



Textgemeinschaften

Der »Gregorius« Hartmanns von Aue
in mittelalterlichen Sammelhandschriften

Diana Müller

Frankfurt am Main 2013

Textgemeinschaften

Textgemeinschaften

Der »Gregorius« Hartmanns von Aue in
mittelalterlichen Sammelhandschriften

Diana Müller

Frankfurt am Main 2013

Gesetzt mit \LaTeX

 Except where otherwise noted, this work is licensed under <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----------|
| Vorwort | 1 |
| 1 Textgemeinschaften | 3 |
| 1.1 Untersuchungsgegenstand | 7 |
| 1.2 Fallstudien | 10 |
| 1.3 Aufbau der Arbeit | 12 |
| 1.4 Transkriptionsweise | 13 |
| 2 Die Erfindung der Sammelhandschrift | 15 |
| 3 Sammelüberlieferung in der Forschung | 27 |
| 4 Lektüre als Lektion | 43 |
| 4.1 Die Konstanzer Handschrift | 43 |
| 4.1.1 Zwei separate Teile | 47 |
| 4.1.2 Zu den Texten (fol. 1 ^r bis 89 ^f) | 51 |
| 4.1.3 Profil der Textsammlung (fol. 1 ^r bis 89 ^r) | 63 |
| 4.2 Die Bodmeriana-Handschrift | 67 |
| 4.2.1 Zu den Texten | 69 |
| 4.2.2 Profil der Textsammlung | 73 |
| 4.3 Die Berliner Handschrift | 74 |
| 4.3.1 Zu den Texten | 75 |
| 4.3.2 Profil der Textsammlung | 81 |
| 4.4 Die <i>Gregorius</i> -Prologe | 82 |
| 4.4.1 Berlin, Cod. germ qu. 979 | 86 |
| 4.4.2 Konstanz, Hs. A I 1 | 90 |
| 4.4.3 Cologny-Genève, Cod. Bodmer 62 | 92 |
| 5 Identität konstruieren | 95 |
| 5.1 Das Johanniterkloster ›Zum grünen Wörth‹ | 96 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 5.2 | Rekonstruktion des Straßburger Codex | 98 |
| 5.3 | Zu den überlieferten Texten | 102 |
| 5.4 | Nicht überlieferte Texte | 126 |
| 5.5 | Profil der Textsammlung | 129 |
| 6 | Kaiserideologie und Papstlegende | 133 |
| 6.1 | Die Vaticana-Handschrift | 133 |
| 6.1.1 | Zu den Texten | 135 |
| 6.1.2 | Profil der Textsammlung | 140 |
| 6.2 | Die Wiener Handschrift | 142 |
| 6.2.1 | Zu den Texten | 144 |
| 6.2.2 | Profil der Textsammlung | 146 |
| 7 | Die Buchfragmente | 149 |
| 7.1 | Das Krakauer Fragment | 149 |
| 7.1.1 | Zu den Texten | 151 |
| 7.1.2 | Profil der Textsammlung | 152 |
| 7.2 | Das Salzburger Fragment | 153 |
| 7.2.1 | Zu den Texten | 154 |
| 7.2.2 | Profil der Textsammlung | 156 |
| 8 | Überlieferung und Rezeptionslenkung | 159 |
| 8.1 | Formen der Sammelüberlieferung | 159 |
| 8.2 | Lesarten | 162 |
| 8.2.1 | Der »Konstanzer <i>Gregorius</i> « | 163 |
| 8.2.2 | Der »Straßburger <i>Gregorius</i> « | 167 |
| 9 | Zusammenfassung | 171 |
| | Literatur | 181 |
| | Verzeichnis der Handschriften | 197 |

Vorwort

Diese Studie wurde im Juni 2011 vom Fachbereich Neuere Philologien an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main als Dissertation angenommen. Für den Druck habe ich sie geringfügig überarbeitet.

Meine Arbeit wurde in den vergangenen Jahren von Vielen begleitet. Zuallererst bedanke ich mich ganz herzlich bei Prof. Dr. Ulrich Wyss für seine Offenheit gegenüber meinem Forschungsthema und die Betreuung der Arbeit. Bei Prof. Dr. Michele Camillo Ferrari von der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg bedanke ich mich für anregende Gespräche und für das Erstellen des Zweitgutachtens. Sehr wichtig waren für mich die vielen Denkanstöße, die ich aus dem mediävistischen Kolloquium und aus dem skandinavistischen Kolloquium der Johann Wolfgang Goethe-Universität mitnehmen konnte. Danken möchte ich deshalb insbesondere Prof. Dr. Julia Zernack, Prof. Dr. Andreas Kraß und Prof. Dr. Frank Fürbeth für ihre konstruktiven Anregungen und Hinweise.

Ohne die großzügige Unterstützung von verschiedenen Institutionen wäre meine Forschungsarbeit nicht zu realisieren gewesen. Die Freunde und Förderer der Johann Wolfgang Goethe-Universität finanzierten Bibliotheks- und Archivreisen. Ein Stipendium der Frankfurt Graduate School befreite mich zeitweise von der Erwerbstätigkeit und erleichterte mir dadurch die Forschungsarbeit. Sechs Monate wunderbar konzentrierten Arbeitens und einen anregenden kollegialen Austausch an der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel wurden mir von der Ursula- und Rolf-Schneider-Stiftung ermöglicht.

Für das Korrekturlesen und das Kommentieren verschiedener Entwürfe bedanke ich mich bei Astrid Lembke. Ein ganz besonderer Dank geht an Michael R. Ott, mit dem ich in den vergangenen Jahren unzählige Male meine Überlegungen und Schlussfolgerun-

gen diskutieren konnte, der mich jederzeit unterstützte, ermutigte und schließlich ungeduldig den Abschluss dieser Arbeit vorangetrieben hat. Ein letztes, großes Dankeschön geht an meine Familie, die meine Arbeit immer mit Neugier und Interesse verfolgt hat.

Frankfurt am Main, im März 2013

Diana Müller

1 Textgemeinschaften

Der Gebrauch von Editionen, die in der Regel einzelne Texte abbilden, lässt selbst Literaturwissenschaftler oft vergessen, dass mittelalterliche Texte in der Regel gemeinsam mit anderen Texten in Sammelhandschriften überliefert sind. Dies gilt auch für den *Gregorius* Hartmanns von Aue, der ausschließlich in Textsammlungen zu finden ist. Dass es sich dabei keinesfalls um eine Ausnahmeerscheinung handelt, zeigt schon ein Blick in Bibliothekskataloge deutschsprachiger Handschriften. Codizes, die lediglich einen einzelnen Text tradieren, sind dort nur mit Mühe zu finden.¹ Es

¹Durchgesehen wurden die Kataloge der Bibliotheken mit den größten Beständen deutschsprachiger Handschriften – die Kataloge der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, die der Bayerischen Staatsbibliothek München und die der Universitätsbibliothek Heidelberg: Herrmann Degering: Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek. I. Die Handschriften im Folioformat. Leipzig 1925. — Herrmann Degering: Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek. II. Die Handschriften im Quartformat. Leipzig 1926. — Herrmann Degering: Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek. III. Die Handschriften im Oktavformat und Register zu Band I-III. Leipzig 1932. — Erich Petzet: Die deutschen Pergamenthandschriften Nr. 1-200 der Staatsbibliothek in München. Bd. 1. (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1920. — Karin Schneider: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 201-350. Bd. 2. (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1970. — Karin Schneider: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 351-500. Bd. 3. (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1973. — Karin Schneider: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 501-690. Bd. 4. (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1978. — Karin Schneider: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 691-867. Bd. 5. (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1984. — Karin Schneider: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek Mün-

handelt sich in solchen Fällen um sehr umfangreiche Texte wie der *Wilhelm von Orlens* des Rudolf von Ems im Codex Pal. Germ. 323 der Universitätsbibliothek Heidelberg oder etwa die *Weltchronik* Heinrichs von München in der Handschrift Ms. germ. fol. 1416 der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz.

Das Interesse der mediävistischen Forschung an dem Phänomen gemeinschaftlich überlieferter Texte, mithin das Interesse an Sammelhandschriften als einem bedeutsamen und gewichtigen Medium der Vormoderne, blieb jedoch bisher gering. Bei dem Versuch, die Einträge »Sammelhandschrift«, »Miszellanhandschrift« oder »Miscellany« in den einschlägigen mediävistischen Nachschlagewerken als Indikator heranzuziehen, wird dies schnell deutlich, denn die Stichworte fehlen im »Lexikon des Mittelalters« ebenso wie im »Dictionary of the Middle Ages«. Gleiches gilt für das »Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft«.

Insofern ist eine Forschungs- beziehungsweise eine Methodenglücke zu konstatieren. Es fehlt bislang eine systematische Perspektive und es fehlt an Sensibilität für diese Besonderheiten und Aufschreibetechniken der Manuskriptkultur. Zu tun hat dies auch mit einer spezifischen Aufgabenverteilung: So verfügt die Literaturwissenschaft zwar über das notwendige Handwerkszeug, um Textsammlungen zu analysieren, interessiert sich aber vor allem

chen. Cgm 888-4000. Bd. 6. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1991. — Karin Schneider: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 4001-5247. Bd. 7. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1996. — Karin Schneider: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Fragmente Cgm 5249-5250. Bd. 8. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 2005. — Karin Zimmermann: Die Codices Palatini germanici in der Universitätsbibliothek Heidelberg. Cod. Pal. germ. 1-181. (Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg 6) Wiesbaden 2003. — Matthias Miller und Karin Zimmermann: Die Codices Palatini germanici in der Universitätsbibliothek Heidelberg. Cod. Pal. germ. 182-303. (Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg 7) Wiesbaden 2005. — Matthias Miller und Karin Zimmermann: Die Codices Palatini germanici in der Universitätsbibliothek Heidelberg. Cod. Pal. germ. 304-495. (Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg 8) Wiesbaden 2007.

für individuelle (und edierte) Texte. Die historische Buchwissenschaft wiederum beschäftigt sich mit der Produktion und Rezeption von Schriftlichkeit, interessiert sich aber kaum für die inhaltlich-poetologische Dimension ihrer Forschungsgegenstände.

Die Überlieferung von Texten gemeinsam mit anderen Texten – so meine erste These – ist jedoch ein wesentliches Charakteristikum mittelalterlicher Textualität und deshalb ein relevanter Untersuchungsgegenstand. Man liest und schreibt im Mittelalter, so könnte man sagen, keine einzelnen Texte, sondern Textsammlungen. Eine Relevanz der jeweils realisierten Kombination erschließt sich jedoch nur dann, wenn man nicht Autoren und Einzeltexte in den Vordergrund rückt, sondern die je spezifische Text-Text-Verbindung. Texte in Sammelhandschriften stehen keinesfalls immer zufällig und autonom nebeneinander, vielmehr werden separate oder aus einem Überlieferungszusammenhang gelöste Texte in andere Kontexte überführt, so dass sich aufgrund solcher medialer Zusammenkünfte signifikante Verbindungen und Strukturen ausbilden können. Diese Verbindungen und Strukturen sind möglicherweise sinntragend und die Texte innerhalb einer Sammelhandschrift können für sich genommen »einen« eigenständigen Text bilden, auch wenn die Textzusammenstellung auf den ersten Blick uneinheitlich und disparat zu sein scheint. »Die gängige Überlieferungsform im mittelalterlichen Codex«, schreibt Franz M. Eybl, dessen umsichtige Beobachtung ich hier aufgreife,

benachbart oft ganz heterogene Texte, zusammengehalten v.a. durch die Gemeinsamkeit des Fachgebiets oder einer spezifischen Gebrauchsabsicht. Mittelalterliche Codices entstehen in ihren jeweiligen historischen Figurationen durch Bedarf am konkreten Ort. Der Text selbst ist unfest, Zusammenstellungen des Skriptoriums in Form von Sammel- oder Miszellenhandschriften sind die Regel, ein selektierendes, korrigierendes, kompilierendes Kopieren. Der einzelne Text ist durch diese Nachbarschaft noch nicht selbstständig, sondern bleibt an Beitexte gebunden, von diesen autorisiert oder diese autorisierend.²

²Franz M. Eybl: Typotopographie. Stelle und Stellvertretung in Buch, Bibliothek

Die Begriffe, die Eybl an dieser Stelle verwendet, markieren anschaulich das Problem: Die Codices bieten Heterogenität, variierende Formen des Zusammenhalts, Unselbstständigkeit und eine gewisse ›Unfestigkeit‹. Eybl stellt damit deutlich heraus, dass einzelne Texte bei der Anfertigung einer Sammelhandschrift durch Auswahl- und Abschreibeprozesse mit anderen Texten derart in Beziehung gesetzt werden, dass eine isolierte Betrachtung unangemessen scheint.

Das Medium ›Sammelhandschrift‹ – so meine zweite These – wirkt mit seinen materiellen und seinen spezifischen medialen Qualitäten auf die dort transportierten Texte zurück. Sichtbar wird dies an der konkret realisierten Gestalt eines Textes innerhalb eines Codex, denn diese wird von der Einpassung des Textes in die Textsammlung mitbestimmt. Durch das Modifizieren der Texte in Form von Erweiterungen oder Kürzungen entstehen beim Anfertigen von Sammelhandschriften Textvarianten, die den Bedeutungsgehalt dieser Texte beeinflussen. Einen Einfluss auf den Bedeutungsgehalt haben zudem die mitüberlieferten Texte. Diese »Kontexte« wirken wie ein Filter, indem sie bestimmte Themen, Diskurse oder Figuren hervorheben. Auf diese Weise kann ein einzelner Text durch die jeweilige Textumgebung auf bestimmte Lektüren, Rezipienten und Gebrauchsformen festgelegt werden, so dass das Spektrum der in einem einzelnen Text angelegten Bedeutungen durch die Mitüberlieferung reduziert wird.

Das Verbinden von Texten zu Textsammlungen ist ein produktiv-kreatives Element innerhalb einer Kultur, die sich auf den ersten Blick weitgehend dem aktualisierenden Reproduzieren von Vorgefundenem verschrieben hat. Nicht das Schaffen von neuen Texten interessierte, sondern das Gruppieren und das Kombinieren von Texten, die einem etablierten Fundus entstammen. Dabei kann die Motivation sowohl für die Auswahl von Texten für ein Buch als auch für deren Anordnung eine ästhetische oder pragmatische sein, eine thematische oder auch liturgische. Oft kommen

und Gelehrtenrepublik. In: Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext. Hrsg. von Hartmut Böhme. (Germanistischen Symposien, Berichtsbände 27) Stuttgart und Weimar 2005, S. 225–243, S. 229 f.

mehrere dieser Faktoren zusammen und weitere textexterne Faktoren hinzu. So wurde beispielsweise der Codex Manesse – die berühmteste Sammelhandschrift mittelhochdeutscher Lyrik – aus einem archivarisch-konservatorischen Interesse heraus konzipiert. Die Anordnung der Texte orientiert sich dort an ihren Verfassern, die wiederum hierarchisch nach Ständen geordnet sind.³ Missale müssen demgegenüber dem liturgisch vorgegebenen Bestand an Texten und zudem den Ordnungsprinzipien der katholischen Messe genügen; Legendensammlungen für klösterliche Tischlesungen erfordern eine Anordnung nach dem Kirchenjahr.⁴

Liedersammlungen oder liturgische Bücher sind vergleichsweise einfache Beispiele, wenn es darum geht, ihre Textsammlungen zu analysieren. Schwieriger ist dies bei Büchern, die weniger stark durch die Homogenität der Inhalte oder durch textexterne Gebrauchszusammenhänge strukturiert sind; solche Textgemeinschaften stehen in der vorliegenden Arbeit im Vordergrund.

1.1 Untersuchungsgegenstand

Gegenstand dieser Untersuchung sind die mittelalterlichen Textzeugen, die den *Gregorius* Hartmanns von Aue überliefern. Dazu zählen ein Codex aus der Bibliotheca Apostolica Vaticana⁵ aus dem 13. Jahrhundert, neuzeitliche Abschriften eines verschollenen Straßburger Codex⁶ und ein Codex der Bibliotheca Bodmeriana⁷ – beide

³Gisela Kornrumpf: Heldenbuch – oder Sammelhandschrift? Zum Codex discissus K des ›Nibelungenlieds‹. In: *Scrinium Berolinense*. Tilo Brandis zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Peter Jörg Becker u.a. (Beiträge der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz 10) Berlin 2000, S. 287–296.

⁴Andrew Hughes: *Medieval Manuscripts for Mass and Office. A Guide to their Organization and Terminology*. Toronto 1982. — Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Hrsg.: *Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter*. Braunschweig 2004.

⁵Rom, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Cod. Regin. Lat. 1354.

⁶Straßburg, Bibliothèque Municipale de Strasbourg, Ms. 314 und Ms. 489. (Es handelt sich dabei um Abschriften des verschollenen Codex A 100 der Straßburger Johanniter-Bibliothek.)

⁷Cologne-Genève, Bibliotheca Bodmeriana, Cod. Bodmer 62.

stammen aus dem 14. Jahrhundert – sowie ein Berliner⁸, ein Konstanzer⁹ und ein Wiener Codex¹⁰, die jeweils im 15. Jahrhundert entstanden. Hinzu kommen noch zwei Buchfragmente: ein Krakauer Fragment¹¹ aus dem 13. Jahrhundert und ein Salzburger Fragment¹² aus dem 14. Jahrhundert.

Das Phänomen, dass Texte im Mittelalter in der Regel gemeinsam mit anderen Texten in einem Buch überliefert werden, wird an diesem Material besonders gut sichtbar, denn Hartmanns Liederroman ist ausschließlich in dieser Form tradiert. Sammelhandschriften, also Bücher mit mindestens zwei voneinander unterscheidbaren Texten, treten in verschiedenen Erscheinungsformen auf. J. Peter Gumbert unterscheidet solche »multitext books«¹³ grundsätzlich nach zwei Arten:

the kind where several texts are contained in an object which physically is a single, homogeneous book, and the kind where several physical units, which originally were separate, were joined within the covers of one binding.¹⁴

Differenziert wird hier also nach der physischen Beschaffenheit, mithin nach kodikologischen Kriterien. Während es einerseits Sammelhandschriften gibt, deren Textverteilung auf einer planvollen Konzeption beruht und die so eine homogene materielle Einheit

⁸Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. qu. 979.

⁹Konstanz, Stadtarchiv, Hs. A I 1.

¹⁰Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2881.

¹¹Krakau, Biblioteka Jagiellónska, Ms. germ. qu. 1532 und 1533 (ehemals Berlin, Preußische Staatsbibliothek).

¹²Salzburg, Universitätsbibliothek, Cod. M I 137.

¹³Jan Willem Klein: (Middelnederlandse) handschriften. Produktieomstandigheden, soorten, functies. In: *Queeste* 2 (1995), S. 1–30, S. 18.

¹⁴J. Peter Gumbert: One book with many texts. The Latin tradition. In: *Codices Miscellaneorum*. Brussels Van Hulthem Colloquium 1999. Hrsg. von Ria Jansen-Sieben und Hans van Dijk. Brüssel 1999, S. 27–36, S. 28.

bilden,¹⁵ gibt es andererseits Sammelhandschriften, die aus ursprünglich separaten materiellen Einheiten bestehen, die lediglich nachträglich durch die Bindung zu einer größeren Einheit zusammengefasst werden.¹⁶ In diesem Fall spricht man auch von Komposithandschriften oder Buchbindersynthesen.

Hartmanns *Gregorius* ist in Sammelhandschriften überliefert, die planvoll angelegt wurden, wobei zwei dieser Bücher – die Konstanzer und die Wiener Handschrift – im Nachhinein noch Beibindungen erhalten haben. Da sich das Interesse dieser Arbeit auf die Strategien und Folgen der Einbindung des *Gregorius* in Textsammlungen konzentriert, wird jeweils nur der Teil der Sammelhandschrift untersucht, der als konzeptionelle Textsammlung angelegt wurde. Die »Gregorius-Bücher«, allesamt schlicht und einfach ausgestattet, enthalten überwiegend historiographische, didaktische und erbauliche Literatur, wie zum Beispiel die *Sibyllen Weissagung*, das Leben Jesu, Marienleben, Heiligenlegenden sowie Sitten- und Tugendlehren; Texte also, die als repräsentativ für die Masse der deutschsprachigen Literaturproduktion und -rezeption des Spätmittelalters gelten können.¹⁷

Mit insgesamt acht Büchern, darunter zwei Buchfragmenten, ist die *Gregorius*-Überlieferung überschaubar, wegen der inhaltlich zum Teil stark divergierenden Sammlungszusammenhänge ist sie

¹⁵Nach Denise Muzerelle entsprechen diese Sammelhandschriften materiell betrachtet dem Terminus »recueil homogène«, da sie als eine physische Einheit geplant und angefertigt wurden; vom Inhalt her gesehen entsprechen sie dem Terminus »recueil organisé«, da sie Texte enthalten, die bewusst nach bestimmten Kriterien zusammengestellt wurden: Denis Muzerelle: *Vocabulaire codicologique. Répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*. (Rubricae 1) Paris 1985, S. 60 und S. 130 f. Zum Problem einer einheitlichen Terminologie vgl. auch Gumbert, *One book with many texts*, S. 29 f.

¹⁶Zur Abgrenzung von zusammengesetzten Handschriften und Sammelhandschriften vgl. auch: Karin Kranich-Hofbauer: *Zusammengesetzte Handschriften – Sammelhandschriften. Materialität – Kodikologie – Editorik*. In: *Materialität in der Editionswissenschaft*. Hrsg. von Martin Schubert. (Beihefte zu editio 32) Berlin und New York 2010, S. 309–321, S. 309 f.

¹⁷Hugo Kuhn: *Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters*. Tübingen 1980, S. 69.

aber dennoch ausreichend breit, um aufschlussreiche Ergebnisse zu gewinnen. Darüber hinaus bieten die »Gregorius-Bücher« als Untersuchungsgegenstand noch einen weiteren Vorteil: Sie decken den langen Zeitraum vom frühen 13. bis zum späten 15. Jahrhundert ab und ermöglichen so einen Längsschnitt durch einen langen und bedeutenden Abschnitt der deutschsprachigen Manuskriptkultur.

1.2 Fallstudien

Der *Gregorius* nimmt in den Sammelhandschriften keine hervorgehobene Stellung ein, dient aber im Folgenden als fester Bezugspunkt bei der vergleichenden Analyse. Ein solcher Bezugstext ist einerseits deshalb wichtig, weil auf diese Weise zwar exemplarisch, dafür aber zielgerichtet dem Verhältnis von Textvarianz und Kontexten nachgegangen werden kann. Andererseits kann das Stemma der *Gregorius*-Texte auch als Indikator für die Verwandtschaftsverhältnisse ganzer Textsammlungen herangezogen werden – eine Fragestellung, die es beispielsweise bei auffälligen Übereinstimmungen von Textsammlungen zu klären gilt – so bei der Berliner und der Bodmeriana-Handschrift.¹⁸

Die Untersuchung von handschriftlichen Büchern als Quelle für literaturwissenschaftliche Fragestellungen verlangt ein dreistufiges Vorgehen: Am Beginn steht die Analyse der Bücher in ihrer Materialität, das heißt die Analyse des Layouts, der Lagenstruktur sowie der Textverteilung auf den Lagen. So kann festgestellt werden, inwieweit primäre, konzeptionell geplante Textzusammenstellungen vorliegen oder ob es sich um nachträgliche Zusammensetzungen von ursprünglich nicht zusammengehörenden Teilen

¹⁸Eine außerordentlich wichtige Grundlage für die Fallstudien sind die Handschriftenbeschreibungen der »Gregorius-Bücher«: Hermann Paul, Hrsg.: Hartmann von Aue: *Gregorius*. Bearb. von Burghart Wachinger. 15., durchgesehene und erweiterte Auflage. (ATB 2) Tübingen 2004, S. VII-XV. Sie enthalten die Datierung der Handschriften, Informationen zur Provenienzzgeschichte, zur Schreibsprache, zum Beschreibstoff, zum Format, zum Layout und zum Buchschmuck. Die mitüberlieferten Texte sind dort mit Blatt- oder Seitenangaben aufgelistet und identifiziert.

handelt. Untersucht werden außerdem die Benutzerspuren in Form von Randnotizen, Besitzvermerken und ähnlichem, denn diese bieten wichtige Hinweise bei der Rekonstruktion der Entstehungs- und Gebrauchsmilieus.

An zweiter Stelle folgt eine Analyse der Texte, um deren Inhalte und mögliche thematisch-semantische Beziehungen zwischen den Texten zu erfassen, die über die bloß räumliche Nähe der Texte innerhalb eines Codex hinausgeht. Ein Kriterium für die Identifikation von Textzusammenhängen sind die verschiedenen kommunikativen Funktionen der Codizes. Dazu ist jeweils die Handschrift als Ganze in den Blick zu nehmen, die aufgrund einer spezifischen Thematik und aufgrund redaktioneller Entscheidungen (beispielsweise in Form von Überschriften, Kürzungen oder Zusätzen) ein Kommunikationsangebot an Leser und Leserinnen unterbreitet. Dieses Kommunikationsangebot wird in kulturelle und institutionelle Zusammenhänge eingeordnet, indem Gebrauchspraktiken, das jeweilige Zielpublikum und die Anbindung an bestimmte gesellschaftliche Gruppen, an die sich die jeweilige Textsammlung richtet, beleuchtet werden.

Dabei gilt es herauszufinden, wie Texte miteinander in Beziehung treten, wie sie sich gegenseitig perspektivieren, und ob es Kriterien gibt, nach denen Texte ausgewählt und kombiniert werden. Aus den jeweiligen Befunden sind dann Argumente abzuleiten und Schlussfolgerungen zur Bedeutung der vorgefundenen Kohärenzen und Differenzen zu ziehen. Dabei ist davon auszugehen, dass die Intention des Kompilators nur ein Faktor unter vielen ist, denn Impulse für die realisierte Auswahl und Kombination von Texten können auch von verbindenden Situationen und Diskursen ausgehen. Damit meine ich, dass sich bei dem medialen Zusammentreffen textueller Sinneinheiten auch über einen wie auch immer gearteten Kompilatorwillen hinaus sinntragende Strukturen und damit Bedeutungen konstituieren können. Diese Bedeutungen stehen aber dennoch symptomatisch im Zusammenhang mit Ereignissen, Absichten, Ansichten, Interessen oder Gewohnheiten bestimmter sozialer Gruppen und bestimmter sozialer Milieus. Sammelhandschriften sind in der Lage diese soziokulturellen Zusammenhänge zu offenbaren.

Als drittes gilt es, die Ebene der einzelnen Texte in den Blick zu nehmen. Hier interessiert, wie sich ein Text unter den medialen Bedingungen einer Sammelhandschrift durch redaktionelle Entscheidungen verändert und wie dies die Textbedeutung modifiziert.

1.3 Aufbau der Arbeit

Am Anfang dieser Arbeit steht eine kleine Kulturgeschichte der Sammelhandschrift, die die Entwicklungen der Miszellenhandschriften von der Spätantike bis zum Frühmittelalter aus historischer Perspektive nachzeichnet. Die volkssprachige Buchkultur des Hoch- und Spätmittelalters wird dabei in die Tradition der lateinischen Buchkultur eingereiht, deren Konventionen und Traditionen sie übernimmt. Von der Kulturgeschichte wird der Bogen zur Wissenschaftsgeschichte gespannt. Ich gehe dabei der Frage nach, wie die germanistische Mediävistik mit der medialen Realisierung von mittelalterlichen Texten umgegangen ist.

Im Zentrum der Arbeit stehen die Fallstudien zu den »Gregorius-Büchern« und Buchfragmenten. Dafür wurden die Bücher, die Gemeinsamkeiten in der thematischen Ausrichtung sowie in Funktion und Gebrauch aufweisen, zu Gruppen geordnet. So haben der Konstanzer Codex, die Bodmeriana- sowie die Berliner Handschrift ihren Rezeptionsort im Umfeld der Laienfrömmigkeit des späten Mittelalters und werden deshalb gemeinsam im vierten Kapitel vorgestellt. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auch auf die Überlieferung des *Gregorius*-Prologs gerichtet. Das fünfte Kapitel widmet sich allein dem Straßburger Codex, der als ein Zeugnis der Erinnerungskultur des Johanniterordens für sich steht. Die Vaticana-Handschrift und der Wiener Codex überliefern beide neben einer Papstlegende eine Herrscherlegende, was eine gemeinschaftliche Betrachtung dieser beiden Bücher im sechsten Kapitel der Arbeit nahelegt. Im siebenten Kapitel werden schließlich die fragmentarischen »Gregorius-Bücher« unter diesem formalen Aspekt zu einer weiteren Gruppe zusammengefasst. Da die untersuchten Sammlungen aus Texten bestehen, die zu weiten Teilen nicht zum germanistischen Kanon zählen und teilweise nicht ediert

sind, werden die Texte in der jeweiligen handschriftlichen Realisierung ausführlich vorgestellt und zitiert.

Um die verschiedenen Formen und Ausprägungen von Sammelüberlieferung geht es im achten Kapitel. Dabei wird insbesondere auf die Spannbreite konzeptioneller Gestaltungsgrade von Textsammlungen eingegangen. Ein exemplarischer Vergleich der *Gregorius*-Realisierungen im Konstanzer und im Straßburger Codex zeigt, wie Überlieferungsvarianzen eines Textes mit den übrigen Texten in einer Sammelhandschrift zusammenhängen können. Ausgehend von der jeweils überlieferten Textgestalt und von den mitüberlieferten Texten – mithin von den »Rändern« her – werden zwei unterschiedliche Lesarten der Gregoriuslegende vorgeführt.

1.4 Transkriptionsweise

Die Transkriptionen der Textzitate aus den Sammelhandschriften entsprechen im Wesentlichen den Grundsätzen der Arbeitsstelle »Deutsche Texte des Mittelalters« der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften:¹⁹ Die jeweilige Handschrift wird buchstabengetreu wiedergegeben, auch u/v, i/j und Schaft-s werden beibehalten. Die Minuskel-/Majuskel-Unterscheidung folgt der Handschrift. Diakritika werden übernommen. Abkürzungen werden allerdings nicht aufgelöst, da die Verwendung von Abkürzungen ein wesentliches Merkmal der Textproduktion und -rezeption der Manuskriptkultur darstellt und deshalb in dieser Arbeit auch wiedergegeben wird.²⁰ Kürzungsstriche und vorhandene Interpunktion werden übernommen. Die Getrennt- und Zusammenschreibung der Handschrift ist so eindeutig wie möglich wiedergegeben. Verse werden abgesetzt (auch wenn die Verse in einigen Handschriften fortlaufend geschrieben sind). Textstellen, die Mischformen von

¹⁹Grundsätze der Transkriptionen. 22. Dez. 2012. URL: <http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/dtm/de/Transkriptionen#Grund>.

²⁰Vgl. dazu auch: Michael J. Driscoll: The words on the page. Thoughts on philology, old and new. 28. Aug. 2008. URL: <http://www.staff.hum.ku.dk/mjd/words.html>.

Vers und Prosa aufweisen, werden als Prosaabschnitt wiedergegeben. Unleserliche Stellen werden durch drei Auslassungspunkte ... markiert. Wenn Verse oder Zeilen beim Zitieren übersprungen werden, sind diese Auslassungspunkte durch eine runde Klammer mit drei Punkten (...) gekennzeichnet.

2 Die Erfindung der Sammelhandschrift

Dass Sammelhandschriften im Mittelalter zur gängigen Überlieferungsform werden, ist Folge eines technologischen Wandels im Bereich der Speichermedien, der sich bereits während der Spätantike vollzog: Zwischen dem späten 1. und dem 5. Jahrhundert wurde die Schriftrolle nach und nach durch den Codex verdrängt.²¹ Genau genommen handelt es sich dabei um zwei Innovationen: Papyrus wurde durch Pergament ersetzt und die Buchrolle (volumen) vom Buchblock (caudex) abgelöst.²² Der Umstieg auf ein anderes Trägermaterial sei hier aber nur kurz erwähnt, denn für die Frage nach den Entstehungsbedingungen von Sammelhandschriften ist vor allem die neue Buchgestalt, die Codexform, ausschlaggebend.

Um einen solchen Buchblock – einen Codex – anzufertigen, wurden zunächst eine bestimmte Anzahl Blätter von überschaubarem Format zu einer sogenannten Lage zusammengestellt und geheftet. Mehrere solcher Lagen wurden in einem weiteren Arbeitsschritt dann zu einem Block vernäht und auch mit einem festen Einband versehen. Auf diese Weise stattet die Codex-Form das Buch im Vergleich zur herkömmlichen Buchrolle mit einer deutlich höheren Speicherkapazität aus. Die Rolle, deren Höchstlänge auf ungefähr zehn Meter beschränkt war, in der Regel aber geringer ausfiel, wurde nur einseitig beschrieben. Beim Codex hingegen konnten beide Blattseiten genutzt werden, da die schützende und stabilisierende Funktion dort vom Einband übernommen wurde. Zudem erlaubt

²¹Lodewijk J. Engels und Heinz Hofmann, Hrsg.: Spätantike. Mit einem Panorama der byzantinischen Literatur. Bd. 4. Wiesbaden 1997, S. 68.

