieben, er hat zudem meine Beschäftigung mit Berthold von Regensburg zu Beginn betreut. Ursula Peters, der Zweitkorrektorin der Arbeit, möchte ich ebenfalls herzlich für ihre gründliche Lektüre danken. Ferner danke ich den Mitarbeitern dieser Kölner Lehrstühle, die in zahlreichen Gesprächsrunden und mit einiger Unterstützung die Arbeit ermöglichten. Die positive Arbeits- und Gesprächsatmosphäre am Institut für Ältere deutsche Sprache und Literatur in Köln war einzigartig.

Für einen Zeitraum von zwei Jahren bin ich als Stipendiat des Graduiertenkollegs „Schriftkultur und Gesellschaft im Mittelalter“, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, gefördert worden. Diesem anregenden und fordernden Umfeld hat die Arbeit inhaltlich vieles zu verdanken. Insbesondere den Mitstipendiaten und den Professoren Volker Honemann, Peter Johaneck und Nikolaus Staubach sei für ihr Interesse und ihre Gesprächsbereitschaft gedankt.

Die hervorragend ausgestattete Diözesanbibliothek Köln habe ich während meiner Studien intensiv genutzt und somit schätzen gelernt, auch ihren Mitarbeitern sei hiermit mein Dank für die unkomplizierte Kooperation ausgesprochen.

Mein privates Umfeld hat besonders dazu beigetragen, daß die Arbeit vollendet werden konnte: Allen voran danke ich meiner Lebensgefährtin Simone Derix für ihre mannigfaltige Unterstützung, die große Geduld und zahlreiche Lektüren. Dank schulde ich Roland Popp für seine Bereitschaft, die Rohfassung dieser Arbeit zu lesen und zu diskutieren. Nicht zuletzt danke ich meinen Eltern für die Geduld und Unterstützung in dieser Zeit.

Köln, 27. Juni 2005