²²Peter Stein: Schriftkultur. Eine Geschichte des Schreibens und Lesens. Darmstadt 2006, S. 94.

ein Codex die Bindung einer großen Anzahl von Blättern. Für frühe Pergamentcodices werden Umfänge von ungefähr 1.500 Seiten angenommen.²³

Bestimmte bis dahin das geringe Aufnahmevermögen von Buchrollen die Länge der Texte beziehungsweise deren Untergliederung, und brauchte man bis dahin für jeden einzelnen Text eine eigene oder sogar mehrere Buchrollen, konnte nun eine Vielzahl von Texten auf einem einzigen Datenträger gespeichert werden.²⁴ Auch der Schriftspiegel war beim Codex deutlich breiter, so dass ein Text nebst Auslegung oder Kommentar übersichtlich auf derselben Seite Platz finden konnte.²⁵ Ein weiterer Vorzug bestand in der Handhabung, die deutlich komfortabler wurde. War es bei der Buchrolle noch sehr zeitaufwändig, eine bestimmte Textstelle aufzusuchen – es musste mühsam ab- und aufgerollt werden – kann im Codex die gesuchte Stelle schnell und gezielt aufgeschlagen werden. Auch das »Springen« von einem Text zum anderen war nun einfacher zu bewerkstelligen.²⁶

Dass die Steigerung der Speicherkapazität von Büchern durch den Wechsel zur Codexform in der Spätantike weitreichende Änderungen innerhalb der Schrift- und Gedächtniskultur nach sich zog, hat Armando Petrucci in einer Untersuchung dargestellt, in der er der Entstehung und den Entwicklungsphasen von Sammelhandschriften nachgegangen ist:

Die Konzeption des Buchs in Codexform als Speicher von unterschiedlichen Texten unterschiedlicher Autoren und mit unterschiedlichen Themen, die frei angeordnet werden und nur beispielsweise durch ein Ornament oder einen Titel voneinander abzugrenzen sind, ist eine Revolution, die eine tiefe Wirkung auf die Entwicklung der

²³Engels und Hofmann, Spätantike, S. 69.

²⁴Stein, Schriftkultur, S. 76 f.

²⁵Ebd., S. 63.

²⁶Ebd., S. 69.

Buchform, der Traditions- und Konservierungsmechanismen hat.²⁷

Statt von einer Medien-»Revolution« ist zwar nach heutigen Kenntnissen von einem allmählichem Medienwandel und einem zeitweiligen Nebeneinander von Buchrolle und Codex in der Spätantike auszugehen; weiterhin Bestand hat hingegen Petruccis Befund, wonach innerhalb der antiken Schriftproduktion des Mittelmeerraums keine überzeugenden Beispiele für Sammelbuchrollen im Sinne von heterogenen Textsammlungen verschiedener Autoren nachzuweisen sind.²⁸

Die Erfindung der Sammelhandschrift im 3. Jahrhundert muss also – so Petrucci – mit der Entwicklung im Bereich der Speicherkapazität in Zusammenhang stehen. Kannte die griechisch-lateinische Antike in der Regel das »einheitliche« Buch, das einen oder mehrere Texte desselben Autors enthielt, entwickelte sich nun ein anderes Modell, da eine Vielzahl von Texten verschiedener Autoren in ein und demselben Speichermedium zusammengefasst werden konnte.²⁹

Der große und nachhaltige Erfolg des Codex hat sicher in nicht unerheblicher Weise mit seinen technisch-praktischen Qualitäten zu tun. Er macht die Speicherung einer Vielzahl von Texten in sehr kompakter Form möglich und verhilft quasi zu einer kleinen mobilen Bibliothek, die die individuelle Lektüre auch unter schwierigen Bedingungen und bei häufigem Ortswechsel ermöglicht.³⁰ Ausschließlich lässt sich die Verbreitung mit diesen Faktoren jedoch nicht erklären, denn das neue Buchformat breitete sich nicht gleichförmig aus. Von den verschiedenen gesellschaftlichen und religiösen Gruppierungen wurde die Innovation des Buchwesens vielmehr auf ganz unterschiedliche Weise beurteilt und angenommen. In dem neuartigen Format des Codex steckte zu

²⁷ Armando Petrucci: Dal libro unitario al libro miscellaneo. In: *Società romana e impero tardo antico. Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*. Hrsg. von Andrea Gardina. Bd. 4. Rom 1986, S. 173–271, S. 179. (Eigene Übersetzung)

²⁸ Ebd., S. 175.

²⁹ Ebd., S. 173.

³⁰ Ebd., S. 179.

Anfang ideologischer Zündstoff, da mit dieser Form der Speicherung und Überlieferung von Texten auch kulturelle Implikationen verbunden waren. Als neue Manifestationsform von Schriftlichkeit wurde der Codex zu einem sichtbaren Ausdruck der Abgrenzung.

Die Anfänge der gemeinschaftlichen Überlieferung von Texten lassen sich bis zu den christlich-koptischen Gemeinden der ägyptischen Kirche des 3. und 4. Jahrhunderts zurückverfolgen. Zusammenstellungen von Texten aus unterschiedlichen Quellen in einem Codex und deren durchdachte Anordnung, in der das einzelne Textsegment nicht als autonom, sondern als Element eines zusammengehörenden Ganzen, als Teil innerhalb eines ungebrochenen Textflusses betrachtet wird, werden zur typischen Konzeption der christlichen Schriftkultur.³¹ Diese stellt sich der Herausforderung, eine Sammlung der heiligen Schriften herzustellen, die sich erst langsam zu einem Kanon etablieren. Zugespitzt formuliert lässt sich wohl sagen, dass die Entwicklung von Sammelhandschriften wesentlich von der Notwendigkeit des aufstrebenden Christentums getrieben wurde, sich eine verbindliche Grundlage in Form einer kanonischen Textsammlung zu schaffen. Der Impuls für das Anlegen von Textkombinationen war – und das zeigen die frühesten überlieferten Sammelhandschriften, die aus dem christlich-koptischen Umfeld stammen – kein poetischer, sondern ein liturgischer.³²

Überhaupt weisen unter den erhaltenen Handschriften aus dem 2. bis 4. Jahrhundert Bibelhandschriften eine Besonderheit auf: Sie sind als einzige Textsorte nahezu ausschließlich in Form eines Codex tradiert. Eine ähnliche Tendenz ist für nicht-biblische christliche Texte festzustellen. Anders verhält es sich bei nicht-christlichen Texten. Hier dominierte noch lange die Buchrolle, die erst im Laufe des 4. Jahrhunderts vom Codex abgelöst wurde.³³ Es ist anzunehmen, dass bei der Umstellung von der traditionellen Buchrolle auf den neuartigen Codex ideologische und soziokulturelle Momente eine ganz wesentliche Rolle gespielt haben. So galt die Buchrolle als ein Symbol für das antike literarische Erbe und damit als ein

³¹Petrucci, *Dal libro unitario al libro miscellaneo*, S. 180.

³²Ebd., S. 176.

³³Engels und Hofmann, *Spätantike*, S. 69.

Symbol für die kulturelle Identität der Antike, an dem offensichtlich festgehalten wurde. Zu den Vorläufern des Codex zählen das Wachstafelbuch und das Polyptychon, die beide dem Bereich der privaten und geschäftlichen Gebrauchsschriftlichkeit entstammen. Deshalb wurde der Codex wohl anfänglich nicht als angemessener Überlieferungsträger für Kunstwerke wie die Tragödien des Aischylos oder für sakrale Texte wie die Bücher Mose empfunden. Die Christen hingegen konnten sich durch den resoluten Gebrauch des Codex sowohl von der antiken als auch von der jüdischen Tradition sichtbar und wirkungsvoll abgrenzen und nutzten das neue Speicherformat als erste für sich.³⁴ So konnte die Bibel bald zum Synonym für das Buch schlechthin werden.

Im 5. Jahrhundert hatte sich der Codex als Buchformat allgemein durchgesetzt. Als die früheste datierte Sammelhandschrift gilt der Cod. XXXVIII (36) der Biblioteca Capitolare in Verona aus dem Jahr 517. Er enthält die hagiographischen Werke von Sulcius Severus sowie das Leben des Heiligen Paulus von Hieronymus.³⁵ Der Codex als mediales Format war nun nicht länger auf ein bestimmtes Umfeld oder auf christliche Texte beschränkt. Davon zeugen die lateinischen Sammelhandschriften mit weltlichen, wissensvermittelnden oder enzyklopädisch-didaktischen Texten aus dieser Zeit.³⁶

Für die zunehmende Produktion von Sammelhandschriften ist allerdings noch ein weiterer Faktor verantwortlich: Um das literarische Erbe zu archivieren oder zu tradieren, wurden Texte von den Papyrusrollen auf das neue, alterungsbeständigere Speichermedium umkopiert. Abhängig von jeweils aktuellen Interessen und Bedürfnissen wurde aus dem Pool überlieferter Texte eine Auswahl getroffen und wurden Kompilationen verschiedenen Typs hergestellt. Auf diese Weise setzen durch den Medienwechsel bis dahin nicht gekannte Archivierungsstrategien und Selektionsprozesse ein, die wiederum auf das literarische Erbe zurückwirkten.

³⁴Ebd., S. 68 f.

³⁵Petrucci, *Dal libro unitario al libro miscellaneo*, S. 183.

³⁶Ebd., S. 181 ff.

Die Handschriftenkultur entwickelte ein umfangreiches Repertoire an Formen der Textzusammenstellung und -kombination: Bereits in der Buchkultur der Antike sind zahlreiche Prinzipien der Textorganisation nachweisbar. Es gab Sammlungen, die auf formalen Kriterien, wie dem Metrum, der Länge oder des Genres basierten; Sammlungen wurden nach einheitlichen thematischen Gesichtspunkten angelegt oder auch nach individuellen literarischen Interessen. Vorherrschend war aber immer die monographische Anlage einer Buchrolle mit einem Text oder einer Sammlung mehrerer Texte ausschließlich eines Autors. Zudem waren die alles dominierenden Faktoren bei der Konzeption einer Buchrolle die technischen Zwänge und die begrenzten Möglichkeiten, denen das Medium unterlag.³⁷

Mit dem Umstieg auf das leistungsfähigere Speicherformat setzte sich der anthologische Codex mit Texten verschiedener Autoren durch und auch die Strukturen innerhalb einer Textsammlung konnten äußerst komplexe Formen annehmen.³⁸ Die Phase des Experimentierens erreichte im 9. Jahrhundert ihren Höhepunkt. Der Akt der Auswahl und der Kombination von Texten wurde jetzt sogar mit poetischen Reflexionen und ästhetischen Überlegungen verknüpft. Texte werden in einem Codex nicht mehr nur nach thematisch-formalen Kriterien aneinandergereiht, sondern zu komplexen konzeptionellen Einheiten zusammengesetzt. Auf diese Weise entstehen monothematische poetische Großformen. Michele C. Ferrari hat das anhand des *Liber sanctae crucis* des Rabanus Maurus gezeigt, einer äußerst elaborierten Textsammlung. Figurengedichte und Prosatexte sind dort in eine bewusste Ordnung gestellt, so dass sie poetische Strukturen bilden und zu einer Sinn-einheit – einem »Supertext«³⁹ – werden, der dann auch geschlossen als ›ein‹ Text tradiert wird. Die Kombination von Texten erreicht

³⁷Michele Camillo Ferrari: Il »Liber sanctae crucis« di Rabano Mauro. Testi-immagine-contesto. (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 30) Bern 1999, S. 101 ff.

³⁸Ebd., S. 108.

³⁹Ebd., S. 108 und S. 112 ff.

hier eine außergewöhnliche Qualität, die sich durchaus als ein ästhetisches Verfahren beschreiben lässt. Der Grad an Kunstfertigkeit bei der Anlage von Sammelhandschriften, der im *Liber sanctae crucis* sichtbar wird, ist als exzeptionell einzustufen. Dennoch oder gerade deshalb werden an diesem herausragenden Beispiel das poetische und das semantische Potential ganz besonders deutlich, das in konzeptionell angelegten Textsammlungen stecken kann. Dieses hohe Maß an Meisterhaftigkeit der Textkombination wurde allerdings nicht einmal annähernd zum allgemeinen Standard der Buchkultur.

Noch etwas anderes passiert ab dem 9. Jahrhundert: Die vulgärsprachige Schriftlichkeit beginnt sich allmählich herauszubilden und entwickelt sich dabei,

in althochdeutscher Zeit in unmittelbarer Anbindung an das klerikal-lateinische Schrift- und Bildungswesen. [...] Themen, Stoffe und Quellen speisen sich ebenso aus einem in der ganzen westlichen Christenheit mehr oder weniger präsenten Fundus wie die medialen Gestaltungsmuster (Schrift, Bild Buchgestalt).⁴⁰

Die gewohnten Konventionen der Buchanfertigung, die Kombinationsformen und die Ordnungsprinzipien werden also für die volkssprachige Buchkultur ganz selbstverständlich adaptiert. Den Anfang machen im deutschsprachigen Raum lateinisch-deutsche Mischhandschriften⁴¹ wie der Codex 2° Ms. theol. 54 der Kasseler Universitätsbibliothek. Die Sammelhandschrift, angefertigt im Kloster Fulda, enthält das althochdeutsche *Hildebrandslied* – allerdings nicht als genuinen Bestandteil der Textsammlung, sondern in Form einer später hinzugefügten Schreibübung. Sie setzt sich ansonsten aus biblischen Texten in lateinischer Sprache zusammen. Im Kontext dieser lateinischen Texte könnte das deutschsprachige

⁴⁰Jürgen Wolf: Buch und Text. Literatur- und kulturhistorische Untersuchungen zur volkssprachigen Schriftlichkeit im 12. und 13. Jahrhundert. (Hermaea N.F. 115) Tübingen 2008, S. 27 f.

⁴¹Ebd., S. 316.

Hildebrandslied als ein Negativ-Exempel fungieren, das die Bestrafung eines aufsässigen Sohnes veranschaulichen soll – so zumindest die These Peter-Erich Neusers.⁴² Folgt man der Lesart Maria V. Molinaris, die den Text ebenfalls in Beziehung setzt zu der biblischen Mitüberlieferung, dann fügt sich das Lied »mit seinen existentiellen und moralischen Implikationen« als eine christlich konnotierte Erzählung thematisch in die Textsammlung ein.⁴³

Ein frühes Beispiel für eine überwiegend deutschsprachige Sammelhandschrift ist der Vorauer Codex 276 aus dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts. Er gilt neben der Millstätter Sammelhandschrift aus der Zeit um 1200 und der Wiener Handschrift 2721 aus dem späten 12. Jahrhundert als eine der bedeutendsten, vor allem aber umfanglichsten Textsammlungen frühmittelhochdeutscher Dichtung.⁴⁴ Zusammengestellt sind in der Vorauer Sammelhandschrift mehr als 20 Texte des 12. Jahrhunderts, von denen viele unikal überliefert sind.⁴⁵ Die Textsammlung lässt sich in zwei Teile gliedern: in einen alttestamentlichen und einen neutestamentlichen. Drei historiographische Texte trennen die Abschnitte voneinander. Am Anfang steht die *Kaiserchronik* als »histoire moralisée«.⁴⁶ Das *Alexanderlied* befindet sich chronologisch korrekt in der Mitte der Textsammlung und trennt die alttestamentliche Textreihe von der neutestamentlichen. »Das entspricht« – wie Klaus Grubmüller beobachtet hat –

genau der Position Alexanders in den mittelalterlichen Translatio-Schemata: Er überwindet das Reich der Perser, begründet das griechische Weltreich und bereitet so

⁴²Peter-Erich Neuser: Das karolingische »Hildebrandslied«. Kodikologische und rezeptionsgeschichtliche Aspekte des 2^o Ms. theol. 54 aus Fulda. In: *Architectura Poetica*. Festschrift für Johannes Rathofer. Hrsg. von Ulrich Ernst und Bernhard Sowinski. (Kölner germanistische Studien 30) Köln 1990, S. 1–16.

⁴³Maria Vittoria Molinari: Hildebrandslied. Neue Perspektiven in der textgeschichtlichen Forschung. In: *ABAG* 50 (1998), S. 21–45, S. 44 f.

⁴⁴Kurt Gärtner: Vorauer Handschrift 276. In: *²VL* 10, Sp. 516–521, Sp. 516.

⁴⁵Ebd., Sp. 519.

⁴⁶Hugo Kuhn: Frühmittelhochdeutsche Literatur. In: *Kleine Schriften*. Bd. 2. Text und Theorie. Hrsg. von Hugo Kuhn. Stuttgart 1969, S. 141–157, S. 144.

gewissermaßen den späteren Übergang der Herrschaft auf die Römer vor. In dieses Konzept fügt sich der sogenannte ›Verlegenheitsschluß‹ des »Vorauer Alexander« aufs allerbeste: Er verdichtet in der Tötung des persischen Gegenspielers durch Alexander selbst die *Translatio* zur persönlichen Tat des Makedonen und macht sie zur unmittelbaren Voraussetzung des Lebens Jesu. (...) Der Alexander-Schluß ist auf das Konzept der Vorauer Handschrift hin gestaltet.⁴⁷

Mit den *Gesta Frederici*, die von anderer Hand geschrieben und möglicherweise erst nachträglich hinzugebunden wurden, endet die Textsammlung. Inhaltlich wird die Vorauer Handschrift von den Themen ›Weltgeschichte‹ und ›Heilsgeschichte‹ bestimmt. Diese Pole werden durch die passende Auswahl an Texten und deren Anordnung innerhalb dieser Sammelhandschrift miteinander verwoben, so dass der Leserschaft schließlich beides als eine ineinandergreifende Einheit präsentiert wird.⁴⁸

Volkssprachige Bücher wie der Vorauer Codex 276, die Millstätter und die Wiener Handschrift 2721 sind zu ihrer Zeit noch immer die Ausnahme innerhalb einer lateinisch dominierten Schriftproduktion. »Erst im Laufe des 12. Jahrhunderts«, so konstatiert Jürgen Wolf,

kamen grundsätzlich neue, laikal-höfische Muster hinzu, die inhaltlich und medial zwar auch aus dem klerikal-lateinischen Fundus schöpften, aber letztlich auf anderen

⁴⁷Klaus Grubmüller: Die Vorauer Handschrift und ihr Alexander. Die kodikologischen Befunde: Bestandsaufnahme und Kritik. In: Alexanderdichtungen im Mittelalter. Kulturelle Selbstbestimmung im Kontext literarischer Beziehungen. Hrsg. von Jan Cölln, Susanne Friede und Hartmut Wolfram. (Veröffentlichungen aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich 529 ›Internationalität nationaler Kulturen‹. Serie A: Literatur und Kulturräume 1) Göttingen 2000, S. 208–221, S. 214 f.

⁴⁸Dieter Kartschoke: Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter. München 1990, S. 222. — Kurt Gärtner: Marienleben der Konstanzer Hs. A I 1. In: ²VL 6, Sp. 15–17, Sp. 519.

gesellschaftlichen Konstellationen basierten, andere Texte hervorbrachten und im Laufe des 13. Jahrhunderts den Weg zu einer eigenständigen, volkssprachig-laikalen Literatur- und Buchkultur bereiteten.⁴⁹

Einen enormen Zuwachs erfährt die Buchproduktion im Hoch- und Spätmittelalter. Die Bücher werden zunehmend vielfältiger und profaner. Gelesen werden religiöse und wissensvermittelnde Literatur ebenso wie poetische Texte. Inhalte und Komposition eines Buches stehen dabei in einem engem Zusammenhang. Standardisierte Ordnungs- und Kompositionsprinzipien von Textsammlungen, wie sie der liturgische Gebrauch kennt und voraussetzt, verlieren an Bedeutung.

Diese Entwicklungen zeugen von einer neuartigen Einstellung zum Medium ›Buch‹. Stand der Codex im Frühmittelalter noch für ein sakral aufgeladenes Buchkonzept, wurde er ab dem 12. Jahrhundert immer mehr zu einem neutralen Medium einer neuen, zunächst höfischen und bald auch städtischen Kommunikationsgesellschaft.

Die Sammelhandschriften werden meist nicht mit Texten gefüllt, deren Entstehung zeitlich mit der Buchherstellung zusammenfällt, sondern mit Texten aus vergangenen Jahrzehnten und Jahrhunderten. Ein solches Vorgehen ist jedoch weder das Produkt einer bloßen Reproduktionskultur noch einfallloses Wiederverwerten einzelner Texte. Bei dem Zusammenstellen vorgefundener Texte, dem Kompilieren, handelt es sich um eine kulturelle Technik, die – anders als der Begriff suggeriert⁵⁰ – nicht einfach plündern oder stehlen will, sondern Anschluss sucht an literarische Traditionen und Raum schafft für die Erschließung neuer Zusammenhänge älterer Texte. Vor diesem kulturellen Hintergrund avancieren Sammelhandschriften zum dominierenden Medium des Mittelalters, wenn es darum geht, Texte zu speichern und zu tradieren.

So werden auch die Texte der höfischen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts im Spätmittelalter weiter abgeschrieben und in

⁴⁹Wolf, Buch und Text, S. 28.

⁵⁰Das lateinische *compilare* bedeutet (aus)plündern oder berauben.

Textsammlungen integriert. Davon zeugt eine Fülle von Epen-Handschriften, in denen Texte dieses Genres gemeinsam überliefert sind.⁵¹ Sammelhandschriften des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts, wie das »Dresdner Heldenbuch«, das »Buch der Abenteuer« oder das »Ambraser Heldenbuch«, stehen exemplarisch für die Spätphase dieser Literaturreproduktion, die stark von einem archivarischen Interesse geprägt ist.⁵² Ähnliches gilt für die höfische Lyrik, wie sich an der Vielzahl von Liederhandschriften zeigt: die Kleine Heidelberger Liederhandschrift, der Codex Manesse, die Jenaer Liederhandschrift, die Niederrheinische Liederhandschrift, die Haager-Liederhandschrift, die Weingartner Liederhandschrift, die Würzburger Liederhandschrift oder auch die Kolmarer Liederhandschrift – um nur die prominentesten zu nennen.

Texte zu Sammlungen zusammenzustellen ist also keine Innovation des Mittelalters, sondern eine Praxis, die bereits seit der Spätantike erprobt wird. Dieser Aufzeichnungsmodus wird – in Anlehnung an die Behandlung lateinischer Texte – für den Umgang mit der sich etablierenden volkssprachigen Literatur lediglich beibehalten. Allerdings sollte dieser Befund nicht dazu führen, die Kompilationstätigkeit als bloßen »Normalfall« mit langer Tradition abzutun, der der modernen Forschung nicht mehr als eine Fußnote zu gelten habe. Im folgenden Kapitel wird deshalb die Perspektive auf die (germanistische) Mediävistik und deren Umgang mit der Sammelüberlieferung mittelalterlicher Texte gerichtet.

⁵¹Eine gute Orientierung zur Überlieferung volkssprachiger Epen in Sammelhandschriften bietet Peter Jörg Becker: *Handschriften und Frühdrucke mittelhochdeutscher Epen*. Wiesbaden 1977.

⁵²Wolfgang Spiewok: *Geschichte der deutschen Literatur des Spätmittelalters*. Bd. 1-3. (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 64, 73 und 78) Greifswald 1997-1999, S. 34 f.

3 Sammelüberlieferung in der Forschung

Um der Frage nach dem Status von Sammelhandschriften als dem literarhistorischen Ort und der Vermittlungsinstanz mittelalterlicher Literatur nachzugehen, ist es notwendig, vom Feld der historischen Medienwissenschaft auf das Feld der Editionsphilologie zu wechseln. Die Germanische Philologie als zuständige wissenschaftliche Disziplin für das deutschsprachige literarische Kulturerbe sah ihre Hauptaufgabe in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts darin, die Überlieferung verfügbar zu machen. Dementsprechend entstanden in der Folgezeit zahlreiche Editionen.⁵³

Zwei wichtige Herausgeber – Karl Lachmann und Wilhelm Grimm – möchte ich herausgreifen, um zu veranschaulichen, inwiefern bei ihren editorischen Unternehmungen die Sammelüberlieferung in den Blick rückte. Auskunft darüber können die Vorreden der Lachmannschen Editionen *Der Nibelunge Not mit der Klage*⁵⁴ und *Wolfram von Eschenbach*⁵⁵ geben, auf die ich mich im Folgenden konzentriere. Zwar finden sich dort bei der Auflistung der gesichteten Handschriften punktuell Angaben zur Mitüberlieferung der herauszugebenden Texte,⁵⁶ diese Angaben dienen jedoch vor allem dazu, sich mit dem Leser darüber zu

⁵³Eine Auflistung der Editionen, die von 1826 bis 1935/40 publiziert wurden findet sich bei Karl Stackmann: Die Edition – Königsweg der Philologie? In: Methoden und Probleme der Edition mittelalterlicher deutscher Texte. Hrsg. von Rolf Bergmann und Kurt Gärtner. (Beihefte zu editio 4) Tübingen 1993, S. 1–18, S. 2.

⁵⁴Karl Lachmann, Hrsg.: *Der Nibelunge Not mit der Klage*. In der ältesten Textgestalt mit den Abweichungen von der gemeinen Lesart. Berlin 1826.

⁵⁵Karl Lachmann, Hrsg.: *Wolfram von Eschenbach*. Berlin 1833.

⁵⁶Lachmann, *Der Nibelunge Not mit der Klage*, S. IV und S. V. — Lachmann, *Wolfram von Eschenbach*, S. XXVII.

verständigen, welche Handschriften es sind, die für die Edition herangezogen wurden. Informationen zu mitüberlieferten Texten werden mithin lediglich als ein Hilfsmittel begriffen, um die Handschriften als die gemeinten Artefakte zu identifizieren. Hinzu tritt ein positivistisches Interesse, das auf die umfassende Mitteilung und Verzeichnung mittelalterlicher Texte gerichtet ist.

Eine gemeinschaftliche Tradierung von Texten in ein und demselben Codex ist im Fall des *Nibelungenlieds* ausschließlich hinsichtlich der stets mitüberlieferten *Klage* von Bedeutung. Diese wird, wie bereits in den Ausgaben von Christoph Heinrich Myller⁵⁷ und Joseph von Laßberg⁵⁸, auch von Karl Lachmann zusammen mit dem *Nibelungenlied* ediert. Die Art und Weise, wie sich *Nibelungenlied* und *Klage* zueinander verhalten, wird von Lachmann nicht diskutiert; auch die Frage, ob es eine spezifische Zielgruppe oder eine wechselseitige Beeinflussung der in einem Codex gesammelten Texte gibt, spielt bei ihm keine Rolle. Im Vordergrund steht ganz im Sinne der genieästhetischen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts, so lässt sich der Wolfram-Ausgabe entnehmen, der einzelne, künstlerisch herausragende Text, der von »eine[m] der grösten dichter in seiner ganzen herrlichkeit«⁵⁹ geschaffen wurde. Bei dieser Perspektive geraten spezifische Textkonstellationen und hierdurch motivierte Texteingriffe nicht in den Blick.

Editionen Wilhelm Grimms⁶⁰ vermitteln ein ganz ähnliches Bild, nach dem der gemeinschaftlichen Texttradierung auch hier keine nennenswerte Bedeutung beigemessen wird. So wird in der Ausgabe von Freidanks *Bescheidenheit* die Mitüberlieferung sporadisch bei den Beschreibungen der benutzten Handschriften aufgeführt,

⁵⁷Christoph Heinrich Myller, Hrsg.: Sammlung deutscher Gedichte aus dem XII., XIII. und XIV. Jahrhundert. Band 1: Der Nibelungen Liet. Eneidt. Got Amur. Parcival. Der arme Heinrich. Von der Minnen. Dis ist von der Wibe List. Dis ist von dem Pfennige. Berlin 1784.

⁵⁸Joseph von Laßberg, Hrsg.: Liedersaal. Sammlung altdeutscher Gedichte. (Privatdruck) 1820-25.

⁵⁹Lachmann, Wolfram von Eschenbach, S. VI.

⁶⁰Wilhelm Grimm, Hrsg.: Vridankes Bescheidenheit. Göttingen 1834. — Wilhelm Grimm, Hrsg.: Ruolandes Liet. Göttingen 1838.

aber nicht problematisiert.⁶¹ Wilhelm Grimm geht allerdings auf ein spezielles Kompilationsphänomen ein: zum Teil umfangreiche Versatzstücke aus der *Bescheidenheit* finden sich integriert in Ulrich Boners Fabelsammlung und im *Renner* Hugos von Trimberg.⁶² Es ist jedoch nicht dieses »Text-im-Text«-Phänomen, das Wilhelm Grimm interessiert. Vielmehr dienen ihm die vereinzelt Textstellen als zusätzliche Belegstellen, die er beim Edieren von Freidanks Text mit hinzuzieht.⁶³

Statt einer Auseinandersetzung mit der handschriftlichen Überlieferung stehen bei Grimm romantische Menschenbilder im Mittelpunkt; die Beschäftigung mit der mittelalterlichen Literatur wird durch die Sehnsucht nach einer besseren Vergangenheit motiviert: »Hier offenbart sich«, so Wilhelm Grimm in seiner Edition des *Rolandslies*, »noch der innere Zustand der Seele, ohne den Zierrath und die künstliche Verhüllung verweichlichter Zeiten, mit freier Stirne und hellem Blick.«⁶⁴ Dabei geht es um eine Rückbesinnung auf »Volks«-Traditionen, die als unverfremdet wahrgenommen wurden. Das Fremde am *Rolandslies* muss dazu zum Eigenen erklärt werden:

Als Heinrich der Löwe dieses Gedicht aus dem französischen übertragen ließ, empfing Deutschland erst im zwölften Jahrhundert was dem Inhalte nach ursprünglich schon sein Eigenthum war.⁶⁵

Bei einem solcherart gedachten kulturellen Besitztransfer ist die jeweilige handschriftliche Überlieferung sichtlich nicht von Interesse – zumal im Fall des *Rolandslies* feststehe, »daß seine Quelle Volkslieder oder mündliche Überlieferungen oder darauf gestützte frühe Aufzeichnungen waren (...)«⁶⁶. Damit tritt noch zusätzlich eine als ursprünglich gedachte Mündlichkeit auf den Plan, so dass

⁶¹Grimm, *Vridankes Bescheidenheit*, S. V, VI, VIII, IX und X.

⁶²Ebd., S. XI.

⁶³Ebd., S. XIV, XX, XXV und XXXI.

⁶⁴Grimm, *Ruolandes Liet*, Einleitung.

⁶⁵Ebd., Einleitung.

⁶⁶Ebd., S. XXXIV.

auch hierdurch die Handschriften und die dort überlieferten Texte nicht als Untersuchungsobjekt wahrgenommen werden.

Aufgrund ihrer editorischen Unternehmungen haben die Germanisten des 19. Jahrhunderts zwar intensiv mit originalen Manuskripten gearbeitet, für die Betrachtung von heterogenen Textsammlungen, die Codices für gewöhnlich bieten, war aber kein Raum. Vielmehr war die Erforschung der literarischen Tradition bis weit in das 19. Jahrhundert hinein von der Genieästhetik und von einem romantisch verklärten Blick auf die Dichtung einer Epoche motiviert, die als echt und authentisch wahrgenommen wurde. Das Interesse der Germanischen Philologie, die sich als Nationalphilologie verstand, war dabei in nicht unerheblicher Weise zweckgebunden: Es ging um nichts weniger als um das charakteristisch »Deutsche« des kulturellen Erbes, das den »patriotischen Lesern«⁶⁷ nahe gebracht werden sollte. »Die seit der Frühromantik betriebene Germanistik hatte«, wie Hans Ulrich Gumbrecht bemerkt,

von Anfang an die Bedeutung ihrer chronologisch frühesten Texte betont, von deren Analyse man erwartete, daß sie das wahre Wesen des deutschen Volkes offenbaren würden.⁶⁸

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der materiellen Überlieferung mittelalterlicher Texte war lediglich Mittel zum Zweck: die Codices wurden als »Träger« von im Laufe des Tradierungsprozesses verdorbener einzelner Texte wahrgenommen, deren ursprüngliche Gestalt es so weit wie möglich zu rekonstruieren galt. Besonders deutlich wird dies an der Editionspraxis Karl Lachmanns. Dessen an der antiken Überlieferung erprobte Methode

⁶⁷Lachmann, Wolfram von Eschenbach, S. VI.

⁶⁸Hans Ulrich Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt am Main 2004, S. 63.

des »recensio-emendatio-iudicium«⁶⁹ setzt sich im 19. Jahrhundert auch als editionsphilologischer Standard für deutschsprachige Texte durch. Das Ergebnis war die Simulation einer sogenannten archetypischen Textfassung, einer rekonstruierten, quasi Autor-Original-Fassung. Die »Lachmann-Methode« zielte damit auf eine strikte Entmaterialisierung sowie Enthistorisierung ab und damit eben auch auf eine Entmedialisierung der originär im Verbund überlieferten mittelalterlichen Texte.

Überlegungen zu Sammelhandschriften als Vehikel einer übergeordneten Einheit von Einzeltexten tauchen erst später in den 1920er Jahren im Kontext der Verzeichnung von historischen Buchbeständen auf. So weist der Altphilologe und Bibliothekar Hans Fischer 1928 im Vorwort des von ihm erstellten Katalogs zu lateinischen Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen auf den »Gesamtcharakter« von Sammelhandschriften hin und darauf, dass die dort versammelten Texte »ein einheitliches Ganzes« darstellen könnten.⁷⁰

In der »Studie zur deutschen Märendichtung« aus dem Jahr 1968 machte später dann auch der Germanist Hanns Fischer darauf aufmerksam, dass Sammelhandschriften »nicht ziel- und planlos kompiliert, sondern unter bestimmten Sammel- (bzw. Auswahl-) und Ordnungsgesichtspunkten geschaffen und angelegt« wurden und dass diese Textgemeinschaften »in der Regel unter bestimmten Symbiosegesetzen [stehen], deren Aufdeckung der Forschung lehrreiche Einblicke in das Literaturverständnis des Mittelalters gewähren«.⁷¹

⁶⁹Gemeint ist das kritische Sichten der Textzeugen mit dem Ziel, anhand gemeinsamer Auffälligkeiten bzw. »Fehler« ein Stemma zu erstellen. Das Stemma dient wiederum der Rekonstruktion eines historisch nicht belegten Archetyps. Vorhandene Unregelmäßigkeiten bzw. »Fehler« werden als Kontamination infolge der handschriftlichen Vervielfältigungspraxis gewertet und rückgängig gemacht.

⁷⁰Hans Fischer: Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Beschrieben von Hans Fischer. (Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen 1) Erlangen 1928, S. XVI f.

⁷¹Hanns Fischer: Studien zur deutschen Märendichtung. Tübingen 1968, S. 89.

Ab den 1970er Jahren beschäftigte sich eine Gruppe von Philologen um Kurt Ruh intensiv mit der deutschsprachigen mittelalterlichen Textüberlieferung. Die als Würzburger Schule bekannt gewordene Forschungsrichtung machte die Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Texte zur Grundlage ihrer Arbeiten. Gegenstand der Untersuchungen und Editionsprojekten war nicht das literarische Erbe der höfischen Klassik, vielmehr ging es um pragmatische Texte des Spätmittelalters und ihre Mitüberlieferung. Dazu gehörten rechtskundliche und wissensvermittelnde Literatur, Predigtsammlungen, Legendare oder auch Vokabularien.⁷² Zugrunde gelegt wurde ein erweiterter Literaturbegriff, der »alle geordneten Texte umfaßt, d.h. das Schrifttum schlechthin außer dem urkundlichen, soweit es sich auf bloße Rechtsverbindlichkeit beschränkt.«⁷³ Neben der Auswertung kodikologischer Informationen wurde nun insbesondere der Unfestigkeit⁷⁴ handschriftlich tradierten Texte große Aufmerksamkeit gewidmet:

Die Textvariante wird zum Indikator des historischen Textverständnisses und der historischen Textgestalt – zusätzlich zum Besitzvermerk, zum Schreibereintrag und den Gebrauchsspuren der Handschrift. Im Mittelpunkt stand bisher die Handschrift als Individualität und als Trägerin derjenigen Daten, die Auskunft über die Lebensdauer, die räumliche Verbreitung und den sozialen Umkreis eines Textes, vor allem das Lesepublikum, geben konnte, jetzt tritt der Text und seine Geschichte ins Zentrum – doch nicht ausschließlich, sondern im Kontext

⁷²Die Publikationen erschienen in der Reihe »Texte und Textgeschichte: Würzburger Forschungen«.

⁷³Kurt Ruh: Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Texte als methodischer Ansatz zu einer erweiterten Konzeption von Literaturgeschichte. In: Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge aus der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung. Hrsg. von Kurt Ruh. Tübingen 1985, Sp. 262–272, Sp. 263.

⁷⁴Dazu bereits: Jürgen Kühnel: Der offene Text. Beiträge zur Überlieferungsgeschichte volkssprachiger Texte des Mittelalters. In: Akten des Internationalen Germanistenkongresses 5 (1976), S. 311–321.

seiner handschriftlichen und drucktechnischen Überlieferung.⁷⁵

Indem Handschriften und ihren Texten in ihrer konkreten Historizität von der überlieferungsgeschichtlichen Forschung ein Eigenwert zugesprochen wurde, erfuhren sie eine deutliche Aufwertung. Weder galten sie nicht mehr nur als bloß materielle Träger ideeller Texte, die im Laufe des Tradierungsprozesses durch Abschreiber verdorben wurden, noch als bloßes Behelfsmittel, um Editionen zu erstellen. Sie wurden nun, wie Hans Fromm betonte, als »eine Größe sui generis« betrachtet: »Der Dichter hat seinen Text und seine Intention, die Handschrift ihren Text und ihre Zwecke. Beide brauchen sich nicht zu decken.«⁷⁶ Die Materialität rückte so überhaupt erst ins Blickfeld und wurde schließlich positiv gewendet: ihr wurden informationstragende Qualitäten zugetraut.

Das Forschungsinteresse richtete sich so auch auf die gemeinschaftliche Überlieferung von Texten in Sammelhandschriften. Es ging darum, Antworten auf Fragen zur gattungsgeschichtlichen Einordnung von Texten und zum Gattungsbewusstsein zeitgenössischer Rezipienten zu finden⁷⁷, um Fragen zu Gebrauchsfunktionen⁷⁸ sowie zu Rezipientenkreisen⁷⁹ der Sammelhandschriften. Indem Texte nicht losgelöst von ihren Textnachbarn betrachtet

⁷⁵Georg Steer: Gebrauchsfunktionale Text- und Überlieferungsanalyse. In: Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung. Hrsg. von Kurt Ruh. (Texte und Textgeschichte 19) Tübingen 1985, S. 5–36, S. 11.

⁷⁶Hans Fromm: Die mittelalterliche Handschrift und die Wissenschaften vom Mittelalter. In: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Mitteilungen VIII (1976), S. 33–62, S. 50.

⁷⁷Hugo Kuhn sieht in der Auswahl der Texte für eine Sammelhandschrift einen Beleg für ein sich ausdifferenzierendes Gattungsbewusstsein: Kuhn, Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters, S. 57 ff.

⁷⁸Aus einer gebrauchsfunktionalen Perspektive nehmen folgende Arbeiten Textzusammenstellungen in Sammelhandschriften in den Blick: Helmut Weck, Hrsg.: Die Rechtssumme Bruder Bertolds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der »Summa confessorum« des Johannes von Freiburg. Die handschriftliche Überlieferung. (Texte und Textgeschichte 6) Tübingen 1982. — Steer, Gebrauchsfunktionale Text- und Überlieferungsanalyse.

⁷⁹Georg Steer: Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsge-

werden, ergeben sich aus der Mitüberlieferung Hinweise auf den Gebrauch, die Leserschaft und Leseinteressen. Damit rücken dann auch Redaktoren von Sammelhandschriften in den Fokus.⁸⁰

In den 1970ern und den 1980ern gab es also bereits eine rege Beschäftigung mit Sammelhandschriften und den darin tradierten Texten. Dennoch blieb es wie gehabt: Trotz des wachsenden Bewusstseins für die Materialität als Träger kultureller Informationen und für die Historizität der Überlieferung machte es sich die Editionsphilologie nicht zur Aufgabe, die Textsammlungen der Codices abzubilden und verfügbar zu machen. Diese Lücke füllte auch die Faksimile-Reihe »Litterae« des Kümmerle Verlags nicht, die ab 1971 erschien und in der fortan das volkssprachige literarische Erbe des Mittelalters in seiner historisch überlieferten Gestalt zumindest fotografisch sichtbar gemacht werden sollte. Zwar wurden zum Teil komplette Codices reproduziert – so zum Auftakt dieser Reihe der Codex Manesse⁸¹. Meist ging es bei der Faksimilierung der handschriftlichen Überlieferung aber wie gewohnt darum, einzelne, von ihrer Textumgebung abstrahierte Texte zu präsentieren. Als Band 2 erschien in der Reihe eine Art simulierte Autorenhandschrift in Form einer Zusammenschau sämtlicher überlieferter Lieder Heinrichs von Morungen⁸² und als Band 3 die Gegenüberstellung der Textzeugen des *Armen Heinrich* Hartmanns von Aue⁸³. In der *Gregorius*-Ausgabe⁸⁴ dieser Reihe wird die (erst späte) Prologüberlieferung zusammen mit dem frühesten

schichte des »Compendium theologicae veritatis« im deutschen Spätmittelalter. (TTG 2) Tübingen 1981.

⁸⁰Freimut Löser: Meister Eckhart in Melk. Studien zum Redaktor Lienhart Peuger. (TTG 48) Tübingen 1999.

⁸¹Ulrich Müller, Bearb.: Die große Heidelberger »Manessische« Liederhandschrift. (Litterae 1) Göppingen 1971.

⁸²Ulrich Müller, Bearb.: Heinrich von Morungen. Abbildungen zur gesamten handschriftlichen Überlieferung. (Litterae 2) Göppingen 1971.

⁸³Ulrich Müller, Bearb.: Hartmann von Aue, Der arme Heinrich. Abbildungen und Materialien zur gesamten handschriftlichen Überlieferung. (Litterae 3) Göppingen 1971.

⁸⁴Norbert Heinze, Bearb.: Hartmann von Aue, Gregorius. Die Überlieferung des Prologs, die Vaticana-Handschrift A und eine Auswahl der übrigen Textzeugen. (Litterae 28) Göppingen 1974.

Textzeugnis, das keinen Prolog enthält, abgebildet, wohl um so einen »vollständigen« aber auch autornahen Text darzustellen. Es ist also die etablierte Kategorie des Autors, die die Regeln für die Abbildung der Überlieferung vorgibt. Davon, dass mittelalterlichen Büchern und ihren Textensembles grundsätzlich ein Eigenwert zuzuerkennen ist, kann also mit Blick auf diese Reihe keine Rede sein. Der große Vorteil dieser Art der Darstellung gegenüber einer Edition war es freilich, einen Text zumindest in seiner historisch belegten, konkreten Realisierung zugänglich zu haben.

Wichtige Impulse für die Erforschung der Manuskriptkultur und damit auch für die Erforschung der charakteristischen Sammelüberlieferung gab es wieder in den 1990er Jahren. Inszeniert als Programmschrift einer neuen Schule wurde mit dem *Speculum*-Heft »New Philology«⁸⁵ von amerikanischen Mediävisten eine Rückkehr zu den »medieval origins of philology, to its roots in a manuscript culture«⁸⁶ postuliert. Der wesentliche Bezugspunkt war dabei die Arbeit Bernard Cerquiglinis. In seiner »Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie« aus dem Jahr 1989 heißt es kurz und knapp: »L'écriture médiévale ne produit pas des variantes, elle est variance«⁸⁷ – Die Texte der Vormoderne produzieren keine Varianten, sie sind Varianz. Damit wird die Unfestigkeit mittelalterlicher Texte zum wesentlichen Merkmal handschriftlich überlieferter Texte erklärt. Ausgehend von dieser pointierten Aussage zur Manuskriptkultur forderten die Vertreter der neuphilologischen Position ein radikales Ernstnehmen der – ihrer Ansicht nach – bisher

⁸⁵Darin: Stephen G. Nichols: *Philology in a Manuscript Culture*. In: *Speculum* 65 (1990), S. 1–10. — Siegfried Wenzel: *Reflections on (New) Philology*. In: *Speculum* 65 (1990), S. 11–18. — Susanne Fleischmann: *Philology, Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text*. In: *Speculum* 65 (1990), S. 19–37. — Howard Bloch: *New Philology and Old French*. In: *Speculum* 65 (1990), S. 38–58. — Gabrielle M. Spiegel: *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*. In: *Speculum* 65 (1990), S. 59–86. — Lee Patterson: *On the Margin. Postmodernism, Ironic History, and Medieval Studies*. In: *Speculum* 65 (1990), S. 87–108.

⁸⁶Nichols, *Philology in a Manuscript Culture*, S. 1.

⁸⁷Bernard Cerquiglini: *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. Paris 1989, S. 108.

vernachlässigten Materialität mittelalterlicher Handschriften. Die Abweichungen in Texten, die uns mehrfach überliefert sind, sollten nicht länger als Problem und Makel verstanden werden, sondern wertfrei als ein Kennzeichen handschriftlich gefertigten Bücher wahrgenommen werden. Demnach versteht sich die New Philology als eine materielle Philologie oder Artefakt-Philologie, die nicht länger so tut, als könnten Texte von ihren physischen Trägern getrennt werden und als gäbe es keinerlei Zusammenhänge zwischen der materiellen Realisierung von Texten und deren Bedeutung.

Die Aufgeschlossenheit gegenüber diskurstheoretischen, post-strukturalistischen und dekonstruktivistischen Ansätzen sorgte nicht nur dafür, dass die verschiedenen Überlieferungsvarianten eines Textes als gleichwertig galten, es wurde überhaupt die Privilegierung des Autortextes in Frage gestellt. Das Ernstnehmen der Materialität hatte zur Folge, dass ein Codex nicht mehr als bedeutungsloser Textträger, sondern als Artefakt mit einem komplexen Bedeutungssystem wahrgenommen wurde. Neben dem Autortext wurde nun redaktionellen Texteingriffen, hinzugefügten Gliederungselementen wie Überschriften, anderen mitüberlieferten Texten, Buchmalereien, dem Beschreibstoff, Layout, der gewählten Schriftart und selbst Randnotizen von Lesern in gleicher Weise Bedeutungspotenzial zugeschrieben. Die mittelalterlichen Bücher werden dementsprechend nicht mehr als neutrale Textträger gesehen, sondern werden zu historischen Dokumenten der zeitgenössischen Literaturrezeption. Der Anknüpfungspunkt für das Verständnis von literarischen Werken verschiebt sich damit konsequenterweise von der Autorintention hin zur zeitgenössischen Wahrnehmung eines Werkes durch die Leser. Aus materiellen Eigenschaften von Codices werden dazu Indikatoren gewonnen, die Rückschlüsse über das zeitgenössische Verständnis von Sachverhalten geben können, die in den Texten verhandelt werden. Obwohl nun der Codex als komplexes Ganzes in den Blick genommen wurde, blieb es dennoch weitgehend bei Betrachtungen zu einzelnen Texten einer Handschrift.

Die Positionen der New Philology wurden international rezipiert. In Deutschland waren die Reaktionen verhalten bis ablehnend und

das als neu propagierte wurde als längst dagewesen abgetan.⁸⁸ Der Aufhänger für die Kritik war die selbstbewusste Behauptung, eine gänzlich »neue« Philologie schaffen zu wollen, die die traditionelle Rekonstruktionsphilologie Karl Lachmanns ersetzen sollte. Dagegengehalten wurden Entwicklungen seit dem frühen 20. Jahrhundert, wie die Etablierung von Gustav Roethes Leithandschriftenprinzip als Editions­methode⁸⁹ und auch die altgermanistischen Forschungen ab den 1960er Jahren, wie »die Hinwendung zum spätmittelalterlichen Gebrauchsschrifttum, die Beschäftigung mit der Überlieferung und Rezeption mittelalterlicher Literatur im Mittelalter und schließlich die Frage nach der sozialgeschichtlichen Verortung von Dichtung«⁹⁰, die die Forderungen der New Philology bereits vorweggenommen hätten. »Dadurch«, so Rüdiger Schnell,

daß die New Philology eine Verbindung mit der Postmoderne und Diskurstheorie eingegangen ist, hat sie verschiedene kritische Ansätze, die bereits in der ›Älteren Philologie‹ der 50er bis 70er Jahre formuliert wurden, radikalisiert.⁹¹

Diese bloße Radikalisierung wurde als unangemessen eingestuft, denn »es geht«, so fasste Rüdiger Schnell zusammen, »nun nicht mehr nur um den tatsächlichen historischen Befund, sondern es geht um die Aussagekraft bestimmter Theoriebildungen«⁹². Die leidenschaftliche Kritik an der New Philology in den 1990er Jahren

⁸⁸Vgl. die Beiträge im Sonderheft »Philologie als Textwissenschaft. Alte und neue Horizonte«=ZfdPh 116 (1997) und die Beiträge in Martin-Dietrich Gleßgen und Franz Lebsanft, Hrsg.: Alte und neue Philologie. (Beihefte zu editio 8) Tübingen 1997 sowie Karl Stackmann: Neue Philologie? In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Hrsg. von Joachim Heinzle. Leipzig 1994, S. 398–427.

⁸⁹Rüdiger Schnell: Was ist neu an der ›New Philology‹? Zum Diskussionsstand in der germanistischen Mediävistik. In: Alte und neue Philologie. Hrsg. von Martin-Dietrich Gleßgen und Franz Lebsanft. (Beihefte zu editio 8) Tübingen 1997, S. 61–95, S. 69.

⁹⁰Ebd., S. 61.

⁹¹Ebd., S. 63.

⁹²Ebd., S. 63.

hat sich inzwischen gelegt und ist einem geschärften »Bewusstsein für das ›Material‹, für den ›Einzelfall‹, für ein Mittelalter der Handschriften- bzw. Buchkultur« gewichen.⁹³

Materialität von Texten, das zeigt die forschungsgeschichtliche Rückschau, hatte seit den 1960ern zunehmend Beachtung gefunden und sich in den darauffolgenden Jahrzehnten zu einem philologischen Mainstream-Thema entwickelt. Das Phänomen der Sammelüberlieferung stand dabei eher selten im Fokus. Doch auch wenn sich der Aspekt der gemeinschaftlichen Überlieferung von Texten im Vergleich zur *variance*-Diskussion nie zu einem Hauptgegenstand innerhalb der neuphilologischen Theoriediskussion entwickelt hat, lassen sich zur lateinischen und zu volkssprachigen Sammelüberlieferungen in den verschiedenen Philologien doch einige Arbeiten finden. So hat sich Malcolm Beckwith Parkes bereits in den 1970er Jahren mit der beginnenden Neuorganisation und neuartigen Darstellung vor allem wissensvermittelnder Texte in Büchern des 12. Jahrhunderts – dem »age of the compiler«⁹⁴ – beschäftigt. Er führt dies auf die zunehmend scholastische Prägung der Buchkultur zurück, die eine bis dahin stark monastisch-spirituell orientierte Buch- und Rezeptionskultur ablöst. Mit dem Status von Schreibern oder Kompilatoren beschäftigt sich auch Elisabeth Ashman Rowe. In ihrer neuphilologischen Arbeit zur altisländischen »Flateyjarbók«⁹⁵ hat sie die Zusammenstellung der dort enthaltenen Texte analysiert und den Kompilationsprozess und das Zusammenspiel der Intentionen der beiden namentlich

⁹³Jürgen Wolf: New Philology/Textkritik. Ältere deutsche Literatur. In: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Hrsg. von Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten. Hamburg 2002, S. 175–195, S. 189.

⁹⁴Malcolm Beckwith Parkes: The Influence of the Concepts of ›Ordinatio‹ and ›Compilatio‹ on the Development of the Book. In: Medieval Learning and Literature. Essays presented to Richard William Hunt. Hrsg. von J.J.G. Alexander und M.T. Gibson. Oxford 1976, S. 115–141, S. 129. — Vgl. dazu außerdem: Alastair J. Minnis: Late-Medieval Discussions of ›Compilatio‹ and the Role of the ›Compiler‹. In: PBB 101 (1979), S. 385–421.

⁹⁵Elisabeth Ashman Rowe: The Development of Flateyjarbók. Iceland and Norwegian Dynastic Crisis of 1389. (Studies in Northern Civilization 15) Odense 2005.

benannten Schreiber erläutert.⁹⁶ Seitens der skandinavistischen Mediävistik führte die Auseinandersetzung mit der New Philology als einer Artefakt-Philologie auch zu der Forderung, ganze Bücher zu edieren:

There should also be a greater emphasis on the editing of whole manuscripts, including compilations, miscellanies and anthologies, despite their perceived lack of aesthetic order, rather than of individual works taken out of context.⁹⁷

Michael J. Driscoll geht es dabei nicht nur um die für die altnordische Literatur so typischen Saga-Kompilationen mit Werkcharakter, wie etwa die Texte der »Flateyjarbók«, der »Morkinskinna« oder der »Fagrskinna«. Er hebt vielmehr die Formen der Sammelüberlieferung hervor, die keine bewusste Gestaltung bei der Zusammenstellung der Texte erkennen lassen und betont damit den grundsätzlichen Eigenwert von Codices als kulturelle Artefakte sowie die Überlieferungscharakteristik mittelalterlicher Texte, die in Editionen so auch abgebildet werden sollte.

Mit der »Blütenlese« als einer speziellen Form der Sammelüberlieferung beschäftigt sich der Band »Literarische Formen des Mittelalters. Florilegien, Kompilationen, Kollektionen«⁹⁸ und widmet sich in exemplarischen Studien Gesetzessammlungen, lateinischen Dichterflorilegien sowie philosophischen und theologischen Florilegiensammlungen.

⁹⁶Zur Aufwertung von Schreibern, Redaktoren oder Kompilatoren vgl. auch Stephen Norman Tranter: *Sturlunga Saga. The role of the Creative Compiler.* (German Language and Literature 941) Frankfurt am Main und New York 1987. — Thomas Krömmelbein: *Creative Compilers. Observations on the Manuscript Tradition of Snorri's Edda.* In: Snorrastefna. Hrsg. von Úlfar Bragason. Reykjavík 1992, S. 113–129.

⁹⁷Driscoll, *The words on the page.*

⁹⁸Kaspar Elm: *Literarische Formen des Mittelalters. Florilegien, Kompilationen, Kollektionen.* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 15) Wiesbaden 2000.

Lateinische und volkssprachige Sammelhandschriften »of quite diverse content«⁹⁹ werden in dem Band »The whole book« mit dem Ziel behandelt, »to address the nature and usefulness of the concept ›miscellany«¹⁰⁰. Altenglische Handschriften und Sammelhandschriften sind Gegenstand der Anthologie »Old English Literature in its Manuscript Context«¹⁰¹. Die Autoren der Beiträge beschäftigen sich darin mit dem Zusammenhang von Textvarianzen und Mitüberlieferung, aber auch mit Organisationsprinzipien von Manuskripten und mit Rezeptionsfragen. Kritisiert werden dabei zum einen rekonstruierende Editionspraktiken, die aus Texten der Vormoderne moderne Texte machen und zum anderen der vorherrschende Kanon (edierter Texte), der die literarische Überlieferung in keiner Weise repräsentativ widerspiegelt. Die Sammelüberlieferung in altfranzösischen Codices des 13. und 14. Jahrhunderts hat Sylvia Huot untersucht.¹⁰² Keith Busby hat außerdem am Beispiel der altfranzösischen Versepiik Textinterpretationen entworfen, die die jeweilige Textsammlung berücksichtigen, in die ein Text eingebettet ist.¹⁰³

Zur deutschsprachigen Sammelüberlieferung entstanden im Wesentlichen Studien, die darauf abzielen, einzelne Codices zu untersuchen, die individuelle Programmatik, das Zielpublikum und die Gebrauchszusammenhänge zu erfassen oder auch Rückschlüsse auf das zeitgenössische Verständnis von literarischen Gattungen zu ziehen.¹⁰⁴ Eine umfangreiche Untersuchung hat Sarah West-

⁹⁹Stephen Nichols und Siegfried Wenzel, Hrsg.: *The whole book. Cultural perspectives on medieval miscellany*. Ann Arbor 1996, S. 3.

¹⁰⁰Ebd., S. 3.

¹⁰¹Joyce Tally Lionarons, Hrsg.: *Old English Literature in its Manuscript Context*. (Medieval European Studies 5) Morgantown 2004.

¹⁰²Sylvia Huot: *From song to book. The poetics of writing in Old French lyric and lyrical narrative poetry*. Ithaca 1987.

¹⁰³Keith Busby, Hrsg.: *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*. Bd. 1 und 2. (Faux Titre 221) Amsterdam und New York 2002. Hier Bd. 1, Kap. 5.

¹⁰⁴Hier eine Auswahl: Werner Fechter: *Eine Sammelhandschrift geistlicher Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts* (Wien 2696). In: *Festgabe für Friedrich Maurer zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Werner Besch, Siegfried Grosse und Heinz Rupp. Düsseldorf 1968, S. 246–261. — Frank Fürbeth: *Wissensorganisier-*

phal¹⁰⁵ vorgelegt, die sich nicht nur mit einem einzelnen Codex beschäftigt, sondern sich (teilweise) vergleichend mit einer Auswahl deutschsprachiger Sammelhandschriften aus der Zeit des 14. und 15. Jahrhunderts auseinandersetzt. Westphal interessiert sich dabei besonders für Prozesse des Kompilierens und Arrangierens

rende Komposithandschriften. Materiale Indizien eines spätmittelalterlichen Handschriftentyps am Beispiel des sog. »Hausbuchs« des Michael de Leone. In: *Materialität in der Editionswissenschaft*. Hrsg. von Martin Schubert. (Beihefte zu editio 32) Berlin und New York 2010, S. 293–308. — Loek Geeraedts: Die Stockholmer Handschrift Cod. Holm. Vu 73. (Valentin vnde Namelos, De volorne sone, Flos vnde Blankeflos, Theophelus, Die Buhlschaft auf dem Baume, De deif van brugghe, De segheler). Edition und Untersuchung einer mittelniederdeutschen Sammelhandschrift. (Mittelniederdeutsche Studien 32) Köln u.a. 1984. — Barbara Gutfleisch-Ziche: Die Millstetter Sammelhandschrift. Produkt und Medium des Vermittlungsprozesses geistlicher Inhalte. In: *Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter*. Internationales Symposium, Roscrea 1994. Hrsg. von Timothy R. Jackson, Nigel F. Palmer und Almut Suerbaum. Tübingen 1996, S. 79–96. — Jacob Klingner: Gattungsinteresse und Familientradition. Zu einer wieder aufgefundenen Sammelhandschrift der Grafen von Zimmern (Lana XXIII D 33). In: *ZfdA* 137 (2008), S. 204–228. — Kornrumpf, Heldenbuch – oder Sammelhandschrift? — Volker Krobisch: Die Wolfenbüttler Sammlung (Cod. Guelf. 1203 Helmst.) Untersuchung und Edition einer mittelniederdeutschen Sammelhandschrift. (Niederdeutsche Studien 42) Köln u.a. 1997. — Erika Langbroek: Das Hartebok: Ein Haus- und Gebrauchsbuch? In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 61 (2006), S. 225–246. — Ralf G. Päsler: Text und Textgemeinschaft. Zu mittelniederdeutschen Sammelhandschriften und zur niederdeutschen und niederschlesischen Überlieferung von Valentin und Namelos. In: *Berichte und Forschungen*. Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 15 (2007), S. 27–41. — Edgar Papp, Hrsg.: Codex Vindobonensis 2721. Frühmittelhochdeutsche Sammelhandschrift der ÖNB in Wien. »Genesis« – »Physiologus« – »Exodus«. (Litterae 79) Göttingen 1980. — Michael Stolz: Der Codex Sangallensis 857 – Konturen einer bedeutenden mittelhochdeutschen Epenhandschrift. In: *Die St. Galler Nibelungenhandschrift: Parzival, Nibelungenlied und Klage, Karl, Willehalm*. Faksimile des Codex 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen und zugehöriger Fragmente. CD-Rom mit einem Begleitheft. Hrsg. von der Stiftsbibliothek St. Gallen und dem Basler Parzival-Projekt. (Codices Electronici Sangallenses 1) St. Gallen 2003, S. 7–58. — Jürgen Wolf: Die Sächsische Weltchronik im Spiegel ihrer Handschriften. Überlieferung, Textentwicklung, Rezeption. (Münstersche Mittelalter-Schriften 75) München 1997.

¹⁰⁵Sarah Westphal, Hrsg.: *Textual Poetics of German Manuscripts 1300-1500*. (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture) Columbia 1993.

von Texten, die nach gattungsästhetischen oder thematischen Gesichtspunkten ablaufen. Dabei versucht sie, die poetische Qualität, die »textual poetics« der Textensembles in den Sammelhandschriften herauszuarbeiten und nachzuweisen.

Was trotz der bisherigen Forschungsbemühungen in der germanistischen Mediävistik dennoch weitgehend fehlt, sind über einzelne exemplarische Studien hinausgehende typologisierende Überlegungen zu Formen der Sammelüberlieferung. Das gilt besonders für die Textformationen, die sich nicht auf einen Nenner der Art ›enzyklopädische Sammlung‹, ›historiographische Kompilation‹, ›Liedersammlung‹, ›Bibelkompendium‹ oder ›Legendar‹ bringen lassen, und die als ein mehr oder weniger zufälliges Sammelsurium von Texten ohne bedeutungstragende Ordnungs- und Organisationsstruktur erscheinen. Es fehlen außerdem systematische Überlegungen zur Historisierung und zur Spezifik des Mediums ›Sammelhandschrift‹. Statt auf generelle Funktionsweisen von Textzusammenstellungen wird der Fokus bislang auf einzelne Bücher und deren Rezipienten gerichtet, auf die Programmatik individueller Textsammlungen oder auf das historische Verständnis von Gattungen und Genres, das man aus den Textkombinationen meint ableiten zu können.

Nennenswerte Untersuchungen, die sich mit den Vermittlungsbedingungen beschäftigen, die die regelmäßige Überlieferung von Texten in Textsammlungen als ein mediengeschichtliches Phänomen reflektieren und sich im Hinblick auf diese Sammelüberlieferung mit der Frage auseinandersetzen, »in welcher Form sich verschiedene Medien – verschiedene ›Materialitäten‹ – der Kommunikation auf den von ihnen getragenen Sinn auswirken würden«¹⁰⁶, stellen noch immer ein Desiderat dar. Zwar hat sich in den vergangenen Jahrzehnten eine Hinwendung zur Materialität der Textüberlieferung durchgesetzt, doch wird die Tradierung von Texten in Sammelhandschriften als Thema weitgehend ausgeblendet.¹⁰⁷ Die nächsten Kapitel sollen ein Beitrag sein, diese Forschungslücke zu füllen.

¹⁰⁶Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik*, S. 28.

¹⁰⁷Das gilt auch für die Überblicksdarstellung Wolf, *Buch und Text*.

4 Lektüre als Lektion

Den Auftakt der nun folgenden Fallstudien machen drei »Gregorius-Bücher« des 14. bis 15. Jahrhunderts: die Konstanzer Handschrift, die Bodmeriana-Handschrift und die Berliner Handschrift. Die Profile ihrer Textsammlungen zeichnen sich im Wesentlichen durch Arrangements von religiösen und moralisierenden Texten aus, die ein weltliches Lesepublikum ansprechen. Es sind Bücher, die Zeugnisse einer laikalen Frömmigkeitspraxis des Spätmittelalters darstellen. Neben der religiösen Unterweisung der Leserschaft sowie dem Erinnern an soziale Normen verbindet die Sammelhandschriften aber noch etwas, das eine gemeinsame Betrachtung rechtfertigt: Sie alle – und nur sie – überliefern den *Gregorius* mitsamt einem Prolog.

4.1 Die Konstanzer Handschrift

Die um 1425 entstandene und im Stadtarchiv Konstanz aufbewahrte Sammelhandschrift A I 1 gehört zu der großen Zahl an einfach ausgestatteten, unauffälligen volkssprachigen Büchern des Spätmittelalters. Inhaltlich bietet der Codex erzählend-moralisierende Legenden-, Bibel- und Visionsdichtung wie die Legende der Maria von Ägypten, Wetzels von Bernaus *Margareta*, ein Marienleben, die *Sibyllen Weissagung*, *Der Spiegel*, ein Reimpaargedicht von den Zehn Geboten sowie die Barbaralegende. Mit Hartmanns *Gregorius* wird nicht nur einer der herausragenden Texte der höfischen Literatur, sondern es werden dazu auch eine Chronik der Stadt Konstanz aus dem frühen 15. Jahrhundert und notizenhaft nachgetragene lokale Ereignisse bis zum Jahr 1466 überliefert. Auf Interesse in der Forschung sind aber auch die zahlreichen Kochrezepte und Anleitungen medizinischer Art gestoßen, die auf den Blatträndern

notiert wurden.¹⁰⁸

Konstanz, Stadtarchiv, Hs. A I 1, um 1425¹⁰⁹

- 1^r - 4^v Legende der Maria von Ägypten
- 4^v - 12^v Wetzel von Bernau: *Margareta*
- 12^v - 45^r Hartmann von Aue: *Gregorius*
- 45^r - 63^v Marienleben
- 63^v - 77^v *Sibyllen Weissagung*
- 77^v - 85^v *Der Spiegel* (= Fassung II von *Unserer Frauen Klage*)
- 85^v - 87^r Reimpaargedicht von den Zehn Geboten
- 87^r - 89^r Barbaralegende

Nachträge:

- 89^r - 128^v Konstanzer Stadtgeschichte (nachträglich hinzugeschrieben)
- 129^{r/v} Brief über die Glogauer Judenverfolgung von 1411
(nachträglich hinzugebunden)

Marginalien:

- zahlreiche Randnotizen chronikalischen Inhalts und auch
- 42 Koch- und Arzneirezepte

Zur Herstellung der Sammelhandschrift wurde Papier statt teures Pergament verwendet. Das handliche Format, ein Klein-Folio, misst 31 x 22 cm. Der Text ist doppelseitig zweispaltig angelegt und in einer oberrheinischen Bastarda geschrieben.¹¹⁰

Für Initialen vorgesehene Spalten, die den Anfang eines Textes oder auch den Beginn neuer Kapitel markieren, blieben unausgefüllt. Dennoch wird damit graphisch markiert, dass eine Einheitlichkeit angestrebt werden sollte. Ebenso fehlen Rubrizierungen

¹⁰⁸Trude Ehlert: Die (Koch-)Rezepte der Konstanzer Handschrift A I 1. Edition und Kommentar. In: Von Wyssheit würt der Mensch geert ... Festschrift für Manfred Lemmer. Hrsg. von Ingrid Kühn und Gotthard Lerchner. Bd. 1. Frankfurt am Main u.a. 1993, S. 39–64.

¹⁰⁹Paul, Hartmann von Aue: *Gregorius*, S. XII.

¹¹⁰Ebd., S. XII. — Wolfgang Dittmann: *Hartmanns Gregorius*. Untersuchungen zur Überlieferung, zum Aufbau und Gehalt. (Philologische Studien und Quellen 32) Berlin 1966, S. 39.

oder anderer Buchschmuck. Anzeichen, die auf eine ältere Erstbindung, also auf eine ursprünglich andere Zusammensetzung und Textabfolge hindeuten könnten, sind nicht erkennbar. Die Blätter sind durchgehend foliiert. Verwendet wurden römische Zahlen, die mittig auf den Rectoseiten plaziert sind. Diese wohl zeitgenössische Foliiierung ist nicht ungewöhnlich und findet sich bei circa einem Viertel der deutschsprachigen Papierhandschriften des 15. Jahrhunderts.¹¹¹ Eine Foliiierung dient dem gezielten Aufsuchen von Textstellen und »findet sich daher«, so Karin Schneider, »auch in größeren Sammelwerken wie *Der Heiligen Leben*, Predigtzyklen, Arzneibüchern mit Rezeptsammlungen«¹¹². Der einfache, unaufwendige Eindruck, den die Ausstattung des Buches hinterlässt, spricht nicht für eine repräsentative Funktion, sondern lässt auf einen Gebrauch für die private Lektüre schließen.

Nach dem Gutachten von Gerhard Piccard, der die Wasserzeichen des verwendeten Papiers ausgewertet hat, wurde das Papier nicht vor 1422 hergestellt.¹¹³ Die Konstanzer Sammelhandschrift kann demnach nicht vor 1422 angefertigt worden sein. Wahrscheinlich ist nach Piccard eine Entstehung zwischen 1422 und 1425. Chronikeinträge finden sich für den Zeitraum 1255 bis 1449 und Nachträge chronikalischen Inhalts auf den Satzspiegelrändern datieren von 1458 bis ins Jahr 1466.¹¹⁴ Der ursprüngliche Einband, der möglicherweise durch ein Supralibris genauer Auskunft über den Besitzer oder die Besitzerin hätte geben können, ist nicht mehr vorhanden, da der Codex inzwischen von einem Halbledereinband aus dem 19. Jahrhundert geschützt wird. Außer dem Stempel des Stadtarchivs

¹¹¹Karin Schneider: Paläographie und Handschriftenkunde für Germanisten. Eine Einführung. (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte B. Ergänzungsreihe 8) Tübingen 1999, S. 157.

¹¹²Ebd., S. 159.

¹¹³Gerhard Piccard. *Zeitbestimmung durch Wasserzeichen, betr.: StadtA[rchiv] Konstanz, Handschrift A I, 1. Stuttgart, 26. Juli 1959*: »Aufgrund der Papierzeichen läßt sich mit absoluter Gewißheit aussagen, daß Hs. A I, 1 nicht vor 1422 geschrieben wurde. Wahrscheinlicher Zeitraum der Niederschrift (Reinschrift?): 1422-1425.« Das Gutachten befindet sich im Stadtarchiv Konstanz und ist der Hs. A I 1 vorgebunden.

¹¹⁴Vgl. auch den Eintrag zu Hs. A I 1 im Findbuch des Stadtarchivs Konstanz.

Konstanz sind keine alten Bibliotheksstempel enthalten, die auf eine Herkunft aus einer institutionellen Bibliothek hinweisen würden. Bei der Signatur W VI. i8, die auf dem vorgebundenen Blatt zu finden ist, handelt es sich nicht um eine frühere Bibliothekssignatur, sondern um eine alte Archivsignatur, die von dem Stadtarchivar Johann Marmor im Rahmen seiner Verzeichnungstätigkeit Ende des 19. Jahrhunderts vergeben wurde. In den 1920ern wurde das Signatureschema schließlich umgestellt, so dass aus dem Band W VI. i8 der Band A I 1 wurde.¹¹⁵

Ein Exlibris, von dem auf eine frühere Zugehörigkeit zu einer Privatbibliothek geschlossen werden könnte, fehlt ebenso wie andere Besitzeinträge. Die Auswertung der »Mittelalterlichen Bibliothekskataloge« hinsichtlich der Bestände Konstanzer Bibliotheken zur Zeit des Mittelalters war nicht weiter aufschlussreich.¹¹⁶ Ergiebiger sind die Nachträge auf den Satzspiegelrändern. Sie enthalten neben Kochrezepten und Arzneirezepturen auch lokale Ereignisse. Diese bieten Anhaltspunkte für eine konkrete Lokalisierung, denn sie betreffen häufig ein Spital. Das legt die Vermutung nahe, dass der Schreiber dieser Marginalien eben diesem Spital angehörte. Das Spital, um das es sich handelt, ist das Konstanzer »Heilig-Geist-Spital« auf der Marktstätte, auch »Groß-Spital« oder »Bürgerspital« genannt. Das belegt insbesondere die Notiz auf fol. 7, wo es heißt: »1466-Glockenhaus für den Spital«, denn die Spitalkirche des »Heilig-Geist-Spitals« erhielt nachgewiesenermaßen in diesem Jahr ein Satteltürmchen mit zwei Glocken.¹¹⁷

Daraus ergibt sich nun folgender Befund: Wo und von wem die Handschrift um das Jahr 1425 geplant und die Anfertigung begonnen wurde, lässt sich nicht benennen. Die zahlreichen Einträge zu Ereignissen in dem Spital deuten darauf hin, dass der Gebrauchsort ab den 1460er Jahren das Konstanzer »Heilig-Geist-Spital« gewesen ist. Dieses Bürgerspital hatte vielfältige Funktionen, die vom

¹¹⁵E-Mail von Michael Kuhte, Stadtarchiv Konstanz, vom 05.08.2009.

¹¹⁶Bernhard Bischoff, Hrsg.: Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Die Bistümer Konstanz und Chur. Bearbeitet von Paul Lehmann. Bd. 1. München 1918, S. 186-205.

¹¹⁷Norbert Fromm und u.a.: »... entflammt vom Feuer der Nächstenliebe«. 775 Jahre Spitalstiftung Konstanz. Konstanz 2000, S. 21.

Altenheim über die Kranken- und Sozialstation bis zum Waisenhaus und zur Kreditanstalt reichten. Hinzu kam ein umfangreicher Wirtschaftsbetrieb, der dort geführt wurde. Seit dem späten 14. Jahrhundert – und das scheint mir hier beachtenswert – gab es auch einen hauptamtlichen Schreiber, der verantwortlich war für das Führen der Rechnungsbücher, der Zins- und Kopialbücher sowie des Korn- und Weinbuchs. Er verwaltete und verwahrte aber auch Berichte, Rechnungen, Urkunden, Rödel und Briefe.¹¹⁸

Festzuhalten ist mithin, dass das Spital im Bereich des Schriftwesens ebenso routiniert und kompetent mitwirkte wie Klöster, kirchliche oder höfische Verwaltungen. Ob nun die Anfertigung der gesamten Konstanzer Handschrift dem Milieu eines bürgerlichen Spitals zuzuschreiben ist, wird im folgenden Abschnitt zu erörtern sein. Entscheidende Hinweise dazu gibt die Zusammensetzung der Textsammlung.

4.1.1 Zwei separate Teile

Die im Konstanzer Codex zusammen überlieferten Texte bilden nicht durchgängig eine Einheit. Sie lassen sich vielmehr entstehungsgeschichtlich zwei verschiedenen Phasen zuordnen, die konzeptionell nicht zusammengehören.

Auf den Blättern 1^r bis 89^r findet sich mit der Legende Marias von Ägypten, der Margaretenlegende, der Gregoriuslegende, einem Marienleben, der *Sibyllen Weissagung*, *Der Spiegel*, den Zehn Geboten und der Barbaralegende ausschließlich erbaulich-moralische Literatur. Auf den Blättern 89^r bis 129^{r/v} sind hingegen – mit der Konstanzer Stadtchronik und einem beigegebenem Brief über die Judenverfolgung in Glogau von 1411 – Texte chronikalischen Inhalts festgehalten. Weitere Nachträge, wie Notizen zu lokalen und regionalen Ereignissen, Kochrezepte und Ratschläge für Haus und Hof sowie medizinische Rezepte, die sich auf den Rändern über die gesamte Handschrift verteilen, ordne ich auch diesem zweiten Teil zu, da sie ebenfalls im Nachhinein hinzugeschrieben wurden. Gestützt wird die Annahme, dass die Sammelhandschrift

¹¹⁸Ebd., S. 34 f.

aus zwei Teilen besteht, zudem durch kodikologische und paläographische Befunde. Für fol. 1 bis 89 der Konstanzer Handschrift lässt sich eine sehr regelmäßige Lagenfolge feststellen, die sich aus sieben Sexternionen zusammensetzt und von einer Quinternione abgeschlossen wird. Die Texte sind jeweils über die Lagengrenzen hinweggeschrieben worden, was eine Herstellung der Abschrift »in einem Zug« belegt.

Im Gegensatz dazu sind Aussagen zur Lagenstruktur des zweiten Teils der Handschrift lediglich eingeschränkt möglich. Die Konstanzer Stadtchronik beginnt auf der Quinternione direkt im Anschluss an die Barbaralegende, mithin auf derselben Seite wie der Schluss des ersten Teils der Sammelhandschrift. Der freie Platz auf dem letzten Blatt wurde also für den nachträglich hinzugefügten Text genutzt. Grobe restauratorische Eingriffe in Form von Verklebungen machen ab der folgenden Lage das Erkennen des Bindefadens und damit das sichere Bestimmen des Lagenaufbaus unmöglich. Allerdings macht die Handschrift durch die vergleichsweise große Zahl verschiedener Wasserzeichen ab der 9. Lage von fol. 94, bis fol. 128 einen deutlich weniger planvollen und unregelmäßigeren Eindruck als das bis dahin der Fall war. Hier wurden sicher weitere Blätter oder Lagen hinzugebunden. Erik Kwakkel sieht in einem derartigen Befund »a production unit [...] that has been extended at a later stage«¹¹⁹:

The last leaves of a production unit would often remain blank and it happened that at a larger stage another scribe would start copying an additional text on these blank leaves. If no new leaves or quires were added we are dealing with quire filling. Although this also involves an additional production phase, the physical structure of the production unit was not altered. However, if a scribe needed more space to copy a text than was provided by

¹¹⁹Erik Kwakkel: Late Medieval Text Collections. A Codicological Typology Based on Single-Author Manuscripts. In: Author, Reader, Book. Medieval Authorship in Theory and Practice. Hrsg. von Stephen Patridge und Erik Kwakkel. Toronto 2012, S. 56–79, S. 60.

the blank leaves, he would add new writing supportal material, either one additional singleton, a bifolium, a quire, or even several quires.¹²⁰

Zu dem kodikologischen Befund, der für zwei unterschiedliche Teile der Konstanzer Textsammlung spricht, kommt die Arbeitsweise bei der Abschrift als ein weiteres Argument hinzu. Während die Blätter 1^r bis 89^r von ein und derselben Hand beschrieben wurden, regelmäßig Spatien für Initialen an den Text- und Kapitelanfängen gelassen wurden und Wert auf ein einheitliches Layout gelegt wurde, setzt sich der Chronikteil von diesen Gestaltungsprinzipien ab. Zwar wird die zweispaltige Textanordnung beibehalten, aber es gibt keine Spatien mehr. Außerdem sind nach der Analyse Theodor Ludwigs im zweiten Teil insgesamt fünf Schreiberhände¹²¹ zu unterscheiden, was den Eindruck der Unregelmäßigkeit nochmals verstärkt. Interessanterweise stimmt eine dieser Hände laut Ludwig mit der Hand überein, die die Blätter 1^r bis 89^r beschrieben hat.¹²² Dieses Indiz lässt die begründete Vermutung zu, dass die Anfertigung des ersten Teils der Handschrift auch schon in Konstanz begonnen wurde.

Nun könnte freilich eingewendet werden, dass die Schreiberidentität nicht notwendigerweise mit einer Identität des Entstehungsortes einhergehen muss, da Menschen bekanntlich von einer Stadt in eine andere Stadt ziehen und Dinge von einem Ort zum anderen schaffen können. Allerdings rekrutierte sich das Verwaltungspersonal des Spitals durchweg aus der profanen Bürgerschaft und wurde außerdem vom Stadtrat bestimmt.¹²³ Grundsätzlich kamen die Spitalpfleger aus den wohlhabendsten und einflussreichsten Konstanzer Familien. Ab 1370 bestand die Gruppe der Spitalpfleger

¹²⁰Ebd., S. 60 f.

¹²¹Theodor Ludwig: Die Konstanzer Geschichtsschreibung bis zum 18. Jahrhundert. Straßburg 1894, S. XII.

¹²²Ebd., S. XII.

¹²³Fromm und u.a. »... entflammt vom Feuer der Nächstenliebe«, S. 10 und S. 12.

zur Hälfte aus Zunftmitgliedern.¹²⁴ Das Amt des Schreibers wurde folglich vom Stadtrat an Mitglieder wichtiger Konstanzer Familien und nicht an Auswärtige vergeben, so dass es als wahrscheinlich gelten kann, dass jemand ausgesucht wurde, der dauerhaft in Konstanz lebte. Kurzum: die Indizien sprechen dafür, als Entstehungsraum für beide Entstehungsphasen der Konstanzer Sammelhandschrift das bürgerliche Milieu der freien Reichsstadt Konstanz um das zweite Viertel des 15. Jahrhunderts zu benennen.¹²⁵

Die zwei Teile der Konstanzer Sammelhandschrift, der umfangreiche erbaulich-moralische zu Beginn und der kurze Chronikteil am Ende, lassen sich erklären: Offensichtlich hat es im Laufe der Herstellung dieser Handschrift einen Wechsel der (literarischen) Interessen und Anforderungen gegeben. Was zunächst als Sammlung erbaulich-moralischer Texte angelegt war, wurde schließlich ergänzt um eine Stadtchronik und weitere Nachträge zu lokalen Ereignissen, zur Haus- und Gartenarbeit sowie zur Heilkunde. Hinzu kamen also Texte, wie sie für sogenannte Hausbücher typisch sind.¹²⁶ Hieran lässt sich erkennen, dass man sich Sammelhandschriften auch als Konglomerate vorstellen muss, die nicht einfach abschließbar und unveränderbar waren, sondern durch Brüche und Diskontinuitäten geprägt sein können. Im Fall der Konstanzer Sammelhandschrift ist neben die ursprüngliche Konzeption eine Form der pragmatischen Weiterverwendung getreten, die mit der anfänglichen Planung nichts mehr zu tun hatte.

¹²⁴Wolfgang W. Schürle: Das Hospital zum Heiligen Geist in Konstanz. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte des Hospitals im Mittelalter. (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 17) Sigmaringen 1970, S. 47.

¹²⁵Von großem kulturgeschichtlichem Wert können Bücher wie die Hs. A I 1 mit ihrer Erbauungsliteratur für das Verständnis der Laienfrömmigkeit im Spätmittelalter sein, zu der wegen der – im Vergleich zur klösterlichen Überlieferung – schlechten Materiallage noch wenige Forschungsarbeiten vorliegen. Ähnliches gilt für die Erkenntnisse zur *Devotio moderna*, deren Erforschung ebenfalls noch sehr einseitig von der Auswertung klösterlicher Buchbestände bestimmt ist – vgl. Thomas Kock: Die Buchkultur der *Devotio moderna*. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung, Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels. (Tradition – Reform – Innovation 2) Frankfurt am Main 1999.

¹²⁶Vgl. dazu auch Ehlert, Die (Koch-)Rezepte der Konstanzer Handschrift A I 1, bes. S. 59.

Die folgenden Ausführungen lassen deshalb den späteren Chronikteil außer Acht und beschränken sich auf die Blätter 1^r bis 89^r, also auf den ersten Teil der Sammelhandschrift, der kodikologisch und auch inhaltlich eine einheitliche konzeptionelle Gestaltung erkennen lässt. Es handelt sich um Texte, die großenteils die Lebensgeschichten verschiedener Frauenfiguren thematisieren.

4.1.2 Zu den Texten (fol. 1^r bis 89^r)

Die Textsammlung beginnt mit einer der prominentesten Heiligenviten des Mittelalters: der Legende der Maria von Ägypten. Eingebettet in eine Rahmenhandlung, in der der Wüstenheilige Didymus auftritt, wird die Lebensgeschichte eines Mädchens erzählt, das seinen Eltern davonläuft und sich fortan als Prostituierte durchbringen muss. Berichtet werden weiter die Umstände, die sie dazu bewegen, ihren ehrenrührigen Lebenswandel schließlich aufzugeben und zu einer besonders eifrigen Gläubigen zu werden.

Sie, die spätere Einsiedlerin Maria von Ägypten, betätigt sich ausgerechnet auch auf ihrer Pilgerfahrt als Prostituierte:

*Vnd do ich in d₃ schiff kam do fragt mañ mich wo ich den
sold hett ze für lon Do antwurt ich armÿ sünderin ich hette
kainē lon ich welty ger in mineñ lip dar stekken vñ in gebñ
dar* (Hs. A I 1, fol. 2^v)

Dass sie sich auf diese Weise versündigt, ist mangels Geld überhaupt die einzige Möglichkeit für sie, ins Heilige Land zu kommen und dort Buße zu tun. Nachdem Maria schließlich in Jerusalem angekommen ist, wird sie jedoch am Betreten der Grabeskirche gehindert. Ein kurzer Blick, den sie trotzdem auf ein Marienbildnis erhaschen kann, genügt aber, um bei ihr einen umfassenden Sinneswandel auszulösen: *do gieng ich vnd enphieng búf vber min schuld* (Hs. A I 1, fol. 3^r). Von diesem Zeitpunkt an führt sie ein asketisches Leben in aller Abgeschlossenheit und übererfüllt dabei die christlichen Moralvorstellungen. Obwohl ihr in ihrem früheren Leben die *mañ wol gefielent und sie so süß lustlich fröd mit mannē* hatte (Hs. A I 1, fol. 2^v und 3^r), wird ihr, der Sünderin, wegen ihrer aufrichtigen und tief empfundenen Buße von Gott vergeben.

Wenn der Eingangstext hier als die Legende der Maria von Ägypten vorgestellt wird, ist das nicht so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick scheint. Das zeigt sich mit Blick auf den Eintrag im Findbuch des Stadtarchivs Konstanz, wo der Text nämlich als *Legende vom Altvater Didymus*, einer deutschen Fassung der entsprechenden *Vitaspatrum*-Legende, verzeichnet ist.¹²⁷ Die Divergenz erklärt sich aus einer anderen Leseperspektive: Ich lese den Text nicht als separaten Text, sondern als Teil einer Textsammlung, die – so meine ich – einer übergeordneten Konzeption folgt. Dies wiederum macht es notwendig, mit bestimmten Vorannahmen und Lektürekonventionen zu brechen. So hat die Forschung durchaus richtig erkannt, dass die Sammelhandschrift mit einer Legende des Didymus beginnt. Hier konzentriert sich die Forschung allerdings auf den Protagonisten der Rahmenhandlung und übersieht dabei, dass sich die Erzählung – korrespondierend zu den anderen mitüberlieferten Viten ausschließlich weiblicher Heiliger – auch auf die Protagonistin der Binnenhandlung hin perspektivieren lässt. Nimmt man diese Perspektive ein, dann steht der Eingangstext nicht in erster Linie für eine Verherrlichung von Askese und es geht in dieser Textsammlung auch nicht um eine Abkehr von der Welt, wie Ulrich Ernst annimmt.¹²⁸ Vielmehr stellen die Heiligenlegenden, mit denen wir es auf den Blättern 1^r bis 89^r zu tun haben, allesamt Frauen in den Mittelpunkt und kontextualisieren die vermeintliche Didymus-Legende so, dass der Blick ganz klar auf die Protagonistin Maria von Ägypten gelenkt wird, eine der populärsten (Sünder-)Heiligen des Mittelalters.

An die Legende Marias von Ägypten schließt die Legende der Margareta von Antiochien in Form einer literarischen Bearbeitung

¹²⁷Vgl. den Eintrag im Findbuch des Stadtarchivs Konstanz zu Hs. A I 1 sowie die Beschreibung der Hs. A I 1 in Paul, Hartmann von Aue: Gregorius, S. XII und Ulrich Ernst: Der »Gregorius« Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum. (Ordo 7) Köln 2002, S. 236.

¹²⁸Ebd., S. 236.

durch Wetzels von Bernau an.¹²⁹ Der Erzählung ist ein Prolog vorangestellt, der christliche Tugenden sowie richtiges und falsches Verhalten thematisiert:

*eff mütte ze ganczer tugend ste
 der höre vnd merke defter me
 wa mā icht gütter dinge sage
 sehe dz er nit dar an ṽzage
 eran tūt daf beste wa er muge
 behüte sich vor valscher luge
 vor haffe vnd och vor nide
 vntrüw er och gar ṽmide
 hatz herhait vñ spot
 so miñet in vnser herre got
 vnd all die welt besunder.*

(Hs. A I 1, fol. 4^v)

Die Vorrede bestärkt die Leser darin, ihr Bestes zu versuchen, um tugendhaft zu sein. Durch die Verbindung von Heiligenlegende mit Motiven, die zum Repertoire der Tugend- und Verhaltenslehren gehören, wird den Lesern neben einer erbaulichen Lektüre der Margaretenlegende die Reflexion über das eigene Wohl- und Fehlverhalten nahegelegt. Untermauert wird diese Intention mit einem Hinweis auf die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies (Hs. A I 1, fol. 4^v), das als Paradebeispiel für sündhaftes Verhalten und göttliche Bestrafung gelten kann.

Diesem Negativexempel wird mit der Legende ein positives Exempel entgegengestellt: Margareta, das Sinnbild der standhaften Schönen, bekommt die Gefahren der Attraktivität zu spüren. Der heidnische König Olibrius fühlt sich von ihrer Grazie angezogen und zeigt großes Interesse an ihr. Seine Annäherungsversuche und

¹²⁹Transkriptionen der Konstanzer Margaretenlegende finden sich bei Gerrit Gysbertus van den Anel: Die Margaretenlegende in ihren mittelalterlichen Versionen. Eine vergleichende Studie. Groningen 1933, S. 121-162. — Friedrich Wilhelm: Das Margarethenleben Wetzels von Bernau. In: Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance 3 (1918), S. 340-343 (Auszug).

auch seinen Heiratsantrag weist die Christin allerdings ab. Gekränkt und gedemütigt rächt er sich fürchterlich. Olibrius lässt sie gefangen nehmen und foltern. Die Misshandlungen können ihr jedoch nichts anhaben; schließlich wird sie durch das Abschlagen des Kopfes hingerichtet.

Verhandelt wird in dem Text neben der Tugendhaftigkeit auch das Zustandekommen sündigen Verhaltens. In einer der Textpassagen tritt ein *belzabub* auf, der von Margareta gezwungen wird zu erzählen, wie er die Menschen zum Sündigen bringt: Er raube ihnen die Sinne, lasse sie Gottes Liebe vergessen und ihren *frigen mǖt*, so dass sie seinen Willen tun. Selbst im Traum entkomme ihm niemand und würde zur Sünde verführt (Hs. A I 1, fol. 8^v f.).

Außerdem erklärt sich Margareta in dieser Legendenfassung als die *maget here* zur Schutzpatronin für Gebärende (Hs. A I 1, fol. 11^r). Wenn diese in ihrer Angst um das ungeborene Kind durch sie den *herre hailand* anrufen, dann will sie für Hilfe sorgen:

*vñ hilff in welichē huse
 ef sy da mā geberē fülle ain kind
 wer dich durch mich denne an ruff geschwind
 d̄z denne d̄z kind nit werd krū
 ald lam ald blind noch ain stum
 stum vñ ane witz̄e
 vnd d̄z ef och nit der bof gaiſt befit̄ze*

(Hs. A I 1, fol. 11^v)

Durch Margaretas Fürsprache soll das Kind ohne körperliche oder geistige Behinderung auf die Welt kommen. Diese Textstelle ist, auch wenn es auf den ersten Blick so scheinen mag, kein unwichtiges Detail, sondern ein Indikator für eine mögliche Gebrauchssituation des Codex und damit auch ein Indikator für das Zielpublikum, denn es wird hier auf die reliquienartige Funktionalität des Buchs verwiesen. Die wohl prominenteste Belegstelle für einen ebensolchen Gebrauch findet sich innerhalb der deutschsprachigen Überlieferung in den *Driu liet von der maget* Priester Wernhers. Dort heißt es in einer Abschrift des 14. Jahrhunderts:

*hie schult ir wizzen vnder diu:
 swâ disiu buochel alliu driu
 [werdent behalten],
 diu maget wil des walten,
 daz dâ nehein kint
 werde krump noch blint
 [noch] niemer werde geborn
 daz êwiclîche sî verlorn,
 si welle ez selbe fristen
 zuo dem jungisten,
 so der lîp mit manigem sêre
 scheidet von der sêle.*

(Wesle, C: V. 3027 ff.)¹³⁰

Wer das Buch in Besitz hat, wird ein gesundes Kind zur Welt bringen – so der Volksglaube.¹³¹ Ausdrücklich werden im Anschluss daran alle *frumen wîben* (Wesle, C: V. 3051) dazu aufgefordert, den Marienertext abzuschreiben und zu verbreiten. Damit ist das Zielpublikum angesprochen: Nicht für ein männliches, nicht für ein klerikales oder monastisches Publikum war das Buch bestimmt. Der Text richtet sich an weltliche Frauen. Es spricht nichts dagegen, für den Konstanzer Codex dasselbe anzunehmen.

Vor diesem Hintergrund rückt im nächsten Text, im *Gregorius* Hartmanns von Aue, die weibliche Hauptfigur stärker in die Wahrnehmung des Lesepublikums. Erzählt wird dort die Geschichte einer jungen adligen Frau, die von ihrem Bruder geschwängert wird. Sie gibt daraufhin vor, auf eine Pilgerreise zu gehen, um ihr Kind fernab des Hofes unbemerkt zur Welt bringen zu können. Das Kind – Gregorius – setzt sie auf dem Meer aus. Es wird schließlich von Fischern gerettet und in einem Kloster großgezogen. Seine ungewisse Herkunft beschäftigt ihn als jungen Mann sehr und lässt

¹³⁰Carl Wesle, Hrsg.: *Priester Wernher: Maria. Bruchstücke und Umarbeitungen*. Zweite Auflage besorgt durch Hans Fromm. (ATB 26) Tübingen 1969.

¹³¹Nikolaus Henkel: *Religiöses Erzählen um 1200 im Kontext höfischer Literatur*. In: *Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter*. Internationales Symposium, Roscrea 1994. Hrsg. von Timothy R. Jackson, Nigel F. Palmer und Almut Suerbaum. Tübingen 1996, S. 1–21.

ihn nicht los. Gregorius entschließt sich, als Ritter durch die Lande zu ziehen, um seine Eltern zu finden. Bald hilft er einer von Belagerten bedrängten Landesherrin, die Feinde erfolgreich abzuwehren. Die beiden heiraten daraufhin, ohne sich zu diesem Zeitpunkt ihrer Verwandtschaft – die Landesherrin ist Gregorius' Mutter – bewusst zu sein. Als sie sich einige Zeit später als Mutter und Sohn erkennen, beschließen sie, Buße zu tun und ewig keusch zu leben. Gregorius wird am Ende Papst, seine Frau und Mutter lebt bei ihm in Rom und beide werden von ihrer Inzest-Schuld erlöst.

Die Legende soll den Lesern in vorbildhafter Weise aufzeigen, dass sie auch nach schwersten Vergehen auf Rettung hoffen dürfen – immer vorausgesetzt, sie bereuen ihr Tun und üben aufrichtige Buße. Damit wird der Kreis zum Prolog geschlossen, der der Haupt-handlung explizit ein Nachdenken über die Sünden der Jugendzeit vorangehen lässt und über das Risiko aufklärt, Reue und Buße zu lange aufzuschieben, da ein unerwarteter Tod die verbleibende Lebenszeit knapp werden lassen kann (Hs. A I 1, fol. 12^v).

In den Prolog sind zudem eine Zwei-Wege-Allegorie und das Samaritergleichnis integriert. Allegorie und Gleichnis dienen der Veranschaulichung, sollen für die Notwendigkeit von Reue sensibilisieren und die Wirksamkeit der Buße demonstrieren. Prolog und Epilog sorgen für eine kräftige religiöse Einfärbung von Hartmanns Roman, indem sie rezeptionslenkend dessen exemplarische Momente stark hervortreten lassen und damit auch Anschlussmöglichkeiten an die vorangehenden Heiligenviten bieten.

An den *Gregorius* schließt sich als weiterer Text ein Marienleben an, das in der Konstanzer Handschrift in einer unikalen Fassung überliefert ist.¹³² Im Wesentlichen basiert der Text auf dem Pseudo-Matthäus-Evangelium: von Marias Eltern Joachim und Anna wird erzählt, von der Geburt Marias, wie sie heranwächst und als Tempeljungfrau Dienst tut, wie sie mit Josef verlobt wird, mit ihm nach Betlehem aufbricht, dort Jesus zur Welt bringt, wie die beiden von den Heiligen drei Königen aufgesucht werden, nach Ägypten flüchten und später, als der Tod des Herodes bekannt wird, wieder nach

¹³²Gärtner, Marienleben der Konstanzer Hs. A I 1, Sp. 15.

Nazareth zurückkehren.¹³³ Ausführlich wird dabei geschildert, wie die Dorfbewohner von der Schwangerschaft der noch minderjährigen, unverheirateten Maria erfahren und Josef daraufhin anklagen:

*hetest du din boffhait nit mit ir getribē
fy wäre noch maget belibē*

(Hs. A I 1, fol. 56^f)

Nachdem Josef hier zunächst beschuldigt wird, Maria geschwängert zu haben, muss auch sie sich erklären. Die Dorfgemeinschaft ist argwöhnisch und hält daran fest, dass Maria das Kind *müft von ainē mā han* (Hs. A I 1, fol. 56^v). Durch ein Gottesurteil – beide bestehen sie die Wasserprobe – klärt sich der Sachverhalt aber auf. Zur Bekräftigung ruft Maria Gott als Zeugen:

*Ich wil gott ze gezeuge han
dʒ ich nie gewā kainē mā
Vnd also an difē tag komē bin
da mich nie berürt kain böf~ fin*

(Hs. A I 1, fol. 56^v)

Als Maria nochmals ihre Jungfräulichkeit beteuert, wird dies schließlich von der Gemeinde akzeptiert. Das Verhör von Josef und Maria durch die Dorfgemeinschaft tritt in dem Text hervor, weil diese Szene als Dialog gestaltet ist und deshalb eine besonders eindringliche, lebensnahe und anschauliche Wirkung erzielt.

Es ist also festzustellen, dass damit in dem unikalen Konstanzer Marienleben ausdrücklich Szenen betont werden, die um Fragen der Heiratsfähigkeit von Mädchen und um Schwangerschaft kreisen, die von böartigen Reaktionen einer wachsamem, misstrauischen Umgebung auf eine nichteheliche Schwangerschaft und von drohenden gesellschaftlichen Sanktionen handeln.

Dem Marienleben folgt in der Textsammlung die *Sibyllen Weissagung*. Die Erzählung konzentriert sich im Wesentlichen auf die

¹³³Ebd., Sp. 16.

Prophezeiung der Geburt Jesu, sein Leben und Wirken sowie seinen Tod am Kreuz. Bestandteil der Prophezeiung ist neben einer historiographischen Auflistung von Herrschernamen aber auch der End-Christ-Stoff¹³⁴ und damit die Schilderung des Weltendes und des Jüngsten Gerichts. Die Ambivalenz des Textes wird durch die Einbettung in die Textsammlung reduziert. Da sich die *Sibyllen Weissagung* in der Konstanzer Handschrift in eine belehrend-moralisierende Textumgebung einreicht, hat die Prophezeiung – insbesondere die Nennung der Herrschernamen – hier keinerlei Propagandafunktion, sondern soll, wie Bernhard Schnell schreibt,

dem Leser bzw. Hörer das bevorstehende Ende der Welt und das Jüngste Gericht ins Bewußtsein [...] rufen und ihn damit auffordern sein Leben zu ändern, Buße zu tun und ein gottgefälliges Leben zu führen.¹³⁵

Mit dem Text sollen die Rezipienten zum Nachdenken über den eigenen Lebenswandel, die eigenen Einstellungen und Verhaltensweisen angeregt werden, um Leser so gegebenenfalls zu einer Umkehr zu motivieren.¹³⁶

Die Ausführungen zur Ankunft des Anti-Christ konkretisieren hier das allgemeine Thema ›Lebenswandel‹, indem die Problematik nicht legitimer Schwangerschaften erneut auffällig betont wird:

*wa... end crist in der zitt wird empfangē in der mütt̃ so vert
der tiefel mit gewalt in sī Also wirt sī def endes crist schwang̃
in ir vnd wā dañ die zitt ende hatt da sich die zitt d̃ vierzig*

¹³⁴Horst D. Rauh: Das Bild vom Antichrist im Mittelalter. Von Tychonius zum Deutschen Symbolismus. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N.F. 9) Münster 1979, S. 3 f: »Bereits zu Augustins Zeit war die korrekte Herleitung des Begriffs [*αντι-χριστος* (anti-khristos)] und damit seine eigentliche Bedeutung als ›Gegen-, Widerchrist‹ durch die populäre Etymologie ›ante Christum‹ verdrängt worden. Das Mittelhochdeutsche schließlich machte aus dem ›Antichrist‹ den ›Endchrist‹.«

¹³⁵Bernhard Schnell: Sibyllen Weissagungen (deutsch). In: ²VL 8, Sp. 1140–1148, Sp. 1141.

¹³⁶Ebd., Sp. 1147.

*wochē ergatt Vñ si den tiefel geberē sol so wirt si groff vñ
schwartz als ain kol Vñ zespringet ze stukē als ain glas (...)*

*nd als er deñ geborē wirt so nemēt in die tiefel ze hand in
ir pflicht vñ lerēt in boffhait manigfalt bis dz er wāre driffig
jar alt wie er die welt fülle ṽkerē (...) Vñ bringen die welt ze
ungelobē gar*

(Hs. A I 1, fol. 74^v f.)

Gemäß der Weissagung der Sibylle wird der Anti-Christ demnach durch eine teuflische Vergewaltigung empfangen werden. Bei der Geburt wird dessen Mutter schließlich groß und schwarz wie Kohle werden und wie Glas zerspringen. Das Neugeborene wird von den Teufeln in ihre Obhut genommen, die ihn viel Böses lehren werden bis zu dessen dreißigstem Lebensjahr. Von da an soll er die Welt verkehren und den Unglauben bringen. Das Kommen des Anti-Christ wird also als eine Kontrafaktur des Leben Jesu geschildert.

An die Prophezeiung knüpft schließlich *Der Spiegel* an. Das *schoen güt gedicht von unfer frowen klag* (Hs. A I 1, fol. 77^v) ist ein Genremix aus Marienklage und Verhaltenslehre. Die Schönheit junger Frauen, um die es bereits in der Margaretenlegende ging, spielt auch hier noch einmal eine Rolle: Es wird auf die Vergänglichkeit der weiblichen Schönheit hingewiesen und auf den beständigen Nutzen innerer Werte. Die Marienklage *Der Spiegel* beziehungsweise die sogenannte Fassung II des Textes *Unser vrouwen klage* – wie der Text von der Forschung ebenfalls betitelt wird – zählt neben der *Bordesholmer Marienklage* und der *Wolfenbütteler Marienklage* sicher zu einem der wichtigsten deutschsprachigen Vertreter dieses Texttyps.¹³⁷ An dieser Stelle soll der Prolog näher betrachtet werden, da dieser zahlreiche interessante Informationen bereithält, die Rückschlüsse auf das Zielpublikum, Lektüregepflogenheiten sowie auf den Verwendungszusammenhang zulassen. Im Prolog berichtet ein Ich-Erzähler, der sich selbst als einen *lieben kneht* (Hs. A I 1, fol. 78^r) bezeichnet, wie er eine lateinische Marienklage ins Deutsche überträgt. Dieser Quellenberufung folgt eine Anweisung

¹³⁷Hans-Joachim Ziegeler: *Unser vrouwen klage*. In: ²VL 10, Sp. 90–96, Sp. 90 ff.

zur Lektüre. Der Text soll der Seele ein Spiegel sein und recht oft zur Hand genommen werden, um Gottes Zugeneigtheit darin zu erkennen:

*und land diff klain büchelin
iuw sele spiegel fin
ef sol der spiegl fin genāt
ir sond ef dik nemē ze hand
fo mügēt ir gottes miñe
er kennē wol dar iñe*

(Hs. A I 1, fol. 78^v)

In *Der Spiegel* finden sich vereinzelte lateinische Einsprengsel, wie das Bibelzitat Ct 3,11.¹³⁸ Dies könnte ein wichtiger Hinweis auf den Rezipientenkreis sein:

*er sprichet in latin Egredimini filiae syon et videte regem
salomonē in dyademate q̄ coronavit eū mat̄ sua*

(Hs. A I 1, fol. 78^r)

Schnell wird aber erkennbar, dass für das Verstehen des Textes keine Lateinkenntnis – also keine klerikale Ausbildung – notwendig ist, denn die Passage wird einige Verse später auf deutsch wiederholt:

*da von ir thohterñ vō syon Sehend den kung salomon Gand
vff her egredimini Vnd sehend wie schön der kung si*

(Hs. A I 1, fol. 78^v)

Die Lateinkundigkeit wird zwar nur simuliert, trotzdem wird der volkssprachige Text dadurch in die Nähe klerikaler Bildung gerückt und er zeugt nicht zuletzt gerade deswegen vom Bemühen um Autorität. Noch ein weiteres Detail ist wichtig: Die Leserschaft wird in diesem Text häufig direkt als *kinde* (Hs. A I 1, fol. 78^{r/v}) oder auch als *raine frowen* (Hs. A I 1, fol. 78^v) angesprochen. Der

¹³⁸Ziegeler, *Unser vrouwen klage*, Sp. 95.

Befund fügt sich damit in das Bild, das auch die vorhergehenden Texte vom Zielpublikum zeichneten: Adressiert sind junge Frauen.

Zu Beginn des Textes wird in belehrendem Ton darauf hingewiesen, dass diejenigen, die *diȝ büechelin lesent oder hoerent lesen*, nur dann mit der Freundlichkeit und Nachsichtigkeit Marias rechnen können, wenn sie das Buch *lifet oder hoeret mit zuht* – also mit Anstand (Hs. A I 1, fol. 77^v). Diese erzieherische Attitüde, wie sie hier vorzufinden ist, wird später nochmals aufgegriffen, wenn konkrete Instruktionen zum richtigen Verhalten gegeben werden:

*Mitt rainer vñ mit gütter zucht
dar an lit der sele frucht
ze maffe lachen vñ wainē
vil tantzē fliehē vñ der welte spil
lützel redē dȝ ist gūtt
die ogen twingē vñ den mütt
Güter gebärde bif beraitt
Vnd miñe alle kiuschhait
alsam ain tub ainfaltig sin
Mitt maffe trinken starken win
wachē lange betten gern
so wirt der mēsch ain lucern
Ob er icht hatt beschaidenhait
diu all̄ tugendē krone trait
Miñen vñ minnēt gott
Mit fliff behalten sin gebott
ain fridliches hertze han
vñ lassē allē argen wan
Hie bi sol sin demütikait
die ist gūtt mit gedultekait*

(Hs. A I 1, fol. 78^v)

Aufgelistet sind Anweisungen zum angemessenen Ausdruck des Gefühlslebens und zum Auftreten, Anweisungen zu vergnüglichen Beschäftigungen, zum Alkoholgenuss, zu moralischen und religiösen Verpflichtungen sowie zum annehmliehen Umgang mit den

Mitmenschen. Diese Vorgaben sollen eine alltagspraktische Orientierung ermöglichen. Ergänzt werden die Verhaltensanweisungen noch mit einem Vanitas-Motiv, das die Vergänglichkeit körperlicher Schönheit und Vitalität anhand einer verblühenden Rose darstellt: *der iez alf ain rose rott schon blüget der ist morē tod vnd wirt der würme spise* (Hs. A I 1, fol. 79^r).

Während die Tugendlehre den Einstieg bildet, ist der Hauptteil von *Der Spiegel* ganz der Marienklage vorbehalten: Dort bittet der Ich-Erzähler Maria darum, zu berichten, wie sie bei dem Kreuzestod Jesu litt. Maria kommt dieser Bitte nach und schildert ebenfalls die Passion Christi und den schmerzhaften Verlust ihres Kindes. Den Abschluss bildet die Anrufung Marias als Fürsprecherin. Sie soll den Ich-Erzähler vor dem Teufel und vor großer Schande bewahren und so das Seelenheil sichern (Hs. A I 1, fol. 85^v).

In der Textsammlung folgen die *zehen gebott* (Hs. A I 1, fol. 85^v). Dass im Kontext von Tugendlehren auch die Zehn Gebote nicht fehlen, ist nur konsequent, wurde das fleißige Einhalten der Gebote doch bereits ausdrücklich angemahnt. Sie erinnern die Leser an das eigene moralische Unvermögen und halten sie zu christlichem Handeln an. In die Form eines Reimpaargedichts gebracht und mit lehrhaft-instruktivem Vokabular wie *merkend oder wifend* (Hs. A I 1, fol. 85^v) versehen, wird der erzieherische Charakter der Sammlungskonzeption einmal mehr betont.

Der letzte Text ist die grausam-drastische Erzählung über den Versuch einer ausgesprochen schönen und willensstarken jungen Frau, sich mit ihren christlichen Überzeugungen den heidnischen Anschauungen ihres Vaters zu widersetzen. Barbara, die sich zum christlichen Glauben bekennt, wird deswegen von ihrem darüber erbosten Vater in einen Turm mit zwei Fenstern gesperrt. Nachdem sie als Zeichen der göttlichen Dreifaltigkeit ein drittes Fenster einbauen lässt, versucht ihr Vater, sie mit seinem Schwert zu erstechen. Zunächst kann sie sich in Sicherheit bringen, als sich in einem Berg ein Spalt auftut. Doch der Schutz ist nicht von Dauer. Der sich in seiner Macht gekränkt fühlende Vater lässt sie schon bald schwer misshandeln und ihr die Brüste abschneiden. Die Legende, deren eindringliche Motive Assoziationen an sexuellen Missbrauch evozieren, endet mit dem Tod Barbaras, die schließlich an ihren

schweren Verletzungen stirbt. Auch der Vater, ihr Widersacher, findet daraufhin den Tod:

*vnd al̄ er nach dē berg gāt mit dem volk da hatt sich beschen
war ain dikken wolk Vnd bracht sinn schwebel vñ regen Vnd
v̄brant iñ d̄ man fand flaisch noch gebain enweder Also
ward er gar v̄lorē*

(Hs. A I 1, fol. 89^r)

In einem höllenartig beschriebenen Szenario aus Feuer und Schwefel ereilt den Vater die göttliche Strafe. Barbara hingegen – so die Aussage – gelangt wegen ihres standhaften Festhaltens an ihren christlichen Überzeugungen in das Himmelreich. Mit der Barbaralegende endet die Textsammlung.

4.1.3 Profil der Textsammlung (fol. 1^r bis 89^r)

Eine Zusammenschau der Texte, die sich im ersten Teil der Konstanzer Handschrift auf den Blättern 1^r bis 89^r befinden, ergibt nun ein Profil, bei dem zunächst zwei Faktoren prägend sind: die Heiligenlegenden (Maria von Ägypten, die Margaretenlegende, die Gregoriuslegende, das Marienleben sowie die Barbaralegende) und die moraldidaktische Literatur (*Sibyllen Weissagung*, *Der Spiegel* und die Zehn Gebote).

Die Form und der Inhalt der in diesem Codex gesammelten Heiligenlegenden deutet darauf hin, dass die Sammelhandschrift auf den Bereich der Laienfrömmigkeit zugeschnitten wurde.¹³⁹ Dass

¹³⁹ Texte dieser Art zielen aber nicht nur auf die Religionspraxis ab oder dienen als Verhaltenslehre, sie sind auch religiöses Bildungsgut und unterhaltende Lektüre. Legendare wie das »Passional«, das »Märterbuch« oder besonders »Der Heiligen Leben« waren im 15. Jahrhundert auch in Bürgerhaushalten bereits weit verbreitet und galten als typische Laienliteratur. Vgl. Werner Williams-Krapp: Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie im späten Mittelalter. In: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981. Hrsg. von Ludger Grenzmann und Karl Stackmann. (Germanistische Symposien Berichtsbände 5) Stuttgart 1984, S. 697–709, bes. S. 697.

sich die Textsammlung nicht an ein monastisches, sondern ein weltliches Publikum richtet, wird insbesondere bei der Lektüre der Margaretenlegende deutlich. Margareta erklärt sich dort zur Schutzpatronin der Gebärenden und verspricht, Neugeborene vor Geburtsschäden zu bewahren. Texte mit derartigen Passagen zur geburtlichen Hilfe dürften für einen Gebrauch des Buches in einem weltlichen Haushalt bzw. weltlichen Umgebung sprechen.

Zudem setzt das Anspruchsniveau der Legenden kein klerikales Vorwissen voraus. Bei der Vermittlung der Inhalte wird nicht auf theologische Argumentation gesetzt, sondern auf Narrativität und auf Affekte. Die vereinzelt auftauchenden lateinischen Versatzstücke in *Der Spiegel* sind kein Indiz für ein lateinkundiges Lesepublikum, da die Passagen jeweils wenig später auf Deutsch wiederholt werden. Latinität wird hier vielmehr inszeniert und dient dazu, die religiöse Autorität des Textes aufzuwerten.

Die Schutzpatrone, die in der Konstanzer Textsammlung auftreten, sind ausschließlich Schutzpatroninnen mit einem gemeinsamen, auf Mädchen und Frauen abzielenden Wirkungskreis. Maria von Ägypten ist die Patronin der Büsserinnen, Margareta die Patronin für Ammen, Jungfrauen, Gebärende sowie Frauen mit Kinderwunsch und auch Barbara gilt als Schutzpatronin für Mädchen.¹⁴⁰ Auffällig ist außerdem, dass mit der Heiligen Maria von Ägypten, der Heiligen Margareta und der Heiligen Barbara ausschließlich sehr populäre frühchristliche Heilige vertreten sind und keine Heilige aus dem 13. oder 14. Jahrhundert und auch keine für Konstanz oder die Region Oberrhein spezifischen Fürsprecherinnen. Diese Auswahl spricht dafür, dass ein allgemeingültiger Charakter der Sammlung angestrebt wurde. Die Heiligenlegenden, wie sie in der Konstanzer Sammelhandschrift angeordnet sind, entsprechen in ihrer Abfolge den Heiligenfesten im Verlauf des Kirchenjahres (1. April Heilige Maria von Ägypten, 20. Juli Heilige Margareta, 4. Dezember Heilige Barbara). Durch die Übernahme dieses Ordnungsprinzips, das für Legendensammlungen kennzeichnend ist, wird der erbauliche Aspekt dieser Textsammlung unterstrichen.

¹⁴⁰Vgl. die jeweiligen Einträge in: Otto Wimmer und Hartmann Melzer: Lexikon der Namen und Heiligen. 5., überarbeitete Auflage. Innsbruck und Wien 1988.

Eine Ausnahme stellt jedoch die Gregoriuslegende dar. Sie fällt aus dieser Ordnung heraus, da das Fest des Heiligen Gregor, mit dem der Gregorius der Legende gemeinhin identifiziert wird, am 12. März begangen wird.

In den Texten werden die Schutzpatroninnen und auch Maria überwiegend als junge, heranwachsende Frauen dargestellt. Damit bietet die Lektüre insbesondere jungen, heranwachsenden Frauen ein hohes Identifikationspotential. Auch die Handlungen der Legenden weisen einen starken Bezug zu Frauen jugendlichen Alters auf. Neben den Themen ›Sünden‹, ›Buße‹, ›richtiges‹ und ›falsches Verhalten‹, die sich durch die Textsammlung ziehen, gibt es einen Subtext, der von der Jugendzeit, von Sexualität, weiblichen Reizen und den damit verbundenen Risiken für die soziale Integrität von Frauen erzählt. Indem Themen wie Prostitution, jungmädchenhafte Schönheit, Vergewaltigung und ungewollte Schwangerschaft zur Sprache gebracht werden, können die Rezipientinnen für eben diese Gefahren sensibilisiert und durch dieses Wissen gewappnet werden.

Kombiniert werden die Legenden mit Moraldidaxe. Dazu zähle ich die *Sibyllen Weissagung*, *Der Spiegel* und auch das Reimpaargedicht von den Zehn Geboten. Die *Sibyllen Weissagung* mit der Schilderung des Weltuntergangs und des Weltgerichts dient dazu, das Ende der Welt und das Jüngste Gericht ins Bewusstsein zu rufen. Damit wird das Publikum aufgefordert, die eigene Lebensweise zu hinterfragen, Buße zu tun und ein gottgefälliges Leben zu führen. *Der Spiegel* als Verhaltens- und Tugendlehre sowie die Zehn Gebote liefern dazu praktische Handlungsanweisungen. Ergänzend zur Moraldidaxe dienen die Legenden als Exempel und geben die Orientierung vor, wie beflissen die christlichen Vorstellungen von Moral und Frömmigkeit angestrebt werden sollen. Die Inhalte und Intentionen sind unmittelbar verständlich: Rezipienten sollen das idealtypische Vorbild mit dem eigenen Verhalten und der eigenen moralischen Einstellung abgleichen. Auf diese Weise wird die eigene Frömmigkeit hinterfragt. Die Rezipientinnen können sich so (wieder) disziplinieren, die eigene Glaubensstärke und die eigenen Tugenden (erneut) festigen. Ein solch gläubiges, frommes und tugendhaftes Leben wird sie schließlich zur Erlösung führen – so das

Heilsversprechen.

Die ausgewählten Texte vermögen es, Mädchen mit den ihnen drohenden Gefahren, wie dem Verlust der Jungfräulichkeit außerhalb der Ehe und der sozialen Stigmatisierung nichtehelicher Kinder, vertraut zu machen und sie moralisch zu unterweisen. Eine wichtige Rolle spielt dabei das Identifikationspotential der literarischen Figuren, die den anvisierten Rezipienten je nachdem als ein Negativ- oder Positivexempel zu dienen haben. Inhaltlich bestimmen dabei der Bereich der ›Sexualität‹ und die Frage des Schuldigwerdens den Moraldiskurs. Das zu vermittelnde Wissen folgt hier der christlichen Heilslehre, deren zentrale Gedanken ›Reue‹, ›Buße‹ und ›Umkehr‹ sind und die als Voraussetzung für die göttliche Gnade gilt. Als Modus der Vermittlung dieses Wissens greift das Prinzip der ›imitatio‹, sofern richtiges Verhalten geschildert wird, und das Prinzip der Abschreckung, wenn die negativen Folgen von sexuellen Übergriffen oder sexuellen Fehlritten geschildert werden.

Eine Konzeption des ersten Teils der Konstanzer Sammelhandschrift zeichnet sich damit deutlich ab: Die Textsammlung kann als eine Art »Erziehungsbuch« mit ausgeprägten erbaulichen Zügen beschrieben werden, das der Sexualerziehung dient. Es richtet sich gezielt an (eine) junge laikale Frau(en) als Leserin(nen) der 1420er Jahre aus der Konstanzer Bürgerschaft und entstand wahrscheinlich im städtischen Raum. Ulrich Ernsts Vermutung, die Konstanzer Handschrift A I 1 sei einem monastischen Milieu zuzuschreiben und »möglicherweise im Kloster Reichenau entstanden«¹⁴¹, ist insoweit zu korrigieren. Volker Mertens' Befund, wonach die Textsammlung eine »geistlich-unterhaltende Funktion«¹⁴² hat, konnte durch die Untersuchung präzisiert und um den Aspekt einer deutlichen erzieherischen Intention und um die Bestimmung eines weiblichen Adressatenkreises erweitert werden.

¹⁴¹Ernst, Der »Gregorius« Hartmanns von Aue, S. 233. Vgl. ebd. auch S. 251. Argumente für die Zuschreibung an einen monastischen Entstehungsraum bzw. für die konkrete Zuschreibung an das Kloster Reichenau werden von Ulrich Ernst nicht genannt.

¹⁴²Volker Mertens, Hrsg.: Hartmann von Aue. Gregorius. Der Arme Heinrich. Iwein. (Bibliothek des Mittelalters 6) Frankfurt am Main 2004, S. 795.

Die Strategie der religiösen und moralischen Unterweisung, die im Verlauf der Analyse sichtbar gemacht wurde, funktioniert dann auf wirksame Art und Weise, wenn die Textsammlung als Ganze rezipiert wird und auf diese Weise der Subtext bemerkt wird. Durch das Lesen großer Text- und Bedeutungseinheiten kann das komplexe Zusammenspiel der einzelnen Texte erfasst und können die daraus resultierenden Erkenntniseffekte wahrgenommen werden. Doch selbst wenn die konzeptionelle Ausrichtung der Textsammlung nicht von konkreten Leserinnen erkannt wird, genügt die Auswahl der Texte, um bestimmte Themen und Handlungsanweisungen deutlich in den Vordergrund zu rücken.

4.2 Die Bodmeriana-Handschrift

Bevor die Papierhandschrift aus der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts in die Bodmeriana gelangte, wo sie heute aufbewahrt wird, befand sie sich in der erzbischöflichen Diözesanbibliothek von Erlau/Eger in Ungarn. Dorthin kam sie, nachdem sie auf einer Wiener Auktion 1783 aus der Sammlung des Fürsten Auersperg erworben werden konnte.¹⁴³ Erhellendes zur Provenienz enthält außerdem eine Widmung, die aus dem späten 14. oder frühen 15. Jahrhundert stammt¹⁴⁴, und die sich auf dem letzten Blatt der Sammelhandschrift befindet. Sie lautet:

Meinem liebenn gefellenn h̄n Jakoben d̄ schilbâczlinn fun

(Cod. Bodmer. 62, fol. 51^v)

Hier ist offenbar die Schenkung des Buches an einen »lieben Freund« dokumentiert, die auf die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts datiert wird.¹⁴⁵ Welche Informationen sich zum Gebrauchsmilieu und zum Entstehungsraum des Bodmeriana-Codex aus der

¹⁴³Fondation Martin Bodmer, Hrsg.: Deutsche Handschriften des Mittelalters in der Bodmeriana. Katalog bearbeitet von René Wenzel. Cologny-Genève 1994, S. 70.

¹⁴⁴Ebd., S. 70.

¹⁴⁵Ebd., S. 70.

Anrede »Herr« sowie aus dem Namenszusatz »der Schilbäckslin Sohn« ableiten lassen könnten, ist noch nicht untersucht worden.

Überliefert werden in dieser Sammelhandschrift moraldidaktische und religiöse Texte sowie legendarische Dichtung: *Der Seele Kranz*, der Psalm 51 in Reimpaarversen, ein Glossengedicht auf das Ave Maria, Gebete in Reimpaarversen, der *Gregorius* Hartmanns von Aue und ein Marienleich, der Frauenlob zugeschriebenen wird. Nachgetragen wurden Auszüge aus Meister Albrants »Roßarzneibuch«, ein lateinischer Reitersegen sowie die erwähnte Widmung.

Cologne-Genf, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodmer. 62, 2. Hälfte 14. Jh.¹⁴⁶

- 1^r - 3^r *Der Seele Kranz* (= *Himmelstraße II*)
 3^v - 5^r Psalm 51 (Vulgata 50) in Reimpaarversen
 5^r - 7^r Glossengedicht auf das Ave Maria
 7^r - 7^v Reimpaargebete
 7^v - 44^v Hartmann von Aue: *Gregorius*
 (V. 480-1417 fehlen wegen Blattverlust)
 45^r - 48^r Frauenlob: Marienleich
 (Textanfang fehlt wegen Blattverlust)

Nachträge:

- 49^r - 51^r Meister Albrant: Roßarzneibuch (Auszug)
 51^r Signa bonorum equorum (Reitersegen)
 51^v Widmung

Neben dem *Gregorius* Hartmanns von Aue, der die Sammelhandschrift dominiert, sind zahlreiche religiöse Kleintexte enthalten, wie sie für die Laienfrömmigkeit und insbesondere für die Marienfrömmigkeit des 14. Jahrhunderts typisch sind.

¹⁴⁶Paul, Hartmann von Aue: *Gregorius*, S. X f. Bodmer, Deutsche Handschriften des Mittelalters in der Bodmeriana, S. 70. — Cologne-Genève, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodmer. 62. 25. Jan. 2010. URL: <http://www.e-codices.unifr.ch/de/description/cb/0062>. — Handschriftencensus: Cologne-Genève, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodmer. 62. 25. Sep. 2010. URL: <http://www.handschriftencensus.de/4651>.

Die Sammelhandschrift der Größe 21,1 x 15,1 cm ist in einem ostoberdeutschen Dialekt geschrieben. Die Texte sind einspaltig angelegt, die Verse sind abgesetzt und die Abschnittsanfänge sind jeweils mit roten Initialen markiert. Bis Blatt 44^v sind die Texte von einer Hand geschrieben – eventuell darüber hinaus.¹⁴⁷ Spätestens innerhalb des Marienleichs ist sicher ein Schreiberwechsel festzustellen.¹⁴⁸ Von weiteren Händen stammen die pferdekundlichen Nachträge und die Widmung.¹⁴⁹ Soweit erkennbar wurden die Texte über die Lagengrenzen hinweggeschrieben. Für Frauenlobs Marienleich ist dazu keine Aussage möglich, da der Textanfang wegen verloren gegangener Blätter fehlt.

4.2.1 Zu den Texten

Mit einer Tugendlehre setzt die Textsammlung ein:

*Swer sich da hin wil lazzen
auf die himel strazzen
der vindet pei dem wege stan
vil edel plümen wol getan
die im den wech beraitent
und in zû got laitent*

(Cod. Bodmer. 62, fol. 1^r)

heißt es zu Begin des Codex in einem Text, der in der Forschung wahlweise unter dem Titel *Der Seele Kranz* oder unter dem Titel *Himmelsstraße II* firmiert.¹⁵⁰ Beschrieben wird dort, welche Lebensweise zu Frömmigkeit und Erlösung führt. Um in das Himmelreich zu gelangen, müssen auf dem Weg dorthin zunächst Blumen zusammengetragen und zu einem Kranz gebunden werden. Diese Blumen heißen *cheufcher leip mit diemutichait, obedientia* und *chorfam, in-valtichait, gedult* und *parmherzichait, festigunge, mazen* und *raine*

¹⁴⁷Bodmer, Deutsche Handschriften des Mittelalters in der Bodmeriana, S. 70.

¹⁴⁸Ebd., S. 70.

¹⁴⁹Ebd., S. 70.

¹⁵⁰Werner Wegstein: Die Himmelstraße II. In: ²VL 4, Sp. 35.

andacht sowie *trewe* (Cod. Bodmer. 62, fol. 1^v ff.). Aber auch *fraw milte* und *fraw karitas* können helfen, um von den Engeln *in des himels palas* (Cod. Bodmer. 62, fol. 2^r und 3^r) eingelassen zu werden. Was bei heutigen Lesern den Eindruck einer bemühten Korrelation von Blumenmetaphorik und Tugenddiskurs hinterlässt, ist für Zeitgenossen ein floraler Kernbestandteil der Laienfrömmigkeit. Anweisungen zum richtigen Verhalten, die den Rezipienten dieser Tugendlehre mitgegeben werden, erstrecken sich auch auf den Umgang mit dem anderen Geschlecht: *mügen eui ze nahen do man beginnet fürba₃ gen* (Cod. Bodmer. 62, fol. 2^r). Die Aufforderung zu gehen, wenn sich Männer nähern, zeigt hier deutlich an, dass der Text ein weibliches Publikum anspricht, das vor unverbindlichen Beziehungen zu Männern gewarnt werden soll. Diese direkte Ansprache von Frauen im Eingangstext kann ein Indiz dafür sein, dass das gesamte Buch für eine Leserin oder für Leserinnen konzipiert wurde.

Nach der Tugendlehre folgt ein Psalm. Der Bußpsalm 51 (Vulgata 50), der hier ins Deutsche übertragen vorliegt, ist ein Lied des Sünders David. Er bittet darin um Vergebung seiner Schuld:

*Herre got erparme dich
mach deiner parmung vber mich
mach deiner parmunge rat
vertilge meine missetat*

(Cod. Bodmer. 62, fol. 3^v)

Um welche Schuld es sich handelt, erschließt sich nur mittelbar bei entsprechendem Bibelwissen. Es geht um einen Ehebruch und eine nicht gewollte Schwangerschaft. Der Psalmentext verweist auf das 2. Buch Samuel, wo von der verbotenen Beziehung Davids zur verheirateten Batseba erzählt wird (Sam 2, 11-12). Die gemeinsam verbrachte Liebesnacht hatte schließlich die Geburt eines Sohnes zur Folge. David verfasste den Text, der als Psalm 51 bekannt ist, nachdem der Prophet Nathan ihn wegen seiner Affäre mit Batseba zur Rede gestellt hatte. Bei Lesern des 14. Jahrhunderts können diese Bibelkenntnisse wohl als Kontextwissen vorausgesetzt werden.

An den Bußpsalm schließt sich ein versifizierter Kommentar des *Ave Maria* an, der bei Burghart Wachinger »Glossengedicht auf das *Ave Maria*« genannt wird.¹⁵¹ Nach den umfassenden Erläuterungen, die im Text zu dem Mariengebete gegeben werden, wird in den Schlussversen die Bekehrung der Sünder hervorgehoben: *Bitte deiner leibs gefeget's chint da3 er bechere die in sünden fint* (Cod. Bodmer. 62, fol. 7^v).

An den Kommentar schließen sich verschiedene Gebete in Versform an. In einem der Gebete wird um die Vergebung von Sünden für sich und nahestehende Menschen gebeten:

*vnd erparm dich got vil güter
über vater vnd vber müter
vnd vber alle die freunt mein
den ich gebetes mü33 schuldig sein*
(Cod. Bodmer. 62, fol. 7^v)

Dominiert wird die Textsammlung, die ansonsten aus religiösen Kleintexten besteht, vom *Gregorius*, der den meisten Raum einnimmt. Welche Lebensweise notwendig ist, um nach dem Tod Einlass in das Himmelreich zu bekommen, wird auch in Hartmanns Roman thematisiert. Die Überschrift macht das deutlich:

*D3 püch ist von dem lieben sant Gregorio
den got mit freuden 3v im 3öh*
(Cod. Bodmer. 62, fol. 7^v)

Angekündigt wird hier die Vita eines Heiligen. In dem Bodmeriana-Codex aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ist der *Gregorius* nun erstmals mit einem Prolog überliefert. Verglichen mit den späteren Prolog-Fassungen, die aus dem 15. Jahrhundert stammen und die in der Konstanzer sowie in der Berliner Handschrift überliefert sind, liegt hier eine Kurzform mit insgesamt 46 Versen vor. Ganz explizit werden in der Vorrede der *iungeste tach, missetat, suenden* und die Aussicht auf *da3 ewige leben* (Cod. Bodmer.

¹⁵¹Paul, Hartmann von Aue: *Gregorius*, S. X.

62, fol. 8^{r/v}) angesprochen. Am Ende dieses Kapitels werde ich noch ausführlich auf diese und die anderen Prologfassungen eingehen.

An die Gregoriuslegende wird ein formal äußerst anspruchsvoller Marienleich Frauenlobs¹⁵² angefügt, der hier ohne Melodie überliefert ist. Besungen wird genretypisch die Trinität: *mein vater vñ mein vridel der vil alte den ich in mir nach seiner luft zu dreinpfonen valte* (Cod. Bodmer. 62, fol. 45^r) und Christus als Gottes Sohn: *Die wachter meiner bürge zwar der taugen würden nie gewar wie got sein kint in mich gebar* (Cod. Bodmer. 62, fol. 46^r). Vornehmlich geht es aber um Maria als Gottesmutter:

*Ich pins aller frowen forme
abgenümen nach der innren seiner norme
(...)
Ich pins aller tûgent nature
vñ der materyen nachgepûre
(Cod. Bodmer. 62, fol. 46^v)*

Der Marienleich wird am Ende mit einem Zusatz erweitert, der allerdings nicht mehr von der Hand des Hauptschreibers stammt, der eine für das 14. Jahrhundert typische, schlichte gotische Buchschrift verwendete (Cod. Bodmer. 62, fol. 1^r-48^r).¹⁵³ Es handelt sich vielmehr um einen späteren Nachtrag in einer formlosen gotischen Kursive¹⁵⁴:

*alfuft min menschleich gotleich wart so gotleich menschleich
Da3 hat er getichen vreut euch alle (...) mein mit sam grana-
ten peiach dez trôstes brofim man haylsam ab euch streichen
mû3 fûft w̃det ir dez himels margarteten
(Cod. Bodmer. 62, fol. 48^r)*

¹⁵²Karl Stackmann und Karl Bertau, Hrsg.: Frauenlob. Leichs, Sangsprüche, Lieder. Bd. 1. Einleitungen, Texte. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse; Folge 3 119) Göttingen 1981, S. 92-96.

¹⁵³Bodmer, Deutsche Handschriften des Mittelalters in der Bodmeriana, S. 69.

¹⁵⁴Ebd., S. 69.

Um einmal als Perlen das Himmelreich zu zieren – so der Fingerzeig an das Publikum – empfiehlt sich eine muntere Lebenseinstellung, gegründet auf der Freude über Marias Gottgleichheit, die in diesem Text durch deren überreichen Granatschmuck Ausdruck findet. Von derselben späteren Hand wurden auch zahlreiche Korrekturen an der Abschrift des Marienleichts vorgenommen. Vermutlich hat dem zweiten Schreiber eine vollständigere und seiner Ansicht nach korrektere Abschrift des Textes vorgelegen, die ihm als Vorlage für seine Nachträge gedient hat.

Ebenfalls später und von einer dritten Hand hinzugeschrieben ist Meister Albrants »Roßarzneibuch« nebst einem lateinischen Reitersegen. Für diese Zusätze wurden die leer gebliebenen Seiten des letzten Quarternios genutzt. Das »Roßarzneibuch«, eine Sammlung von Anweisungen zur Pferdepflege samt medizinischen Rezepten, wurde laut dem Text von *chayfer friedreich smit und marstaller* (Cod. Bodmer. 62, fol. 49^r) verfasst – dem Marschall Kaiser Friedrichs II. Es handelt sich dabei um eine Rezeptsammlung, die bereits im 13. Jahrhundert entstand und die eine sehr große Verbreitung erfuhr.¹⁵⁵

4.2.2 Profil der Textsammlung

Die Textsammlung besteht aus Gebrauchstexten und literarisch anspruchsvollen Texten mit religiöser Prägung. Inhaltlich werden die Schwerpunkte darauf gelegt, die Voraussetzungen für das Erlangen des Himmelreichs zu beschreiben – wie in *Der Seele Kranz*, im Glossengedicht auf das Ave Maria und im Prolog des *Gregorius*. Ein weiteres Thema sind erotische Beziehungen zwischen Männern und Frauen. Dazu zähle ich den mahnenden Hinweis im Eingangstext, nicht auf Annäherungsversuche von Männern zu reagieren, die Schilderungen des zweifachen Inzests im *Gregorius*, aber auch die mittelbare Anspielung auf einen Ehebruch durch den Psalm 51. Der stark moraldidaktische und auch erbauliche Einschlag der Blumen-Tugend-Allegorie und der Reimpaargebete wird durch den *Gregorius* Hartmanns von Aue und durch Frauenlobs Marienleich

¹⁵⁵Ebd., S. 75.

nicht nur höfisch gefärbt, sondern hebt die Textsammlung auf ein hohes ästhetisches Niveau. Für einen einheitlichen stilistischen Eindruck sorgt die durchgängige Verwendung von Versdichtung. Die thematische Betonung von Tugendhaftigkeit und postmortalem Seelenheil, die sich durch die Texte zieht, stellt eine programmatische Formation her. Die Textsammlung endet, wie ihr Eingangstext beginnt, nämlich mit Ratschlägen, die den Zutritt zum Himmelreich sicherstellen. Dieser sehr »rund« scheinende Aufbau kommt allerdings erst durch eine nachträgliche Erweiterung des Marienleichs zustande, der von einem zweiten Schreiber stammt. Er hat nicht nur den Schluss ergänzt, sondern auch zahlreiche Korrekturen am Text vorgenommen. Für diese Arbeit muss er über ein entsprechendes philologisches Verständnis verfügt sowie Zugang zu einer entsprechenden Vorlage gehabt haben. Die Nachträge auf den Blättern 49^r bis 51^r zur Pferdeheilkunde und der Reitersegen gehören nicht zur eigentlichen Textsammlung, sondern entstanden später und stehen mit den vorausgehenden Texten lediglich in einem materiellen Zusammenhang, der schlichtweg auf das pragmatische Benutzen unbeschrieben gebliebener Blätter zurückzuführen ist.

4.3 Die Berliner Handschrift

Der im 19. Jahrhundert im Schloss Spiez am Thuner See wieder aufgefundene Codex stammt aus dem 15. Jahrhundert.¹⁵⁶ Die Sammelhandschrift, in der Forschung auch »Berner Handschrift« genannt, hat eine Größe von 21,2 x 14,8 cm und wurde mit Ausnahme der Nachträge von einer Hand in einem alemannischen Dialekt geschrieben. Der Codex hat einspaltig eingerichtete Seiten und Abschnittsanfänge, die durch Zeilenabstand und teilweise auch durch Spatien für Initialen besonders markiert werden.¹⁵⁷

Die Sammelhandschrift enthält den *Gregorius* Hartmanns von Aue, zwei geistliche Lieder des Mönchs von Salzburg – ein Eucharistielied und ein Marienlob, eine unikal überlieferte Marienklage,

¹⁵⁶Dittmann, Hartmanns Gregorius, S. 33.

¹⁵⁷Degering, Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek, S. 164. — Dittmann, Hartmanns Gregorius, S. 34 f.

den Psalm 51 in Form einer Prosaübertragung und diverse Gebete. Nachgetragen wurde ein Eucharistiegebet sowie ein weiteres Gebet und Rezepte gegen Harnsteine.

Berlin, Staatsbibl., Ms. germ. qu. 979 15. Jh.¹⁵⁸

- 1 - 194 Hartmann von Aue: *Gregorius*
- 195 - 207 Mönch von Salzburg: Zwei geistliche Lieder:
Eucharistie (G 37) und Marienlob (G 10)
- 208 - 215 *Berner Marienklage* (unikale Überlieferung)
- 216 Eucharistiegebet (Nachtrag)
- 217 - 219 Psalm 51 (Vulgata 50), Prosaübertragung
- 219 - 222 Gebete

Nachträge:

- 222 Gebet, Rezept gegen Harnsteine

Die Anlage und die Gestaltung des Layouts sind sehr regelmäßig. Dass die Abschrift von derselben Hand angefertigt wurde und die Texte über die Lagengrenzen hinweggeschrieben sind, spricht für eine konzeptionelle Planung des Codex. Kombiniert werden in dieser Sammelhandschrift – ganz ähnlich wie in der Bodmeriana-Handschrift aus dem 14. Jahrhundert – der *Gregorius* Hartmanns von Aue, Marienlob sowie Gebete. Außerdem enthält die Berliner Handschrift denselben Bußpsalm wie die Bodmeriana-Handschrift.

4.3.1 Zu den Texten

Im Berliner Codex beginnt die Textsammlung mit Hartmanns Legendenroman. Das Lesepublikum wird durch zwei rubrizierte Überschriften auf den Text vorbereitet. Die erste Überschrift befindet sich am Textanfang und kündigt den Prolog an:

¹⁵⁸Paul, Hartmann von Aue: *Gregorius*, S. XI f. — Handschriftencensus: Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. qu. 979. 8. Okt. 2010. URL: <http://www.handschriftencensus.de/4510>.

*Dis ist die vorred von dem bûch dez gûten herren sant Grego-
rien alz hie nach stât*

(Ms. germ. qu. 979, p. 1)

Im Anschluss an den Prolog leitet schließlich eine zweite Überschrift die Gregoriuslegende ein:

*Hie nach stât geschriben von dem leben sant gregorien
wie do ze ziten ain fröwe lebt die wa3 sin müter sin baz vnd
öch sin wip*

(Ms. germ. qu. 979, p. 8)

Beide Überschriften machen von Anfang an deutlich, dass es in diesem Text nicht nur um die Lebensgeschichte des – hier als heilig apostrophierten – Gregorius gehen wird. Dem Schicksal seiner Mutter-Tante-Gattin wird ein gewichtiger Platz eingeräumt, womit das Leser- und Hörerinteresse auf die unerhörte Lebensgeschichte einer Frau gelenkt wird, die Mutter, Tante und Ehefrau in einer Person war.

Der *Gregorius* bezeugt in dieser späten Realisierung des 15. Jahrhunderts den Prolog in der umfangreichen Fassung, wie sie auch im Konstanzer *Gregorius* zu finden ist. Dem Epilog ist im Berliner *Gregorius* außerdem ein Abschlussgebet hinzugefügt:

*Got müßf vñs allez vbel benen
ain gût volkomen end
Maria vñs jren segen send
·Amen·*

(Ms. germ. qu. 979, p. 194)

Mit dieser mariologischen Erweiterung wird Hartmanns Text eine Anbindung an die anderen Marientexte der Sammelhandschrift verschafft – an das Marienlob des Mönchs von Salzburg und an die Marienklage. Das Gebet wiederholt aber auch den strukturellen Aufbau der Überschrift. Während dort zuerst der Heilige Gregorius genannt wird, dann seine Mutter-Tante-Ehefrau, wird beim

Gebet zunächst Gott aufgerufen, dann Maria. Auch das Gebet bildet damit wieder eine Geschlechterdualität ab. Dieses Mariengebete, ein unikaler Zusatz innerhalb der Gregorius-Überlieferung, bindet Hartmanns Roman an einen verbürgten religiösen Kontext und regt damit eine erbauliche Rezeption an.

An den *Gregorius* schließen sich zwei Lieder aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts an, die dem Mönch von Salzburg zugeschrieben werden: ein Eucharistiegebet und ein Marienlob.¹⁵⁹ Es handelt sich um Streuüberlieferung aus dessen Liedkorpus, wie sie in nahezu hundert anderen Handschriften auch zu finden ist.¹⁶⁰ Die Texte sind hier ohne Notation überliefert. Eucharistiegebete, in deren Zentrum die beiden obligatorischen Elemente *brot* und *win* (Ms. germ. qu. 979, p. 195) stehen, gehören in den liturgischen Kontext der Abendmahlfeier und beschreiben die Wandlung:

*Da3 got sin flaich in brot v̄ phlicht
der win wird zû plût gericht
mit wandlung der naturen*

(Ms. germ. qu. 979, p. 198)

Eine liturgische Verwendung dieser Bearbeitung ist auszuschließen.¹⁶¹ Der Hintergrund für das Übertragen von Eucharistiegebeten in die Volkssprache ist vielmehr das ab dem 14. Jahrhundert aufkommende Bedürfnis der Gläubigen, die lateinischen Messriten verstehend nachzuempfinden. Deshalb entstanden zahlreiche Begleitgebete von großem Variantenreichtum, die die Kirchgänger üblicherweise während der Messe aus ihren privaten Büchern mitlesen konnten.¹⁶² Diese Praxis kann auch den späteren Nach-

¹⁵⁹Lied G 37 und Lied G10 in: Franz Viktor Spechtler, Hrsg.: Der Mönch von Salzburg. Die Texte aller geistlichen und weltlichen Lieder. Studienausgabe. (GAG 767) Göttingen 2012.

¹⁶⁰Burghart Wachinger: Mönch von Salzburg. In: ²VL 6, Sp. 658–670, Sp. 661.

¹⁶¹Ebd., Sp. 665.

¹⁶²Arnold Angenendt und Karin Meiners: Erscheinungsformen spätmittelalterlicher Religiosität. In: *Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter.* (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 83) Wolfenbüttel 2004, S. 25–35, S. 31.

trag eines weiteren Eucharistiegebetes von anderer Hand auf der zunächst unbeschrieben gebliebenen Seite 216 erklären.

Das Gebet des Mönchs von Salzburg enthält aber nicht nur das Wandlungswunder. Einen Anschluss an den vorausgehenden *Gregorius* schafft folgende Passage:

*Da3 er helf an der lesten zit
zû himelschen schertzen
mensch bitt got da3 er dich beker
da3 er dich finen willen ler*

(Ms. germ. qu. 979, p. 200)

Auch hier wird wie im Prolog des *Gregorius* an den Tag des Jüngsten Gerichts mahrend erinnert und daran, in gottgewollter Art und Weise das eigene Leben zu führen. Das zweite Lied des Mönchs von Salzburg gehört zum Genre des Marienlobs und ist – für geistliche Lieder nicht ungewöhnlich – in mehr als zwanzig weiteren Handschriften bezeugt.¹⁶³ Maria, die *kúfchi múter zart*, wird dort besungen als ein *wol beflossn̄ gart*, deren *mágtlich plúm nie berührt wurde* und auch für ihre *magtlich geburt* (Ms. germ. qu. 979, p. 201 und 202) wird sie gepriesen. Im Anschluss an die Weihnachtsgeschichte wird die *frōw aller cristanhait* nicht nur gebeten, als Mittlerin zwischen den Sündern und Jesus aufzutreten (Ms. germ. qu. 979, p.206), sondern auch darum, dass

*weltlich lust vñs den lip nit plend
der armen sel din rúder send
(...)
sieh vñf blóden mēschait an
da3 laider frōw noch man
dar kum an súnd bliben kan
die wir teglich triben*

(Ms. germ. qu. 979, p. 207)

¹⁶³Wachinger, Mönch von Salzburg, Sp. 661.

Wiederholt geht es um die Schwierigkeit, die sowohl Frauen als auch Männer damit haben, ein sündenfreies Leben zu führen. An dieser Stelle soll Maria den Menschen helfen, *lesten end* trotz der Versuchungen zu Jesus zu gelangen (Ms. germ. qu. 979, p. 207).

Unikal tradiert ist in dieser Sammelhandschrift des Weiteren die *Berner Marienklage*, die an das Marienlob anschließt. Der Text entstand vermutlich im 14. Jahrhundert, jedenfalls weist er auffällige Parallelen zu der Marienklage *Unser vrouwen klage* auf, die zu dieser Zeit weit verbreitet war.¹⁶⁴ *Frovwen vnd man* (Ms. germ. qu. 979, p. 209) klagt Maria den Genrevorgaben gemäß ihr Leid:

*Min kint min h̃e Jhu crift
von finem Jung̃ ṽäten ist
Judãz simon schariocht
hatt Inn gebē in dē tot*

(Ms. germ. qu. 979, p. 208)

Eindringlich beweint sie *die wunden*, die durch *sin höbt g̃an*, und *sin antlit von plūt naff* (Ms. germ. qu. 979, p. 210). Gleichzeitig lässt sie die Leser wissen, dass Jesus durch seine Kreuzigung *den weg zū dem himelrich offenlich* (Ms. germ. qu. 979, p. 211) gemacht habe. Anschließend listet sie die fünf Leiden auf, die sie ertragen musste – angefangen vom Verrat Jesu über die Kreuzigung bis zum Halten seines toten, vom Kreuz genommen Körpers in ihrem Schoß. Alle diese Leiden seien wie *ein swert durch ihr h̃t̃z* (Ms. germ. qu. 979, p. 212) gegangen. Schließlich vertraut sie dem Lesepublikum an:

*ir end sol werden gūt
vor laid sond si sin behût
dar nach ewig leben
wirt in ze lon geben*

(Ms. germ. qu. 979, p. 214)

¹⁶⁴Hans Egers: Berner Marienklage. In: ²VL 1, Sp. 747.

Alles wird gut – so die Botschaft. Maria wird die Leser vor Unglück und Krisen bewahren und ihnen wird nach ihrem Tod das ewige Leben geschenkt werden. Unmittelbar an die Klage schließt ein Schlussgebet mit einer Fürbitte an die *himelsche kúngin* an (Ms. germ. qu. 979, p. 214 f.):

*Bitteft durch fin wundē rot
da₃ er vñs geb da₃ himel brot
Vnd da₃ du himels kaiſerin
an dem leſten ende min
Mir welleſt bi geſtān
So wil ich alle₃ truren lān*

(Ms. germ. qu. 979, p. 215)

Erneut geht es um die Angst, nach dem Tod möglicherweise nicht ins Himmelreich zu kommen. Deshalb wird Maria, die inzwischen von der Himmelskönigin zur Himmelskaiserin erhöht wurde, um entsprechende Hilfe am Lebensende gebeten.

Der Marienklage folgt der Psalm 51 (Vulgata 50). Die Auswahl dieses Bußpsalms für diese Textsammlung ist alles andere als uninteressant, ist er doch in einer Versbearbeitung bereits in der Bodmeriana-Sammelhandschrift enthalten. In der Berliner Sammelhandschrift ist eine Prosafassung überliefert:

*Here got erbarme dich vber mich nach diner groffen erbermd
vnd nach diner erbermde tilge min boſheit*

(Ms. germ. qu. 979, p. 217 f.)

Der Befund, dass Texte in verschiedenen Büchern unabhängig voneinander gemeinsam tradiert werden, deutet darauf hin, dass der Psalm 51 für eine Kombination mit dem *Gregorius* als besonders geeignet empfunden wurde. Wie bereits im Abschnitt zur Bodmeriana-Handschrift kurz erläutert, handelt es sich um ein Bußlied Davids, das entstand, als er des Ehebruchs mit Batseba überführt wurde. Der Bußpsalm verweist intertextuell auf die Kapitel 11 und 12 des 2. Buchs Samuel. Bibelgeschulte Rezipienten des 15. Jahrhunderts »lesen« diese Erzählung über einen Ehebruch

und dessen Folgen sozusagen »mit«. Erstaunlich sind die deutlichen Parallelen zwischen der Erzählung im Buch Samuel und dem *Gregorius*: In beiden Texten hat eine verbotene Liebesnacht die Geburt eines Sohnes zur Folge. Bei Hartmann ist es die inzestuöse Bruder-Schwester-Beziehung der aquitanischen Königskinder, bei Samuel die außereheliche Liaison des König David mit der Ehefrau eines seiner Soldaten. Anders als im *Gregorius*, wo der Kindsvater an gebrochenem Herzen stirbt, das Kind aber am Leben bleibt und zeitlebens unter dem besonderen Schutz Gottes steht, lässt der alttestamentliche Gott im 2. Buch Samuel David am Leben und stattdessen das Kind schwer erkranken und sterben. Auf diese Weise soll David für seine Verfehlung bestraft werden. Mit diesen beiden gespiegelten Konstellationen werden in der Textsammlung einerseits die Angelegenheiten ›außereheliche Liebesbeziehung‹ und ›illegitime Kinder‹ thematisiert, andererseits werden zwei alternative Lösungen für den Umgang mit nichtehelich geborenen Kindern vorgeführt.

Abgeschlossen wird die Textsammlung von diversen Gebeten. Dabei wird am Ende die Sündenthematik aufgegriffen, wenn es darum geht, dass ein *armer vnwürdiger sűnder* um die *mińrichen gnåd* Gottes bittet und um Schutz vor allem *da3 schade sy an fel vnd an lip* sowie um *erlöfunge von allen sűnden* (Ms. germ. qu. 979, p. 219 f. und p. 221).

4.3.2 Profil der Textsammlung

Die Berliner Sammelhandschrift wird stark von mariologischen Texten geprägt. Im *Gregorius* findet sich diese Ausrichtung am Ende des Textes wieder, wo der Epilog um ein Mariengebet erweitert wird (Ms. germ. qu. 979, p. 194). Gerade auch zusammen mit den deutschsprachigen Übersetzungen liturgischer Gebete präsentiert sich der Berliner Codex hier als ein Schriftzeugnis spätmittelalterlicher Laienfrömmigkeit. Durch die Überschriften, die dem *Gregorius* Hartmanns von Aue hinzugefügt wurden, und die neben dem *Gregorius* die Tante-Mutter-Gattin als Protagonistin des folgenden Legendenromans stark herausstellen, erfolgt eine Perspektivierung auf die weibliche Erzählfigur hin. Als Eröffnungstext nimmt der

Gregorius zudem eine prominente Position ein. Dass die Überschriften eine Lesart evozieren, die eine männliche und eine weibliche Figur gleichermaßen in den Fokus rücken, kann hier durchaus als programmatische Aussage gewertet werden. Nimmt man die direkten Ansprachen des Lesepublikums in der Marienklage (Ms. germ. qu. 979, p. 209), aber auch im Marienlob (Ms. germ. qu. 979, p. 207) als weiteren Indikator hinzu, wo jeweils Männer und Frauen angesprochen werden, dann zeigt sich darin das Bemühen, eine Textsammlung zu schaffen, die konsequent Leser beiderlei Geschlechts gleichermaßen anspricht. Als Zielpublikum lassen sich damit laikale Männer und Frauen konstatieren.

4.4 Die *Gregorius*-Prologe

Dem Prolog wird in den zahlreichen Textanalysen und -interpretationen eine sehr hohe Bedeutung, Kohärenz und Aussagekraft für die *Gregorius*legende beigemessen.¹⁶⁵ Dabei wurden allerdings die soziokulturellen Bedingungen, also die Verwendung und die Textumgebung des Prologs, bislang kaum beachtet. Lektüren, die für Textgemeinschaften und den damit verbundenen Praktiken offen sind, können diese Analysen und Interpretationen korrigieren.

¹⁶⁵ Ausgewählte Forschung dazu: Gabriele Schieb: Schuld und Sühne im *Gregorius*. In: PBB 72 (1950), S. 51–64, bes. S. 51 f. — Siegfried Grosse: Beginn und Ende der erzählenden Dichtungen Hartmanns von Aue. In: PBB 83 (1962), S. 137–156, S. 139. — Heinrich Siefken: Der *saelden straze*. Zum Motiv der zwei Wege bei Hartmann von Aue. In: Euphorion 61 (1967), S. 1–21, bes. S. 2 f. und S. 6. — Volker Mertens, Hrsg.: *Gregorius Eremita*. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption. (MTU 67) München 1978, S. 76 ff. — Walter Haug, Hrsg.: *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Darmstadt 1992, S. 142 f. — Hans-Jörg Spitz: Zwischen Furcht und Hoffnung. Zum Samaritergleichnis in Hartmanns von Aue »*Gregorius*«-Prolog. In: *Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters*. Hrsg. von Klaus Grubmüller, Ruth Schmidt-Wiegand und Klaus Speckenbach. (Münstersche Mittelalter-Schriften 51) München 1984, S. 171–197. — Ingrid Kasten: Schwester, Geliebte, Mutter, Herrscherin: Die weibliche Hauptfigur in Hartmanns *Gregorius Gregorius*. In: PBB 155 (1993), S. 400–420, S. 401 und S. 414. — Ernst, Der »*Gregorius*« Hartmanns von Aue, S. 3.

Ging es bei dieser Untersuchung bisher darum, die beschriebenen Textsammlungen makroskopisch in Augenschein zu nehmen, um die Kriterien und Effekte der Textauswahl zu erfassen, interessiert nun, ob und inwieweit die konzeptionelle Ausrichtung einer Sammelhandschrift ihren Niederschlag in den individuellen Realisierungen von Texten findet. Der Fokus wird dazu auf den auf den Prolog des *Gregorius* gelegt, einen kleinen, aber aussagekräftigen Ausschnitt.

Im Prolog tritt ein gealterter, lebensklug gewordener Erzähler auf, der über seinen früheren leichtfertigen Lebenswandel reflektiert. Er lässt das Publikum an der Erkenntnis teilhaben, dass der Tod schneller kommen könne als gedacht, ohne dass noch ausreichend Zeit bliebe, begangene Jugendsünden zu büßen. Der Erzähler selbst, der in der Forschung oft (nicht ohne Grund, jedoch mitunter simplifizierend) mit dem Autor Hartmann von Aue gleichgesetzt wird, möchte seine Sünden wieder gutmachen, indem er sich einer Dichtung zuwendet, die der ›Wahrheit‹ verpflichtet ist. Das, was er dichtet, soll gleichzeitig auch den Hörern und Lesern seiner Erzählung nützen. Ihnen soll die Abkehr von sündhaftem Verhalten nahegelegt und eine Aussicht auf Gnade vermittelt werden.¹⁶⁶ Dass Gott den Menschen ihre Sünden vergibt, wenn sie Reue zeigen und Buße üben, wird im Prolog anhand eines Zwei-Wege-Gleichnisses veranschaulicht, das mit einer Art Wiedererzählung des biblischen Samaritergleichnisses (Lc 10,30-34) verknüpft ist. Zwei Wege stehen den Menschen offen: einer ist angenehm und unbeschwerlich, führt jedoch zur Hölle; der andere Weg erfordert Kraft und Mühe, führt dafür aber in den Himmel. Auf diesem schwierigen Weg befindet sich auch ein Mann, der Opfer eines Raubüberfalls wird, nackt und schwer verletzt zurückbleibt, aber schließlich von Gott gerettet wird.¹⁶⁷

Bei Hörern und Lesern kann zumindest bis ins Hochmittelalter das Wissen um die heilsgeschichtlich-allegorische Auslegung dieses Gleichnisses angenommen werden. Dies nicht zuletzt deshalb, weil,

¹⁶⁶Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*, S. 135.

¹⁶⁷Diese Zusammenfassung bezieht sich auf den Text der gängigen Editionen.

wie Hans-Jörg Spitz festhält, das Samaritergleichnis »als Predigttext für den 13. (bzw. 14.) Sonntag nach Pfingsten [...] im Rahmen der Homiliae de tempore bis in das 12. Jahrhundert einen wiederkehrenden Ort im Kirchenjahr [hatte]«¹⁶⁸. In Anlehnung an die traditionelle heilsgeschichtliche Auslegung stehen die Wunden des Raubopfers in Hartmanns Variante des Samaritergleichnisses dann für begangene Sünden, die durch Reue und Hoffnung wieder geheilt werden – Glaubenszweifel hingegen wären tödlich gewesen.¹⁶⁹

Der *Gregorius* ist nicht in allen »Gregorius-Büchern« mit einem Prolog überliefert, sondern nur dreimal: nämlich in der Konstanzer Sammelhandschrift, der Berliner Sammelhandschrift und der Bodmeriana-Sammelhandschrift.¹⁷⁰ Diese drei Sammelhandschriften weisen ein erbaulich-moralisierendes Profil auf und zielen auf ein Laienpublikum ab. Der früheste *Gregorius*-Prolog liegt lediglich in einer Kurzform vor, die in dem Bodmeriana-Codex aus dem 14. Jahrhundert überliefert ist und lediglich 37 Verse umfasst. Diese Fassung beschränkt sich auf den Topos der Jugendsünden und auf die Warnung vor einem unerwartet frühen Tod. Das Zwei-Wege-Gleichnis mitsamt dem sogenannten Samaritergleichnis, das als Kernstück des Prologs gilt, fehlt. Lediglich die Konstanzer Handschrift und der Berliner Codex dokumentieren den umfangreichen Prolog, den wir aus den Editionen kennen.

¹⁶⁸Spitz, *Zwischen Furcht und Hoffnung*, S. 174.

¹⁶⁹Ebd., S. 176 f. — Mertens, Hartmann von Aue, S. 779.

¹⁷⁰Einen weiteren Beleg für den Prolog identifizierte Kurt Gärtner. In Form einer Federprobe findet sich der Anfangsvers in der Hs. 1990/17 8° der Trierer Stadtbibliothek. Die Niederschrift lautet: *mi[n] h[e]r[c]ze hat betw[u]g[ē]* und wurde von Karin Schneider auf den Anfang des 14. bzw. ins 1. Viertel des 14. Jahrhunderts datiert. Vgl. Kurt Gärtner: Der Anfangsvers des ›Gregorius‹ Hartmanns von Aue als Federprobe in der Trierer Handschrift von Konrads von Würzburg ›Silvester‹. In: *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag.* Hrsg. von Nine Miedema und Rudolf Suntrup. Frankfurt am Main 2003, S. 105–112, S. 109 f. — Der Prolog ist außerdem indirekt belegt durch die Übersetzung *Gregorius Peccator* Arnolds von Lübeck und durch die Rezeption in der *Wallersteiner Margarete*. Beide Texte entstanden im 13. Jahrhundert (sind aber ausschließlich in Handschriften des 15. Jahrhunderts bezeugt): Mertens, Hartmann von Aue, S. 826.

Der Überlieferungsbefund wirft die Frage auf, ob wir es mit Zufällen bei der Tradierung zu tun haben, oder ob es Anhaltspunkte für eine redaktionelle Entscheidung gibt; eine redaktionelle Entscheidung, den *Gregorius* in diesen Sammelhandschriften nicht ohne einen einführenden Prolog aufzunehmen. Dass der Prolog in profilähnlichen Sammelhandschriften belegt ist, in anderen aber fehlt, weist zumindest darauf hin, dass er als kontextabhängig oder, wie Volker Mertens es formuliert, als »stark situationsbezogen«¹⁷¹ wahrgenommen wurde.

Bei der Frage nach Zusammenhängen zwischen dem Prolog und der Konzeption der Textsammlungen geht es um die Funktion, die der Prolog innerhalb dieser Textsammlungen erfüllt. Eine genaue Lektüre der Prologrealisierungen kann Aufschluss darüber geben. Dazu wird ein aussagekräftiger Abschnitt aus dem Prolog herausgegriffen, der zahlreiche relevante Abweichungen zwischen den Abschriften aufweist – das sogenannte Samaritergleichnis. Das Gleichnis spielt in der *Gregorius*-Forschung eine wichtige Rolle, da ihm vielfach eine Schlüsselfunktion für das Verständnis der nachfolgenden Gregoriuslegende zugesprochen wurde.¹⁷² Dass die Editoren den Text dabei offensichtlich aus Versatzstücken des Berliner und des Konstanzer Prologs zusammengesetzt und dabei vor der Folie der Auslegungstradition des biblischen Samaritergleichnisses (Lc 10,30-34) rekonstruiert haben, ist nicht unproblematisch. Um die Unterschiede zwischen der Überlieferung und der kanonischen Lesart der Editionen herauszustellen, wird dazu der edierte Text den handschriftlichen Realisierungen gegenübergestellt. Diese Analyse ist nicht nur wegen der Überlieferungsvarianzen, sondern vor allem auch mit Blick auf die Edition interessant.

¹⁷¹Ebd., S. 826.

¹⁷²Mertens, *Gregorius Eremita*, 90 f. — Spitz, *Zwischen Furcht und Hoffnung*. — Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*, 138 ff. Ernst, *Der »Gregorius« Hartmanns von Aue*, 162 ff.

4.4.1 Berlin, Cod. germ qu. 979

Der Prolog der Berliner Sammelhandschrift bietet im Vergleich zur sprachlich, syntaktisch und inhaltlich komplexer gestalteten Edition¹⁷³ eine klare und plastischere Erzählung des Samaritergleichnisses:

| | | | |
|-----|--|---|------|
| | <i>Den selben wec geriet ein man: zer rehten zît er entran. ûz der mordære gewalt.</i> | <i>Den selben weg geriet ain mā ze rechter zît er endran vff der morder gewalt</i> | |
| 100 | <i>er was komen in ir walt, dâ hâten si in nider geslagen und im vrävellîche entragen aller sîner sinne kleit und hâten in an geleit</i> | <i>Er wꝛ komen In Irn gehalt Da hatten si In nider geſlagē Vnd Im freuenlich entragen gar alle die sinen klaid vnd hattent Im angelait</i> | 100R |
| 105 | <i>vil marterlîche wunden. ez was zuo den stunden sîner sêle armuot vil grôz. sus liezen si in . . blôz¹⁷⁴ unde halp tôt ligen.</i> | <i>Die marterlichen wunden Es waz ze dan stunden siner ſel armût vil groſſ sus lieſſent ſi Inn ſigloꝝ vnd halb für tot ligen</i> | 105R |
| 110 | <i>do enhâte im got niht verzigen sîner gewonlîchen erbarmekeit und sande im disiū zwei kleit, gedingen unde vorhte, diu got selbe worhte</i> | <i>Do hatt Im got nit verzigē ainer gewonlichen erbarmikait vnd hât noch diſe zway klaid Gedinge vnd ôch vorchte Die got selber worchte</i> | 110R |
| 115 | <i>daz si im ein schirm wæren und allen sündæren: vorhte daz er erstürbe, gedinge daz er iht verdürbe. vorhte liez in dâ niht ligen.</i> | <i>Daꝝ ſi ain ſchirm weren Aller ſünderen Die vorchte daꝝ er sturb Gedinge daꝝ er nit v̄durb vorcht lieſſ Inn da nit ligen</i> | 115R |
| 120 | <i>doch wære er wider gesigen, wan daz in der gedinge machete alsô ringe daz er doch weibende saz. dar zuo sô starcte in baz</i> | <i>Doch wer er nider geſigen Wond daꝝ der gedinge machtet Inn alfo ringe daꝝ er doch werbende ſaff dar zû ſtarcte Inn baz</i> | 120R |
| 125 | <i>diu geistlîche triuwe</i> | <i>Die gaiſtlich trûwen</i> | 125R |

¹⁷³Zitiert wird nach: Paul, Hartmann von Aue: Gregorius.

¹⁷⁴Bei Mertens, Hartmann von Aue heißt es: *sus liezen si in sinne blôz*.

| | | | |
|-----|--|--|------|
| | <i>gemischt mit der riuwe. si taten im vil guotes und ervurpten in des bluotes. si guzzen im in die wunden sîn</i> | <i>Gemischelt mit dem rûwen si tâtent Im vil gûtes vnd fûbertent Inn dez mûtez si guffent In die wunden sin</i> | |
| 130 | <i>beidiu öl unde wîn. diu salbe ist linde und tuot doch wê,</i> | <i>baide öl vnd öch win Die falbe ist senft vnd tût doch we</i> | 130R |
| | <i>daz öl diu gnâde, der wîn diu ê, die der sündære haben muoz:</i> | <i>Da3 öl die gnâde Der win die e Die der fûnder haben müff</i> | |
| 135 | <i>sô wirt im siechtuomes buoz. alsus huop in bî sîner hant diu gotes gnâde als si in vant ûf ir miltez ahselbein und trouc in durch beruochen</i> | <i>so wirt Im siechtûms büff Alfus hûb Inn mit fin hand Gottez gnâd al3 Inn do vand vff ir miltez achselbain Vnd trûg Inn durch gnâde hain</i> | 135R |
| 140 | <i>hein. dâ wurden im verbunden sîne verchwunden daz er âne mâsen genas und sît ein wârer kemphe was,</i> | <i>Da wurdent Im verbunden alle sine verch wunden Da3 er aâne mâsen gena3 vnd sit ain warer kempf was</i> | |
| 145 | <i>er eine über al die kristenheit.</i> | <i>vber alle die cristanhait</i> | 140R |

Eine wesentliche Abweichung zwischen der kanonischen Lesart und der Abschrift des Berliner Codex findet sich, wie Hans-Jörg Spitz dargelegt hat, in V. 103 (*gar alle die sinen klaid*, Berlin, Cod. germ. qu. 979, p. 6): »Indem *sinne* (103) als deutendes Element zu *kleit* fortfällt, stellt sich der Text als rein erzählte Handlung dar.«¹⁷⁵

Der heilsgeschichtlich-allegorische Gehalt des Samaritergleichnisses tritt auf diese Weise hinter die schlichte, lebensweltliche Schilderung eines Überfalls zurück. Nicht vom Verlust der Tugenden (*aller sîner sinne kleit*, V. 103) im übertragenen Sinne wird erzählt, sondern ganz profan von gestohlenen Kleidungsstücken und davon, dass das Raubopfer schließlich besiegt und halb tot zurückgelassen wird (*sus lieffent si Inn siglo3 vnd halb fûr tot ligen*, Berlin, Cod. germ. qu. 979, p. 6).

Die heilsgeschichtliche Lesart des Überfalls hingegen, wie sie in der Edition abgebildet ist, ist im Prolog der Berliner Handschrift

¹⁷⁵Spitz, Zwischen Furcht und Hoffnung, S. 177.

so nicht vorzufinden. Allegorische Bilder werden nur sehr maßvoll an einer einzigen Stelle eingesetzt, nämlich dort, wo die abstrakten Begrifflichkeiten ›Hoffnung‹ und ›Furcht‹ als Kleider bezeichnet und damit anschaulich gemacht werden (*dise zway klaid Gedinge vnd ðch vorchte*, Berlin, Cod. germ. qu. 979, p. 6). Aber nicht nur die Art und Weise der Vermittlung des Samaritergleichnisses unterscheidet sich im Vergleich zu der Edition, sondern auch der Inhalt. So wird in der Berliner Handschrift berichtet, dass das Opfer die Kleider ›Hoffnung‹ und ›Furcht‹ nach dem Überfall noch besitze (*vnd hât noch dise zway klaid*, Berlin, Cod. germ. qu. 979, p. 6). Anders in der Edition: dort besitzt das Raubopfer die Kleider ›Hoffnung‹ und ›Furcht‹ nicht mehr und bekommt sie deshalb von Gott geschickt (V. 112). Der Berliner Handschrift zufolge wurden dem Raubopfer bei dem Überfall zwar die Kleidungsstücke, aber – entsprechend dieser Handlungslogik – gerade nicht »die Hoffnung (auf Vergebung) und die Furcht (vor der Hölle)«¹⁷⁶ genommen; ihm wird auch nicht das »Blut (der Wunden = Sünden) abgewischt« (V. 128)¹⁷⁷. Lesern und Hörern des »Berliner *Gregorius*« wird somit nicht das Wissen abverlangt, das Blut mit den Wunden und die Wunden mit den Sünden zu assoziieren. Stattdessen wird mit klaren Worten vermittelt, dass dem Opfer der Geist gereinigt wird (*vnd sübertent Inn dez mütez*, Berlin, Cod. germ. qu. 979, p. 11). Klarheit in der Darstellung wird des Weiteren durch den Verzicht auf Doppelungen bewirkt: statt ›im‹ und ›allen sündæren‹ wird allgemeiner und einfacher ›Aller sündæren‹ verwendet (V. 115 f.) oder statt ›ein wârer kemphe [...] er eine‹ bloß ›ain warer kempf‹ (V. 142 f.). Zur besseren Verständlichkeit trägt auch eine vereinfachte Syntax bei: So beginnt V. 117 in der Handschrift als ein neuer Satz. Anschaulicher und leichter zu begreifen ist auch die Wortwahl: ›sübertent‹ statt ›ervurpten‹ (V. 128) und ›mit fin[~] hand‹ statt ›bî sîner hant‹ (V. 135).¹⁷⁸

¹⁷⁶Mertens, Hartmann von Aue, S. 834.

¹⁷⁷Ebd., S. 835.

¹⁷⁸Für die Leser des Prologs kam allerdings eine Hürde beim Verstehen des sogenannten Samaritergleichnisses hinzu: Der Prolog ist unterbrochen, weil der Text auf den Lagen fehlerhaft angeordnet wurde. Die V. 1-120 befinden sich auf den Seiten 1-6 der Handschrift und V. 121 ff. setzen erst auf der Seite 11 wieder ein. Die »Bruchstellen« sind in dem Codex (nachträglich) durch Punkte an den

Der Komplexitätsgrad des Samaritergleichnisses ist in der Berliner Sammelhandschrift ungleich geringer, als es die Textedition vorspiegelt. Blickt man auf die mitüberlieferten Texte, so kann man vermuten, dass ein verständlich gehaltener Prolog kein Überlieferungszufall ist, sondern bewusst hergestellt wurde. Damit erfüllt der Prolog als Eingangstext der Sammelhandschrift die Funktion, auf anschauliche Weise religiöses Wissen zu vermitteln. Insbesondere die Übertragungen liturgischer Gebete ins Deutsche sind wichtige Indikatoren dafür, dass bei dieser Textsammlung Verständlichkeit und Anschaulichkeit der Texte die bestimmenden Faktoren sind. Markante Gliederungselemente im Codex stehen dabei ebenfalls für eine bewusst zugänglich gestaltete Präsentation der Texte: So werden die Verse abgesetzt, die einzelnen Texte durch Leerzeilen in zahlreiche Abschnitte unterteilt und vereinzelt noch durch Raum für Initialen strukturiert. Der *Gregorius* als der umfangreichste Text in der Sammlung wird zusätzlich durch zwei Überschriften in Prolog und Legende gegliedert. Die zweite Überschrift erschließt den folgenden Text sogar inhaltlich, indem dort eine knappe Zusammenfassung der Geschehnisse formuliert wird: *Hie nach stāt geschriben von dem leben sant gregorien wie do ze ziten ain frōwe lebt die waꝛ fin mūter fin baꝛ vnd ōch fin wip* (Ms. germ. qu. 979, p. 8).

Die – abweichend zur Edition (und zum zweiten Textzeugen) – einfacheren Formulierungen und das klare Layout mit einer stark ausgeprägten Gliederung der Texte sind Besonderheiten dieser Sammelhandschrift, die allesamt Verständlichkeit und Plastizität induzieren. Sie lassen darauf schließen, dass die unikalen Formulierungen im Berliner *Gregorius*-Prolog auf bewusste Texteingriffe zurückzuführen sind, die der Konzeption der Textsammlung entgegenkommen und diese unterstützen. Wenn Editionen Texte isoliert von ihrer Mitüberlieferung betrachten und erschließen, entgehen solche Zusammenhänge.

beiden betreffenden Seitenrändern markiert worden.

4.4.2 Konstanz, Hs. A I 1

Das Samaritergleichnis in der Konstanzer Sammelhandschrift entspricht in weitaus stärkerem Maße dem edierten Text als das bei der Berliner Abschrift der Fall ist, jedoch gibt es auch hier signifikante Abweichungen zur Edition¹⁷⁹:

| | | | |
|-----|--|---|------|
| | <i>Den selben wec geriet ein man: zer rehten zît er entran. ûz der mordære gewalt.</i> | <i>Den selbē waf gerait ain mā ze der rechtē zitt er endrā vff der morder gewalten</i> | |
| 100 | <i>er was komen in ir walt, dâ hâten si in nider geslagen und im vrävellîche entragen aller sîner sinne kleit und hâten in an geleit</i> | <i>waf komē in ir walt da hettent si in nider geslagē vñ im fräfenlichē entragē aller finer finne klaid vñ hetten in an gelait</i> | 100R |
| 105 | <i>vil marterlîche wunden. ez was zuo den stunden sîner sêle armuot vil grôz. sus liezen si in . . blôz¹⁸⁰ unde halp tôt ligen.</i> | <i>vil mart^lliche wundē ef waf ze dē stundē fin^h sele armût vil gross suff lieffent sy in vngebloff vñ halb tod ligē</i> | 105R |
| 110 | <i>do enhâte im got niht verzigen sîner gewonlîchen erbarmekeit und sande im disiu zwei kleit, gedingen unde vorhte, diu got selbe worhte</i> | <i>dene hett im gott nit v^hzigē fin^h gewōlich^h arba^hhertzikait vñ fante im disiu zway klaid Gedingē vñ forchte dú gott selb worchte</i> | 110R |
| 115 | <i>daz si im ein schirm wæren und allen sündæren: vorhte daz er erstürbe, gedinge daz er iht verdürbe. vorhte liez in dâ niht ligen.</i> | <i>d3 sy im ain schi^h warēt vñ allē sundern vorchte d3 er arsturbe gedinge d3 er icht v^hdurbe vorchte lieff in da nit ligē</i> | 115R |
| 120 | <i>doch wære er wider gesigen, wan daz in der gedinge machete alsô ringe daz er doch weibende saz. dar zuo sô starcte in baz</i> | <i>doch war er wide gefigē wā d3 in der gedinge machtet also ringe d3 er waibēde saff dar zu^h so starkte im baf</i> | 120R |
| 125 | <i>diu geistlîche triuwe</i> | <i>dú gaitlich mne trúwe</i> | 125R |

¹⁷⁹Zitiert nach: Paul, Hartmann von Aue: Gregorius.

¹⁸⁰Bei Mertens, Hartmann von Aue heißt es: *sus liezen si in sinne blôz*.

| | | | |
|-----|--|---|------|
| | <i>gemischt mit der riuwe.</i> | <i>gemischt mit der rúw</i> | |
| | <i>si tâten im vil guotes</i> | <i>Sy tatēt nū vil gūtes</i> | |
| | <i>und ervurpten in des bluotes.</i> | <i>vñ arfúrbtēt in des blūtes</i> | |
| | <i>si guzzen im in die wunden sîn</i> | <i>fy guffē im in die wūden fin</i> | |
| 130 | <i>beidiu öl unde wîn.</i> | <i>baidú öl vñ win</i> | 130R |
| | <i>diu salbe ist linde und tuot doch</i> | <i>du salbe ist linde vñ tūt doch wie</i> | |
| | <i>wê,</i> | <i>dʒ öle vñ win</i> | |
| | <i>daz öl diu gnâde, der wîn diu ê,</i> | <i>du salbe ist die gnade der win die</i> | |
| | | <i>e</i> | |
| | <i>die der sündære haben muoz:</i> | <i>die der funder habē múff</i> | 135R |
| 135 | <i>sô wirt im siechtuomes buoz.</i> | <i>fo wirt ime siechtū ef búff</i> | |
| | <i>alsus huop in bî sîner hant</i> | <i>Alfuff húb in by fin hand</i> | |
| | <i>diu gotes gnâde als si in vant</i> | <i>die gottes gnad alzfi in vand</i> | |
| | <i>ûf ir miltez ahselbein</i> | <i>vff ir miltetes achselbain</i> | |
| | <i>und trouc in durch beruochen</i> | <i>vñ trúg in durch v rûchē hain</i> | 140R |
| 140 | <i>hein.</i> | | |
| | <i>dâ wurden im verbunden</i> | <i>da wurdēt im v bûdē</i> | |
| | <i>sîne verchwunden</i> | <i>fine verch wûdē</i> | |
| | <i>daz er âne mâsen genas</i> | <i>dʒ er ane massē genas</i> | |
| | <i>und sît ein wârer kemphe was,</i> | <i>vñ fid ain warer kamphf waf</i> | |
| 145 | <i>er eine über al die kristenheit.</i> | <i>er aine vber alle die cristēhait</i> | 145R |

Die Textpassage präsentiert sich auf den ersten Blick als Allegorie: Bei dem Raubüberfall werden keine Kleidungsstücke, sondern die ›Kleider der Sinne‹ (V. 103) gestohlen. Durchgehalten wird diese allegorische Erzählweise allerdings nicht, denn es heißt weiter, dass die Räuber das Opfer *vngebloff* zurück ließen (V. 108), was vermutlich so viel wie ›nicht nackt‹ meinen soll. Diese offensichtlich fehlerhafte Textstelle (grammatikalisch korrekt wäre – wenn es sich hier um ein Verb handelt – *vngeblofft*) stellte Editoren vor ein Problem, das durch einen korrigierenden Eingriff gelöst wurde (. . . *blôz/sinne blôz*). In den Editionen nun (folgerichtig) *blôz*, also ›nackt‹, zu lesen. Den Lesern der Sammelhandschrift wurde durch den Schreibfehler aber die Pointe verdorben. Es gibt noch eine weitere Stelle, an der der Abschreiber der Komplexität der Vorlage wohl nicht gewachsen war. Gemeint ist die geschilderte Wundversorgung mit Öl und Wein (V. 130 ff.) und deren allegorische Deutung. Anders als in der Edition, die der Berliner Handschrift

folgt, heißt es in der Konstanzer Handschrift, dass die Salbe zwar mild sei, aber wie Öl und Wein wirke (*du falbe ist linde vñ tût doch wie d₃ öle vñ win*, Konstanz, Hs. A I 1, fol. 13^r). Das Bild der Salbe, die aus Öl und Wein besteht, wird im folgenden Vers nicht konsequent beibehalten und bekommt eine Unschärfe: Die ›Gnade‹ wird nicht mit dem Öl gleichgesetzt, sondern fälschlicherweise mit der Salbe (*du falbe ist die gnade der win die e*, Konstanz, Hs. A I 1, fol. fol. 13^r). Damit werden Leser ein weiteres Mal um eine entscheidende Pointe gebracht.

Den Prolog des Konstanzer Codex kennzeichnet eine theologisierende Tendenz und ein gehobener – sich jedoch im Rahmen von Predigtwissen bewegender – intellektueller Anspruch. Diese Tendenz entspricht dabei der Konzeption der gesamten Textsammlung. In der Mitüberlieferung findet dies einen Niederschlag in den lateinischen Einsprengseln, die das Geschriebene aufwerten. Beim Layout wird das Bemühen um Niveau durch Ordnungs- und Gliederungselemente umgesetzt. Zwar sind die Verse nicht abgesetzt und auch Überschriften fehlen, allerdings werden Textanfänge regelmäßig durch eine Leerzeile und Spatien mit Platz für Initialen kenntlich gemacht, die sich über zwei oder drei Zeilen erstrecken. Der *Gregorius*-Prolog und die Legende sind nochmals unterteilt, wobei der Beginn der Legende durch eine Leerzeile und ein Spatium markiert wird, das sich über zwei Zeilen erstreckt. Innerhalb der Texte werden Spatien für Initialen zur Strukturierung verwendet. Den Wunsch nach Komplexität und Niveau kann die Konstanzer Textsammlung allerdings nicht ganz einlösen. Die fehlende Tiefenschärfe bei den verwendeten Metaphern und die Nachlässigkeiten bei der Vermittlung allegorisch zu verstehender Bedeutungen verhindern, dass gerade die dichten und komplexen Passagen erfolgreich an die Leserschaft vermittelt werden können.

4.4.3 Cologne-Genève, Cod. Bodmer 62

Der *Gregorius*-Prolog ist im Bodmeriana-Codex in einer Kurzform ohne das Zwei-Wege-Gleichnis und ohne das sogenannte Samaritergleichnis enthalten, so dass sich ein synoptischer Vergleich mit der Edition erübrigt. Betrachtet man den kurzen Prolog mit

seiner vermeintlichen Leerstelle nun aber nicht für sich, sondern im Kontext der mitüberlieferten Texte, dann fällt auf, dass ein allegorischer Text zu den Themen ›Tugenden‹ und ›gottgefälligem Verhalten‹ in der Sammelhandschrift nicht gänzlich fehlt. *Der Seele Kranz/Himmelstraße II* führt (wie der *Gregorius*-Prolog in der Berliner Sammelhandschrift) mit einem thematischen Akzent auf tugendhaftem Verhalten in die Textsammlung ein. Dass der *Gregorius*-Prolog in der Bodmeriana-Handschrift »nur« als Kurzform vorliegt, könnte damit in Zusammenhang stehen. Die Funktion, die der *Gregorius*-Prolog als Eingangstext in der – im übrigen strukturell auffallend ähnlich¹⁸¹ gehaltenen – Berliner Handschrift erfüllt, wird im Bodmeriana Codex einfach von einem anderen Text mit ähnlichem Inhalt übernommen. Die markanten Übereinstimmungen im Textrepertoire gehen dabei nicht auf Abstammungsabhängigkeiten der Sammelhandschriften zurück. Aus dem Stemma nach Zwierżina und Dittmann¹⁸² lässt sich schließen, dass es weder eine Sammelhandschrift als gemeinsame Vorlage gegeben hat, anhand derer die Abschriften angefertigt wurden, noch dass der Bodmeriana-Codex der Berliner Sammelhandschrift als Vorlage diente. Die enthaltenen Texte weisen zu große Varianzen auf: So liegt der Psalm 51 einmal als Prosafassung und einmal in Versform vor, der *Gregorius* ist einmal mit einem ausführlichen Prolog, einmal mit einer Kurzfassung überliefert. Der Befund könnte vielmehr ein Hinweis auf die Herausbildung paradigmatisch vorkommender Inhalte und Textkombinationen im Bereich von volkssprachigen Andachtsbüchern sein. Genauerem Aufschluss darüber kann allerdings nur eine Auswertung von umfangreichem Quellenmaterial geben, was bislang noch ein Forschungsdesiderat darstellt.

Es bleibt nun noch die Frage zu klären, warum ausschließlich in denjenigen »*Gregorius*-Büchern«, die Zeugnisse der Laienfrömmigkeit darstellen, die Prologe zu finden sind. Offenbar konnte der *Gregorius* in diesem Gebrauchs- und Überlieferungskontext nicht

¹⁸¹ Beide Sammelhandschriften enthalten neben dem *Gregorius* noch Marientexte, Gebete und den Bußpsalm 51. Auch in Größe und Ausstattung ähneln sich die beiden Bücher.

¹⁸² Paul, Hartmann von Aue: *Gregorius*, S. XIX.

wie in den übrigen Sammelhandschriften für sich allein und ohne Erläuterung durch eine Vorrede stehen. Es steht zu vermuten, dass dies einerseits mit der spezifischen Konzeption der Sammelhandschriften zu tun hat und andererseits mit der Komposition und Komplexität des Prologs.

Durch den Prolog wird der *Gregorius* ausdrücklich in einen religiösen Kontext gestellt, der das Sündenbewusstsein schärft, zur Umkehr und Buße mahnt und der einen didaktischen Anspruch erhebt. Indem die Themen ›Sünde‹, ›Buße‹ und ›Reue‹ aufgerufen sowie religiöse Gleichnisse »eingebaut« werden, perspektiviert der Prolog den *Gregorius* auf eine erbauliche, aber auch belehrende Lesart hin. Thematisch dürften diese Textbausteine, in denen es um die richtige Lebensführung, um einen festen Glauben und um das Sterben geht, typisch sein für die Laienfrömmigkeit des späten Mittelalters und deshalb in hohem Maße anschlussfähig sein für Bücher, die der privaten Andacht und der Erbauung dienen. Gerade die herausgehobene Stellung eines Prologs bietet die Möglichkeit, die unterstellten Adressaten der Sammelhandschriften anzusprechen und die Rezeption der Erzählung zu lenken.

5 Identität konstruieren

Der Straßburger Codex mit deutschsprachiger Legendendichtung, Predigten und mariologischen Texten aus der Bibliothek des Johanniterklosters ›Zum grünen Wörth‹ stellt ein komplexes Zeugnis dar, das Auskunft gibt über das Selbstverständnis des Johanniterordens im Spätmittelalter. Dass eine Klosterbibliothek Bücher in der Volkssprache bereithält und darunter sogar den Text eines Autors, der von uns heute vor allem wegen seiner Artusromane geschätzt wird, überrascht nur auf den ersten Blick.¹⁸³ Um die Produktion, Sammlung und Rezeption deutschsprachiger Texte bemühten sich nicht nur die Frauenklöster, sondern ebenso die verschiedenen Ritterorden. So waren etwa die Mitglieder des Johanniterordens Mönchsritter, die in der Regel keine klerikale Ausbildung genossen hatten, denn abgesehen von den Klerikern (*capellani*), war die Lateinunkundigkeit zumindest bei den Rittern (*milites*) und den dienenden Brüdern (*servientes*) trotz gegensteuernder Bemühungen weit verbreitet.¹⁸⁴

Die von Johannitern gesammelten Texte geben Aufschluss über spezifische Interessen der jeweiligen Gemeinschaft; eine Gemeinschaft, die sich in Form von Textsammlungen volkssprachige Bücher zusammenstellt, die für und in der Gruppe bestimmte Funktionen erfüllen. Wie sich die Texte eines ›klassischen‹ hochmittelalterlichen Autors wie Hartmann von Aue in diese Sammlungen fügen, das gilt es zu untersuchen. Blickt man auf den Sammlungsbestand der Straßburger Johanniter, dann sind aus dem Œuvre Hartmanns vor allem die legendarischen Texte von Interesse. So enthält der Codex A 94 der Bibliothek des Straßburger Johanniterklosters ›Zum

¹⁸³Einen Überblick über die Bibliotheksbestände von Ritterorden bietet Arno Mentzel-Reuters: *Arma spiritualia. Bibliotheken, Bücher und Bildung im Deutschen Orden.* (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 47) Wiesbaden 2003.

¹⁸⁴Rudolf Hiestand: Ritterorden. In: *LexMA* 7, Sp. 878–879, Sp. 878.

grünen Wörth« Hartmanns *Armen Heinrich*. Der Codex A 100, der in diesem Kapitel im Zentrum stehen wird, umfasst wiederum neben der Gründungslegende der Johanniter, neben Heiligenlegenden, Predigten und mariologischen Texten auch den *Gregorius*. Die Art und Weise der Textauswahl, der Textzusammenstellung und die dadurch generierten komplexen Textbezüge geben Aufschluss über das Selbstverständnis des Johanniterordens im Spätmittelalter. Dies soll im Folgenden demonstriert werden.

5.1 Das Johanniterkloster ›Zum grünen Wörth«

Im Jahr 1386, 15 Jahre nach der Gründung der Straßburger Johanniterkommende, begann der Aufbau der Bibliothek. Eine der wichtigsten Voraussetzungen war der Erwerb des Klosters ›Zum grünen Wörth« Ende der 1360er Jahre durch den Kaufman Rulman Merswin, nachdem das Kloster seit dem 13. Jahrhundert lange Zeit von Benediktinern bewohnt und bewirtschaftet worden war. Merswin überließ nun die Nutzung des Klosters den Johannitern. Bis 1382 übernahm er selbst die Klosterleitung und schuf innerhalb kurzer Zeit mit dem Kloster und der Bibliothek eine der bedeutendsten Straßburger Institutionen. Das Kloster etablierte sich bald als Alterssitz vermöglicher Straßburger Bürger und Adliger und beherbergte außerdem bekannte Autoren wie Nikolaus von Löwen und Heinrich Laufenberg.¹⁸⁵ Merswin, der selbst mystische Texte verfasste, war Angehöriger der »Gottesfreunde«, einem losen

¹⁸⁵ Adam Wienand, Hrsg.: Der Johanniter-Orden. Der Malteser-Orden. Der ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem – seine Aufgabe, seine Geschichte. Köln 1970, S. 386-388. — Walter G. Rödel: Das Großpriorat Deutschland des Johanniter-Ordens im Übergang vom Mittelalter zur Reformation anhand der Generalvisitationsberichte von 1494/95 und 1540/41. 2., neubearb. u. erw. Auflage. Köln 1972, S. 181-193. — W. Maurice Sprague: The Lost Strasbourg St. John's Manuscript A 94 (»Strassburger Johanniter-Handschrift A 94«). Reconstruction and historical introduction. (GAG 742) Göttingen 2007, S. XVII-XXVII.

Zusammenschluss von spirituell bewegten Menschen des 14. Jahrhunderts, die der Oberschicht angehörten und ganz im Sinne der Mystik einen verinnerlichten Glauben sowie tätige Nächstenliebe leben wollten. Neben Basel und Köln gilt Straßburg als eines der Zentren dieser Bewegung.¹⁸⁶

Die ersten Buchbestände für die Bibliothek kamen vorwiegend aus der Johanniter-Kommende in Freiburg und aus dem Zisterzienserkloster Baumgarten im Elsass. Darunter befanden sich neben einer Bibel insbesondere Predigtsammlungen und theologische Werke. Hinzu kam historiographische und medizinische Literatur. Erworben und auch kopiert wurden darüber hinaus mystische Texte von Meister Eckhart, von Johannes Tauler und von Heinrich Seuse – also Texte der bedeutendsten Vertreter spätmittelalterlicher deutscher Mystik.¹⁸⁷

Das Interesse an volkssprachiger Literatur beschränkte sich aber keineswegs auf diesen Bereich. Nach Witters Handschriftenkatalog¹⁸⁸ gab es neben dem lateinischen Buchbestand auch deutsche Bibelübersetzungen, diverse Liturgica in deutscher Sprache, wie Evangelistare, Breviere und Perikopenübersetzungen, außerdem sind dort deutsche Predigten und Heiligenlegenden in großer Zahl verzeichnet. Dazu kamen eine ganze Reihe deutsch-lateinischer Vocabularien. Nachgewiesen sind des Weiteren eine deutsche Übersetzung der *Gesta Romanorum* (Cod. B 84), die Weltchronik Rudolfs von Ems (Cod. A 75), ein deutscher *Lucidarius* (Cod. B 126), die Reisebeschreibungen Jean Mandevilles (Cod. A 86 und Cod. B 85) und Kräuterbücher (Cod. B 95). Zum Bestand gehörten darüber hinaus auch literarische Werke. So fanden sich in den (Sammel-) Handschriften der Johanniterbibliothek beispielsweise die Epen *Wolfdietrich* und *Ortnit* (Cod. B 81), das Spielmannsepos *Salman und Morolf* (Cod. B 81), die Legende *Barlaam und Josaphat* (Cod. B

¹⁸⁶Josef Semmler: Gottesfreunde. In: LexMA 4, Sp. 1586–1587.

¹⁸⁷Sprague, The Lost Strasbourg St. John's Manuscript A 94 (»Strassburger Johanniter-Handschrift A 94«), S. XIX f.

¹⁸⁸Johann Jakob Witter: Catalogus codicum manuscriptorum in bibliotheca sacri ordinis Hierosolymitani Argentorati asservatorum. Argentorati 1746.

144), der *Trojanerkrieg* Konrads von Würzburg (Cod. A 90), Märendichtung wie *Die halbe Birne* (Cod. A 94) oder auch Boners *Edelstein* (Cod. A 87).

Infolge von Unruhen während des Dreißigjährigen Krieges wurden die Bibliotheksbestände des Johanniterklosters ›Zum grünen Wörth‹ schließlich ausgelagert und dann im Jahr 1687 in das Kloster St. Marx verbracht. Seit der Französischen Revolution gehörten sie zur Straßburger Stadtbibliothek, die 1870 im deutsch-französischen Krieg samt der früheren Buchbestände der Johanniter zerstört wurde.¹⁸⁹

5.2 Rekonstruktion des Straßburger Codex

Obwohl der Straßburger Codex A 100 seit der Französischen Revolution als verschollen gilt, ist eine Untersuchung der Textsammlung möglich. Die Rekonstruktion des Inhalts kann anhand von Einträgen in Bibliothekskatalogen und einer Abschrift aus dem 18. Jahrhundert erstellt werden. Bis auf eine Gruppe von Märtyrerlegenden am Anfang der Sammelhandschrift und eine Gruppe von Vitaspatrum-Legenden am Ende wurden die Texte des Straßburger Codex durch diese handschriftliche Kopie gesichert. Der überwiegende Teil des ursprünglichen Textbestandes ist somit in vergleichsweise verlässlicher Form erhalten. Die kodikologische Beschaffenheit kann hingegen kaum rekonstruiert werden, so dass Schlussfolgerungen zur Johanniter-Handschrift Cod. A 100 immer nur eine entsprechend eingeschränkte Aussagekraft haben können.

Die neuzeitliche Abschrift des Codex verteilt sich heute auf zwei Handschriften Ms. 314 (früher 835) und Ms. 489 (früher 810b), die sich inzwischen in der Bibliothèque Municipale in Straßburg befinden. Der älteste heute greifbare bibliographische Nachweis des Straßburger Codex befindet sich im »Catalogus codicum manusccriptorum in bibliotheca sacri ordinis Hierosolymitani Argentorati«

¹⁸⁹Sprague, *The Lost Strasbourg St. John's Manuscript A 94* (»Strassburger Johanniter-Handschrift A 94«), S. XXIV.

aus dem Jahr 1746,¹⁹⁰ wo er folgendermaßen verzeichnet und beschrieben wird:

- A. 100.
- 1) Kurtze Erklärung des Lebens der heiligen durch das ganze Jahr, nach dem Calender. 1318. M. 4.¹⁷⁹
 - 2) Conrad von Wirtzburg Gedicht aus dem Lateinischen, von allerhand Materien M. 4.
 - 3) Vom Schaden täglicher Sünden.
 - 4) Gregorius von dem Steine, rhytmice.
 - 5) Von rechter Minne zu Gotte.
 - 6) Eine Leere von den Gebotten.
 - 7) Von den Stücken Cristans Gelöben.
 - 8) Vier Ding soll man eeren.
 - 9) Von St. Stephan/ein Bredie.
 - 10) Von den himmlischen Fröden.
 - 11) Von eersam Wandel, ein Leere.
 - 12) Daz wir GOT sollen bitten.
 - 13) Von Geistlichem Lebent.
 - 14) Von dem Lebenden Brot.
 - 15) St. Anshelmus Frage von unser Herrn Martir.
 - 16) Meister Eckehardes Bredien.
 - 17) Vitæ Patrum, teutonicæ.

Aussagen zur Kodikologie dieses Buches sind nur insoweit möglich, wie die vorhandenen Sekundärquellen darüber Aussagen treffen. Die Katalogbeschreibung beschränkt sich hier neben der Inhaltsangabe auf die Anmerkung, dass es sich um eine Pergamenthandschrift (M[embranaceos].) im Quartformat (4.) handelt. Weitere Informationen etwa zur Ausstattung des Codex sind dort nicht

¹⁹⁰Witter, *Catalogus codicum manuscriptorum in bibliotheca sacri ordinis Hierosolymitani Argentorati asservatorum*, S. 4.

¹⁷⁹Der Vermerk der Jahreszahl 1318 könnte darauf hinweisen, dass der Cod. A 100 nicht im Straßburger Johanniterkloster (seit 1371) angefertigt wurde, sondern zu den Abgaben des Freiburger Johanniterklosters gehörte, die 1386 nach Straßburg kamen oder möglicherweise auch, dass der Cod. A 100 zum Bestand der Johanniterbibliothek in Schlettstadt gehörte, der 1746 – drei Jahre vor Witters Bibliothekskatalog – in dem Bestand der Straßburger Johanniterbibliothek aufging. Vgl. dazu Sprague, *The Lost Strasbourg St. John's Manuscript A 94* (»Strassburger Johanniter-Handschrift A 94«), S. XXIV.

enthalten. Zumindest lässt sich aber daraus mit einiger Bestimmtheit ableiten, dass der Codex keine repräsentative Funktion hatte. Die geringe Größe spricht für ein Buch, das für einen regelmäßigen Gebrauch gedacht war. Gut vorstellbar ist die Verwendung des Codex mit volkssprachigen geistlichen Texten bei den klösterlichen Tischlesungen.¹⁹²

Angaben zum Straßburger Codex finden sich außerdem in dem von Johann Georg Scherz begonnenen und durch Jacob Jeremias Oberlin fertiggestellten »Glossarium germanicum medii aevi potissimum dialecti Suevicae«.¹⁹³ Enthalten sind dort aber lediglich Ausführungen zu den Texten, abgesehen von den Folio-Angaben der zitierten Textstellen aber keine zu dem Codex selbst.¹⁹⁴ In den Wirren der Revolutionszeit muss der Codex verloren gegangen sein. Jedenfalls war er laut einer Publikation aus dem Jahre 1823 zu dieser Zeit bereits verschwunden.¹⁹⁵ Der Autor stützt sich

¹⁹²Vgl. dazu den Abschnitt »Tischlesung im Deutschen Orden« bei: Mentzel-Reuters, *Arma spiritualia*, 76 ff.

¹⁹³Joh. Georg Scherz: *Glossarium germanicum medii aevi potissimum dialecti Suevicae*. Bd. 2. Argentorati 1781-84.

¹⁹⁴Im ersten Band des *Glossarium germanicum medii aevi potissimum dialecti Suevicae*, S. V, ist vermerkt, dass aus dem Straßburger Cod. A 100 in dem Wörterbuch Belegstellen zitiert werden. Außer den Folio-Angaben der zitierten Textstellen sind dort keine weiteren Angaben zur Handschrift zu finden. Das Wörterbuch verfügt über kein Register, das es ermöglichte, die Belegstellen aus dem Cod. A 100 direkt aufsuchen zu können.

¹⁹⁵Eine Fußnote in »Der Ritter von Stauffenberg«, ein altdeutsches Gedicht, herausgegeben nach der Handschrift der öffentlichen Bibliothek zu Straßburg von Christian Moritz Engelhardt. Straßburg 1823, S. 25 f. enthält dazu folgende Information: »Es ergeht hieraus, daß der verdiente Hermann in seinen *Notices historiques etc. sur la ville de Strasbourg*, T. II, p. 380, die geistlichen Gedichte Heinrichs von Lauffenberg (nicht Lorfenberg) irrig unter die rechnet, welche von der Johanniter-Bibliothek abhanden gekommen. Ueberhaupt sind die meisten altdeutschen noch vorhanden. Eines, das wirklich fehlte, eben dasjenige, welches Meister Gotfrieds: Mähre von der Minne enthält, ist vor einigen Jahren wieder hervorgebracht und, gegen eine Entschädigung, der Bibliothek überlassen worden. Bey dem Ansehen das Hermanns *Notices* verdienen, glauben wir um so wesentlicher, diese Kleinigkeit zu berichtigen. Unter die noch vermißten, altdeutschen, gehört der h. Georg im Stein, von Hartmann von Owe, Fol. A. 100. der vorm. Joh. Bibliothek.«

dabei auf Informationen aus den »Notices historiques, statistiques et littéraires, sur la ville de Strasbourg«,¹⁹⁶ nach denen sämtliche Pergamenthandschriften der ehemaligen Johanniterbibliothek verschollen waren.¹⁹⁷

Nach der Rekonstruktion des Textbestandes des Straßburger Codex von Moriz Haupt¹⁹⁸ und den späteren Berichtigungen von Ernst Martin¹⁹⁹, die auf der Auswertung der Abschriften in den Mss. 314 (früher 835) und 489 (früher 810b) basieren, ergibt sich folgende Inhaltsübersicht:²⁰⁰

Ms. 314:

- 1) Bl. 2-99 Martyrologium
- 2) Bl. 101-112 *Das Spital von Jerusalem*
- 3) Bl. 113-123 Konrad von Würzburg: *Alexius*
- 4) Bl. 124-125 *Vom Schaden täglicher Sünden*
- 5) Bl. 125-158 Hartmann von Aue: *Gregorius*

Ms. 489:

- 6) Bl. 159-188 Von den Geboten und von göttlicher Lehre
- 7) Bl. 188-208 *St. Anselmi Frage von unseres Herren Marter*
- 8) Bl. 209-231 Predigten (einige von Meister Eckhart)
- 9) Bl. 235-303 *Vitaspatrum*

Die Abschriften der Texte 2) bis 5) aus dem Straßburger Codex befinden sich in der Handschrift 314 (früher 835) und die Texte 6) bis 8) in der Handschrift 489 (früher 810b). Der erste Block von Texten, nämlich die Märtyrerviten in kalendarischer Ordnung, sowie der letzte Block von Texten, also die *Vitaspatrum*-Legenden, sind – wie anfangs erwähnt – in den Abschriften nicht mit überliefert. Offensichtlich stießen diese Texte bei dem Kopisten nicht

¹⁹⁶Jean-Frédéric Hermann: *Notices historiques, statistiques et litteraires, sur la ville de Strasbourg*. Strasbourg 1817-1819, S. 380.

¹⁹⁷Ernst Martin: Zwei alte Strassburger Hss. In: *ZfdA* 40 (1896), S. 220–223, S. 221.

¹⁹⁸Moriz Haupt: Der Heilige Alexius von Konrad von Würzburg. In: *ZfdA* 3 (1843), S. 534–576, S. 534 f.

¹⁹⁹Martin, Zwei alte Strassburger Hss, S. 220 ff.

²⁰⁰Paul, Hartmann von Aue: *Gregorius*, S. VIII.

auf Interesse. Ihm waren ausschließlich die übrigen Texte die Mühe des Abschreibens wert. Die Märtyrer- und Vitaspatrumlegenden wurden möglicherweise deshalb nicht mit kopiert, weil sie im 18. Jahrhundert in Form von Druckausgaben leicht zugänglich waren.

5.3 Zu den überlieferten Texten

Es bietet sich an, den Blick zuerst auf einen Text zu richten, der einzig in dieser Handschrift überliefert wurde und der erstaunliche kulturgeschichtliche Perspektiven eröffnet: *Das Spital von Jerusalem* – eine deutschsprachige Fassung der Gründungslegende der Johanniter.²⁰¹ Im Zentrum dieser historiographischen Erzählung stehen nicht nur der mythische Ursprung sowie die Namen der ausnahmslos hochrangigen Meister der Frühzeit des Spitals, sondern auch der Entwurf eines angemessenen geistlichen Lebens nach dem Vorbild Johannes des Täuflers und schließlich die Darstellung der karitativen Aufgaben der Johanniter in Jerusalem. Entstanden ist der Text vermutlich im Elsass während des 13. Jahrhunderts.²⁰²

Für die Johanniter wird eine ruhmreiche Vorgeschichte erfunden, indem ihre legendäre Entstehung in biblischer Zeit angesiedelt wird. Die Geschichte des Ordens beginnt mit dem Bau des Spitals in Jerusalem. Um dieses Vorhaben finanzieren zu können, öffnen Bischof Melchiar und König Antiochus auf die Weisung eines Engels hin das Grab König Davids und nehmen sich die wertvollen Grabbeigaben.

Als erster Leiter des Spitals wird Judas Machabeus genannt, der *helt dez mvotes* (Ms. 314, fol. 6^v/*Cod. A 100). Mit der Anbindung an Judas Makkabäus (166 v. Chr.) soll dem Johanniterorden eine sehr frühe Gründungszeit zugeschrieben werden, die eine Vorrangstellung vor dem nachweislich älteren Templerorden belegen soll.²⁰³

²⁰¹Eine Transkription des Textes findet sich bei Arnold Küster: Von dem Spital von Jerusalem. Ein Gedicht verfasst von einem Angehörigen des Johanniter-Ordens. Wiesbaden 1897.

²⁰²Günther Glauche: Spital von Jerusalem. In: ²VL 9, Sp. 142–144, Sp. 142 f.

²⁰³Walter G. Rödel: Der Johanniterorden. Der ritterliche Orden des Hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem. In: Die Johanniter, die Templer, der Deutsche Orden,

Später wird die Leitung des Spitals von Antiochius übernommen, unter dem sich das Spital zu einem Orden ausgestaltet.²⁰⁴ Ihm folgt Zacharias, der Vater Johannes des Täufers, und schließlich der Heilige Julian. Vom Kaiser in Rom wird Julian gebeten, während eines Militäreinsatzes die medizinische Betreuung des kaiserlichen Heeres zu übernehmen. Es kommt jedoch zu einem Schiffsunglück, bei dem außer ihm alle ertrinken. Er steht unter dem besonderen Schutz Gottes, der ihn auffordert, in Jerusalem Meister des Spitals zu werden, um dort die medizinische Versorgung der Kranken und die Armenfürsorge sicherzustellen.

Eine hervorgehobene Stellung innerhalb der Reihe der frühen Spitalmeister nimmt Johannes der Täufer ein. Jesus selbst habe nämlich Johannes den Auftrag gegeben, sich des Spitals anzunehmen, so die Legende. Als Schutzpatron des Ordens wird seiner Beschreibung vergleichsweise viel Raum eingeräumt. So werden die Kleidung und auch die Ess- und Trinkgewohnheiten des Johannes ausführlich erläutert:

*Nv wil och von den kleidern sagen
die johannes trvog in finen tagen
femit vnd baldekin
vech vnd hermin
deꝛ deweders an im vant
von kemel har ein tvch gewant
trvog der reine gottes trvt
ze aller zit an finer hvt*

(Ms. 314, fol. 15^v/*Cod. A 100²⁰⁵)

Johannes trägt Kleider aus Kamelhaar, also einfache, ungefärbte, bräunliche Stoffe. Der hier so deutlich betonte Verzicht auf kostspielige, aufwändige und farbige Stoffe, wie Samt und Goldbrokat

die Lazariter und Lazariterinnen, die Pauliner und die Serviten in der Schweiz. Hrsg. von Petra Zimmer, Patrick Braun und Bernard Andenmatten. (Helvetica Sacra IV/7) Basel 2006, S. 31–50, S. 31.

²⁰⁴Küster, Von dem Spital von Jerusalem, S. 34.

²⁰⁵Da der Straßburger Cod. A 100 verschollen ist und dessen Inhalte nur rekonstruiert werden können, wird er mit einem Asterisk markiert.

oder Hermelin, wie sie für repräsentative, herrschaftliche Kleidung verwendet wurden, hängt vermutlich nicht zuletzt damit zusammen, dass es im 14. Jahrhundert einen ausgeprägten Hang zu diesen modischen farbigen Seidenstoffen gab. Es wurden eigens deswegen Luxusanordnungen erlassen, um dieser Prunksucht entgegenzuwirken.²⁰⁶ Von der großen Bedeutung, die der Kleiderfrage bei den Johannitern zugemessen wurde, zeugen verschiedene Bestimmungen der Statuten, die am 22. September 1332 von dem auf Rhodos abgehaltenen Generalkapitel verabschiedet wurden. Gefordert wurde dort von den Niederlassungen im europäischen Hinterland eine stärkere geistliche Orientierung und die strikte Einhaltung der strengen Kleiderordnung. Außer in Kriegszeiten, in denen die Johanniter rote Gewänder mit weißem Kreuz trugen, war das Tragen des schwarzen Ordenskleides mit weißem Kreuz auf der linken Brust vorgeschrieben.²⁰⁷ Die Anordnung zur Kleiderfrage musste aber bereits 1335 vom Generalkapitel erneut wiederholt werden und schon 1337 wurde nochmals ausdrücklich darauf hingewiesen, dass das Tragen von Gold- und Silberschmuck untersagt sei.²⁰⁸ Das legt den Schluss nahe, dass die Führung des Johanniterordens ein Problem mit einem verweltlichten und luxuriösen Lebensstil vieler Ordensbrüder gehabt haben muss und gegenzusteuern versuchte. Neben der Kleidung werden im *Spital von Jerusalem* auch die Ess- und Trinkgewohnheiten des Johannes beschrieben:

*nv fragent von fine spise
waz as der herre wif
in finer kvchi man niht vant
zephron noch den fafant
gegatrente vische*

²⁰⁶Elisabeth Lalou: Seide. IV. Frankreich. In: LexMA 7, Sp. 1705–1706, Sp. 1705.

²⁰⁷Alain Demurger: Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden. München 2003, S. 219. — Rödel, Der Johanniterorden, S. 34.

²⁰⁸Walter G. Rödel: Reformbestrebungen im Johanniterorden in der Zeit zwischen dem Fall Akkons und dem Verlust von Rhodos (1291-1522). In: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Hrsg. von Kaspar Elm. (Berliner Historische Studien 14) Berlin 1989, S. 109–129, S. 113 f.

*kamen selten ze fime tische
swaz von gvoter spise kan
daz meit der heilige man
mette noch win er niht entrank*

(Ms. 314, fol. 15^v/*Cod. A 100)

Dieser Aufzählung nach fällt der Speiseplan ausgesprochen dürftig und genügsam aus. Der Fasan, der in der Küche fehlt, steht pars pro toto für die Ablehnung eines adligen Lebensstils, denn der Fasan galt insbesondere unter christlichen Moralisten als Symbol für verschwenderischen Luxus.²⁰⁹ Aber nicht nur auf luxuriöse Gewürze wie Safran wird verzichtet. Selbst Fisch, der zwar im Gegensatz zu Fleisch als Fastenspeise, aber dennoch als teure Kost galt, wird nur selten gegessen. Auch das Trinken von Alkohol wird abgelehnt. Dementsprechend wird in der Erzählung festgestellt: *Sos lebt er wilde vnn gap vil gvot vorbilde* (Ms. 314, fol. 15^v/*Cod. A 100). Johannes lebt *wilde*, also unhöfisch, das heißt, nicht der Kultur des Adels entsprechend. Dadurch, dass die integere Figur des Johannes hier als Leitbild präsentiert wird, wird die Lebensweise des Adels negativ-verschwenderisch und selbstgefällig gezeichnet. Über die strikte Abgrenzung gegenüber dem adligen Lebensstil soll hier eine alternative Identität konstruiert werden, die sich stattdessen über Armut, Enthaltensamkeit und soziales Engagement definiert. Der soldatisch-kriegerischen Prägung des Ritterordens wird diesen Schilderungen zum Leben des Johannes zufolge scheinbar kein Platz mehr im Selbstverständnis der Johanniter eingeräumt.

Neben Johannes dem Täufer ist auch Maria Schutzpatronin des Johanniterordens. Sie wird deshalb ebenfalls in die Herkunftsgeschichte des Ordens, eingeleitet durch ein Zitat Bernhards von Clairvaux, »eingeschrieben«:

*Nv horte ich einen gelerten sagen
de3 wil ich vch niht verdagen
e3 schribet sante Bernhart
do ihesus crift gevangen wart*

²⁰⁹Christian Hühnemörder: Fasan. In: LexMA 4, Sp. 302–303, Sp. 302.

(Ms. 314, fol. 16^r ff./*Cod. A 100)

An dieser Stelle wird nun die Passionsgeschichte in die Gründungslegende integriert: Zunächst bittet Maria die Richter darum, ihren Sohn freizulassen. Als ihr die Aussichtslosigkeit ihrer Forderung bewusst wird, bittet sie darum, zusammen mit ihrem Kind gehängt zu werden, was ihr aber ebenfalls verwehrt wird. Daraufhin zieht sie sich in ihrer Verzweiflung zurück in das Jerusalemer Johanniterspital. Nach der Kreuzigung und der Auferstehung begibt sich auch Jesus mit seinen Aposteln dorthin:

*nv war crist als ich vh sage
vierzig nehte vnn vierzig tage
ane zwivelunge
nach finer vrstandvnde
bi vns vf der erde hie
mit finen jvngeren er gie*

(Ms. 314, fol. 23^r/*Cod. A 100)

Die Nähe, die die Johanniter hier zur Kreuzigung Jesu herstellen, lässt sich mit dem Reliquienschatz des Ordens in Verbindung bringen. Zu den wichtigsten Reliquien gehörten neben der rechten Hand des Johannes ein Splitter vom Kreuz und auch ein Dorn aus der Dornenkrone Jesu.²¹⁰ Hier zeigt sich innerhalb der Erinnerungskultur der Johanniter die enge Beziehung der Gründungslegende zu den authentischen Reliquien des Ordens.

Die Legende nennt als weitere Vorsteher des Spitals in Jerusalem die Zwölf Apostel und den Heiligen Stephanus (Ms. 314, fol. 23^v/*Cod. A 100). Am Ende werden die Verdienste des Ordens bei dem Kampf gegen die Heiden herausgestellt:

*die richen spittalere
die stolzen helde mere
die stritten mit ir kreften
gegen die heidenscheften*

²¹⁰Demurger, Die Ritter des Herrn, S. 207 und S. 219.

*fit wurden templere
 vnd ander turttere
 die von dem tvtschen hofe
 vnn die von fante Lazaruse
 die helfent ovch da3 lant wern
 vor der heidenschefte hern
 Enwerten die spittalere
 vnn die ander cru3zere
 da3 lant were iemer me verlorn
 wand die helde u3erkorn
 ich fage vch da3 mit der warheit
 si sint ein mv3 der cristenheit
 si schirment hvte vnd alle vart
 da3 lant do got gemartert wart*
 (Ms. 314, fol. 25^v/*Cod. A 100)

Die Johanniter stellen sich hier in eine Reihe mit den Tempelrittern, dem Deutschorden und dem Lazarusorden. Mit dem Hinweis auf die Bedeutsamkeit von Ritterorden für den Pilgerschutz versichern sich die Johanniter ihrer eigenen Stellung und betonen ihre Existenzberechtigung.

Die Legende schließt mit einem detaillierten Bericht über die Verhältnisse im Jerusalemer Spital und den dortigen Aktivitäten. Arme und vermögende Kranke werden gleichermaßen gepflegt, Findelkinder werden im Spital aufgenommen, von Ammen versorgt und dort großgezogen; es dient außerdem als Altenheim. Aber auch die geistlichen Pflichten wie das gemeinsame Chorgebet – eine der wichtigsten Aufgaben eines Priesterkonventes²¹¹ – das Lesen und Singen sowie das Fasten werden aufgezählt.

Im *Spital von Jerusalem* verbinden sich legendarische Stoffe, biblische Überlieferung und Inhalte aus den Ordensstatuten zu einer Gründungslegende.²¹² Als Entstehungsgeschichte des Johanniterordens kommt dem Text eine identitätstiftende Funktion zu. Die

²¹¹Rödel, Reformbestrebungen im Johanniterorden in der Zeit zwischen dem Fall Akkons und dem Verlust von Rhodos (1291-1522), S. 127.

²¹²Küster, Von dem Spital von Jerusalem, S. 51.

Konstruktion einer biblischen Genealogie und das »Einschreiben« in die Passionsgeschichte steigern zudem die Legitimation und die Bedeutung des Ordens. Der Identifikationsprozess wird dabei auf zweierlei Weise in Gang gebracht: Zum einen durch die Erinnerungen an positive und ehrenvolle Handlungen und Unternehmungen der Johanniter, etwa als Schutzorganisation für Pilger im Heiligen Land und als karitative Einrichtung sowie als Organisation zur Verteidigung des Christentums gegen die Heiden. Zum anderen durch eine Betonung von Herausforderungen, die aktuell eine große Bedeutung haben. Dazu zählen die Kranken- und Armenfürsorge und auch die spirituelle Betreuung Bedürftiger; wobei dies Aufgaben sind, die durch die geänderte politische Situation im Spätmittelalter inzwischen das europäische Hinterland – wie auch die Kommende in Straßburg – und nicht mehr das Heilige Land betreffen.

An die Gründungslegende der Johanniter schließt sich eine literarische Bearbeitung der Alexiuslegende aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an.²¹³ Dem Prolog und dem Epilog zufolge hat Konrad von Würzburg die Lebensgeschichte des Heiligen anhand einer lateinischen Vorlage, die die beiden Baseler Bürger *bermeswile Johannes* und *heinrich yfenlin* verfassten, *zvo tufz getriben* (Ms. 314, fol. 29^r, 53^r/*Cod. A 100). Einleitend wird den Lesern nicht nur Auskunft darüber gegeben, welcher Text sie nun erwartet, sondern es wird auch gleich eine Lektüeranleitung erteilt:

*Hie nach stat geschriben von santo
alexio war er leit vffen ertrich durch
got vn fwer daz lifet vnde us lat ze
herzen gan daz mag in gebeseren gar
feliche an selen vnn an lip.*

(Ms. 314, fol. 29^r/*Cod. A 100)

Leser sollen sich die Heiligenlegende »zu Herzen gehen« lassen, um den Körper und den Geist zu bessern. Erzählt wird vom Sohn einer römischen Aristokratenfamilie, der seine Eltern Eufemian und Agleis sowie seine junge Ehefrau kurz nach der aufgezwungen

²¹³Horst Brunner: Konrad von Würzburg. In: ²VL 5, Sp. 272–304, Sp. 287 f.

Heirat verlässt, um fortan fernab der Familie in Armut und Askese zu leben. Nach vielen Jahren der Abwesenheit kehrt Alexius als Bettler nach Hause zurück und lebt dort nochmals viele Jahre – allerdings unerkant – als Bedürftiger unter der Treppe seines Elternhauses. Erst als er stirbt, wird bekannt, wer er wirklich war. Ein Brief, den der Tote fest in seiner Hand hält, gibt über seine Identität Auskunft. Die Überlieferung der Alexiuslegende zeichnet sich an dieser Stelle durch eine interessante Besonderheit aus: Die Schlusspassage ist in zwei grundsätzlich verschiedenen Fassungen belegt, einer sogenannten päpstlichen Fassung und einer Brautfassung.²¹⁴ Einmal ist es der Papst, der allein das Schriftstück aus der Hand des Toten lösen kann, einmal ist es die Ehefrau des Verstorbenen. In Konrads Bearbeitung ist es der Papst, der als erster erkennt, mit wem er es zu tun hat. In den Straßburger Codex wurde mit Konrads Bearbeitung also eine Fassung aufgenommen, an deren Ende nicht Ehefrau und Ehemann zusammenkommen, sondern sich ein Asket, der sich der ehelichen Sexualität und dem materiellen Wohlstand verweigert hat, dem höchsten Kirchenmann offenbart. Mit dem Exempel, in dem Alexius als männlicher Protagonist die Handlung bestimmt, mit der Betonung von Askese und mit dem Verzicht auf ein komfortables weltliches Leben knüpft der Text programmatisch an *Das Spital von Jerusalem* an. Der *Alexius* thematisiert auf diese Weise einen Identitätsfindungsprozess. Die Legende kann somit im 14. Jahrhundert auf die Frage hin gelesen werden, welche Möglichkeiten der geistlichen Lebensführung sich Angehörigen des Adelsstandes bieten. Weltliche und weltabgewandte Existenz werden in dem Text einander gegenübergestellt.²¹⁵ Damit verbunden sind genealogische Belange. Aus der Vorgeschichte der Eltern des Alexius erfährt der Leser von der problematischen, langen Kinderlosigkeit Eufemians und seiner Ehefrau Agleis:

*da3 reine wip enhette nie
fyn noch tochterlin getragen
da3 horte man fi beide clagen*

²¹⁴Ebd., Sp. 288.

²¹⁵Vgl. auch Ernst, Der »Gregorius« Hartmanns von Aue, S. 237.

(Ms. 314, fol. 30^v/*Cod. A 100)

Ihre Gebete werden aber erhört und *in wart ein schoner svn gegeben von gottes helfe sa zehant* (Ms. 314, fol. 31^r/*Cod. A 100). Und noch an einer weiteren Stelle geht es um »genealogisches Erzählen«:²¹⁶ Alexius wird eine Ehe aufgezwungen. Die Frau, die für ihn ausgesucht wurde, ist *ein maget rich von hoher art dv von keifers kvnne was* (Ms. 314, fol. 31^v/*Cod. A 100) – also eine wohlhabende und standesgemäße Braut kaiserlicher Abstammung. Mit ihr soll sichergestellt werden, dass die Familie fortbesteht und dass das Vermögen sowie die Herrschaftsrechte an die nachfolgende Generation weitergereicht und vermehrt werden. Dass die Ehe schon *in der kintheit* arrangiert wurde, zeigt die existenzielle Bedeutung. Die Wahl der Ehefrau wurde nicht dem Zufall überlassen und Alexius wurde früh mit seiner wichtigsten Aufgabe vertraut gemacht, nämlich die Familiendynastie fortzuführen. Alexius entscheidet sich jedoch gegen diese Option. In der Hochzeitsnacht blieb er *rein vnn kusche* und es entzündete sich in ihm stattdessen die *wahre gotes minne alsam ein rose blvegende* (Ms. 314, fol. 32^v/*Cod. A 100). Dem Abschied der beiden jungen Eheleute geht ein Gespräch über Keuschheit voraus, in dem Alexius auch seine Angetraute von der keuschen Lebensweise überzeugt:

*mit svezen worten minnenclich
begvnde er si daz leren
vnn vf den willen keren
daz si bestvende kusche*

(Ms. 314, fol. 33^r/*Cod. A 100)

Aufgewachsen als Mitglied der Oberschicht flüchtet er vor einem Leben in Luxus sowie vor seinen ehelichen und dynastischen

²¹⁶Michael R. Ott: Dynastische Kontinuitätsphantasien und individuelles Begehren. Genealogisches Erzählen in Prosaromanen. In: Familie-Generation-Institution. Generationenkonzepte in der Vormoderne. Hrsg. von Hartwin Brandt, Maximilian Schuh und Ulrike Siewert. (Bamberger Historische Studien 2) Bamberg 2008, S. 213–244.

Verpflichtungen in das Extrem der selbstgewählten Armut und Abgeschiedenheit. Alexius geht nach *ediffa in fyria* (Ms. 314, fol. 33^v/^{*}Cod. A 100), wo er sich seines gesamten Besitzes und auch seiner Kleider entledigt. Die Kleidung gilt in der mittelalterlichen Welt als wichtiger Bestandteil der Identität. Ihr vestimentärer Code²¹⁷ gibt Auskunft über die Standeszugehörigkeit, das Geschlecht, den Familienstand. Das klassische Motiv des Kleidertausches veranschaulicht hier den Identitätswechsel vom jungen Adligen zum Almosen empfangenden Außenseiter:

*den abent vnn den morgen
in ruwelichen forgen
wart da3 herze sin begraben
ein fwaches kleit vil gar beschaben
da3 leit an sich der ivngeline
da3 edel vnn da3 riche dinc
da3 er von guote brahte dar
da3 gap enwec der guote gar*

(Ms. 314, fol. 34^r/^{*}Cod. A 100)

Seine edle Kleidung verschenkte er und zieht sich stattdessen sehr einfach an. Als die Menschen in Edessa sein unangepasstes Verhalten und sein Desinteresse an materiellen Dingen, an einem standesgemäßen Lebensstil sowie an gesellschaftlichem Ansehen als Zeichen der Heiligkeit wahrnehmen und Aufmerksamkeit um ihn herum entsteht, geht er auch von dort fort. Auf seinem Weg nach *celicie* wird sein Schiff jedoch von einem Sturm zurück nach Rom verschlagen. Dort angekommen, kehrt er als Bettler in das Anwesen der Familie zurück, wo er zehn Jahre in strenger Askese inkognito lebt. Alexius

*fvorte stille vnn offenbar
vil strenge leben bitter*

²¹⁷ Andreas Kraß: *Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel.* (Bibliotheca Germanica 50) Tübingen 2006, S. 8.

*fo daꝛ dem gotes ritter
nieman darinne erkande*

(Ms. 314, fol. 41^v/*Cod. A 100)

Zwar entscheidet sich Alexius schließlich für ein Leben in der Nähe seiner Familie, am Schluss der Legende wird allerdings in dieser päpstlichen Fassung die geistliche Lebensführung akzentuiert und auch positiv hervorgehoben statt die Zusammenführung der Familie. Dafür sorgt das Motiv des Auserwählten: Nur eine ganz bestimmte Figur ist auf rätselhafte Weise imstande, Alexius den Brief aus den Händen zu nehmen. Dem Vater, der es als erster versucht, gelingt es nicht:

*Der vater fin eufemian
wolt im den brief genomen han
den er hete in finer pflicht
eht enmohte er do niht
in gebrechen vꝛ der hende fin
da von fo leit er hohen pin*

(Ms. 314, fol. 45^v/*Cod. A 100)

Ein Zeichen Gottes weist dann aber darauf hin, dass sich der Papst der Angelegenheit annehmen soll. Und so *gienc der babest lobesam temveteclich vn nam vz der hende fin die schrift* (Ms. 314, fol. 46^r/*Cod. A 100). Erst der Papst ist im Stande, den Brief in Empfang zu nehmen und die wahre Identität des Toten zu offenbaren. Verglichen mit der Braut-Fassung, in der die Ehefrau die Auserwählte ist, impliziert dies zwei Dinge: Es ist die Absage an ein weltlich-biologisch verstandenes genealogisches System, das heißt, eine Absage an Abstammung und Verwandtschaft sowie an die Sorge für Nachkommen – Belange, die für den Adel und das adlige Selbstverständnis des Spätmittelalters von außerordentlich großer Bedeutung sind. Stattdessen wird ein alternatives, geistlich gedachtes genealogisches System postuliert, nämlich das der Nachfolge Jesu. Alexius' geistlich-asketischer Lebensabschnitt wird durch die erzählerisch geschaffene Verknüpfung von Alexius mit der päpstlichen Sphäre als der höchsten geistlichen Instanz aufgewertet und legitimiert.

Mit dem *Alexius* wird hier in konzentrierter Form cluniazensisches Gedankengut des 10. und 11. Jahrhunderts in die Textsammlung des Straßburger Codex gebracht. Aufgerufen werden die Kritik am verweltlichten Mönchtum und die damit verbundenen Forderungen nach einer neuen religiösen Askese, nach dem Verzicht auf Privateigentum und der Einführung des Zölibats.²¹⁸ Rekurriert wird damit auf Dispute, die mehr als drei Jahrhunderte vor Anfertigung des Straßburger Codex geführt wurden. Für die Johanniter hatte der *Alexius* Konrads, wie es scheint, auch im 14. Jahrhundert noch – oder wieder – das Potential, aktuelle Tendenzen der Verweltlichung zu kommentieren und einen mahnenden Gegenentwurf dazu zu bieten. Alexius, ein Mitglied der aristokratischen Gesellschaft mit den damit verbundenen dynastischen Verpflichtungen, bietet dabei als Figur hohes Identifikationspotential für Mitglieder des Johanniterordens, die sich zu großen Teilen aus dem Adel rekrutieren.

Der Alexiuslegende folgt auf den Blättern 53^v bis 54^r die Predigt *Von schaden tegelicher funden* als kurzer Prosatext. Es handelt sich dabei um Streuüberlieferung, die den »Schweizer Predigten« zugeordnet werden kann, einem Corpus von Predigten und Traktaten, das in der Freiburger Handschrift 464 neben dem Corpus der »St. Georgener Predigten« in der dortigen umfangreichen Zusammenstellung unikal überliefert ist.²¹⁹ Durch anschauliche Analogien werden in dem Text neun Schäden an der menschlichen Seele erläutert, die durch das Sündigen entstehen. Zu den Schädigungen zählt, dass die Seele Gott nicht mehr erkennen kann und umgekehrt, dass Gott die Gebete der Menschen nicht mehr erhört, dass die Seele verschmutzt, der Teufel erfreut und Gott betrübt wird, dass die Menschen Gott *unhemlich* werden, dass die Seele ins Fegefeuer fahren muss und dass der Mensch lange von Gott getrennt wird, auch wenn er sich in kurzer Zeit schuldig gemacht hat.

²¹⁸Neithard Bulst: Cluny, Cluniazenser. 1. Gründung und Privilegien. In: LexMA 2, Sp. 2172–2174, Sp. 2172. Vgl. auch Frank-Rutger Hausmann: Französisches Mittelalter. Stuttgart und Weimar 1996, S. 24.

²¹⁹Hans-Jochen Schiewer: Schweizer Predigten. In: ²VL 8, Sp. 942–945, Sp. 942 f.

Da sich an die Predigt Hartmanns *Gregorius* anschließt, stellt sich die Frage, inwieweit die Predigt als Hinleitung zum *Gregorius* fungiert. Eine solche Frage ist auch deshalb berechtigt, weil der *Gregorius*-Prolog im Straßburger Codex fehlt, so dass die Handlung direkt auf die Predigt folgt. Die Predigt erscheint auch deswegen »vorgeschaltet«, da im Anschluss an den *Gregorius* noch weitere Prosa-Predigten folgen, die in Teilen ebenfalls der Sammlung der »Schweizer Predigten« zuzuordnen sind. Damit wird der *Gregorius* in verschiedene Predigten eingeschlossen und mithin selbst zu einem Predigtexempel.

Ein Element, das zwischen der vorausgehenden Predigt und dem *Gregorius* eine Verbindung herstellt, ist die Sündenthematik.²²⁰ Durch die Textabfolge, wie wir sie vorliegen haben, wird zudem ein auffälliger Kontrast erzeugt: hier ist von *den tegelichen funden* die Rede, also den vielen kleinen falschen Gedanken und Verhaltensweisen, die meist als belanglos und nicht als sündig wahrgenommen werden und dort, im *Gregorius*, von der ganz exzeptionellen Sünde – dem Inzest. Das Zusammentreffen der Texte spricht dafür, dass die täglichen Sünden und die exzeptionelle Sünde des Inzests miteinander verknüpft und aufeinander bezogen werden können. Im Vergleich zu den überlieferten Prologfassungen des *Gregorius* in der Konstanzer, der Berliner und der Bodmeriana-Handschrift würde dieser Vorspann damit inhaltlich in eine andere Richtung weisen als es die Prologe des *Gregorius* in den Büchern des 14. und 15. Jahrhunderts tun. Es geht im Straßburger Vorspann weder um das gedankenlose Sündigen im Jugendalter, noch um das Warnen vor einem unerwartet frühen Lebensende, noch um das unbeirr- bare Vertrauen und den Glauben an Gottes Barmherzigkeit selbst in ausweglosen Situationen. Es wird im Gegenteil schon bei ganz gewöhnlichen Sünden das Schreckbild des Fegefeuers aufgezeigt, wo *ein tac tufent iar lanc ist* (Ms. 314, fol. 54^r/*Cod. A 100). Die Rettung der Seele trotz begangener Sünden wird in der Predigt nicht als eine alternative Möglichkeit in Aussicht gestellt. Auch ohne eine intendierte unmittelbare Verbindung zwischen den beiden Texten entfaltet die räumliche Nähe von Predigt und Hartmanns

²²⁰Vgl. auch Ernst, Der »Gregorius« Hartmanns von Aue, S. 237.

Legendenroman bereits eine Wirkung und hat eine entsprechende Perspektivierung des *Gregorius* zur Folge.

Hartmanns *Gregorius* wird in dem Codex aus der Johanniterbibliothek mit einer Überschrift eingeleitet: *Gregorius in dem steine* (Ms. 314, fol. 55^r/*Cod. A 100). Genannt wird hier nicht nur der Name des Protagonisten. Es wird mit dieser Formulierung vor allem der Teil der Erzählung hervorgehoben, der von Gregorius als Büsser erzählt, der siebzehn Jahre fernab jeglicher Zivilisation an einen Felsen gekettet in extremster Askese verbringt. Nach seiner geistlichen Erziehung im Kloster und nach seiner Erprobung des Ritterdaseins ist es der Lebensabschnitt, in dem er sich wieder dem geistlichen, dem weltabgewandten Leben zuwendet. Damit perspektiviert die Überschrift den Text auf das Problem der Identitätssuche und Identitätsfindung sowie auf die Wahl eines Lebensentwurfs hin. Auf diese Weise wird ein Themenkomplex betont, der bereits den *Alexius* Konrads von Würzburg beherrscht hat. Die Parallelen sind augenfällig: Sowohl Alexius als auch Gregorius entstammen dem Adel. Beide verlassen ihre Ehefrauen und ihren Hof – Alexius, weil ihm die Ehe aufgezwungen wurde und Gregorius, weil er seine Ehe als eine inzestuöse Beziehung zu seiner Mutter erkennt. Die Ehe als institutionalisierte Garantin dynastischer Kontinuität ist jeweils negativ besetzt. Beide Protagonisten verbringen fortan ihr Leben als Asketen und wechseln damit vom genealogischen System des Adels in das genealogische System der Kirche. Schließlich wird am Ende beider Erzählungen die Abkehr von der weltlichen Existenz päpstlich legitimiert und honoriert – im *Alexius* durch die Heiligsprechung, nachdem vom Papst Alexius' Identität aufgedeckt wurde, und bei Hartmann durch die Papstnachfolge des Gregorius.

Nach dem Epilog des *Gregorius* folgt abgesetzt, aber ohne weitere kennzeichnende Überschrift, ein weiterer kurzer Text. Es handelt sich um einen Rätselspruch:

*Rehte lere die ist gvot
fwan man die kan vinden
der selige der daz beste tuot
er enkan niht erwinden
fin herze kome an die stat*

*daz ez in steten vroiden iemer fi
 achtent dez glvikes rat
 vnn merkent ovch da bi
 der welte vroide ist ein rovch
 die soltin wir verfmahen
 ... vnkent mich ein rehter govch
 der fi sich lat vahen
 senfti ist der himel lovf
 sehent den solten wir lovf
 reine ist der erste tovf
 den andern mvezi wir kovifen
 den git vnz vor karitas
 den dv magit reine
 gebar die sveze homilitas
 merkent wen ich meine*

(Ms. 314, fol. 120^v/*Cod. A 100)

Der Text lässt sich durchaus als Kommentar zum *Gregorius* lesen. Die Leser werden in den zwanzig kreuzgereimten Versen direkt angesprochen. In dem Spruch geht es um das Ablehnen der »Freude der Welt« zugunsten des Himmelreichs (»Stätte ewiger Freude«). Das Motiv des Glücksrads, das dabei verwendet wird, ist als Hinweis auf ein Leben mit Höhen und Tiefen zu verstehen. Hinzu kommt das Lob des Seligen, derjenige, der »das Beste tut«, wird das Himmelreich erreichen. Zwei Taufen gibt es, erfahren die Leser aus dem Text. Die erste erhält der Mensch ohne Gegenleistung, um die zweite muss er sich bemühen.

Die Nächstenliebe, beziehungsweise die göttliche Liebe (*caritas*), sowie die Demut, also die Menschwerdung Christi (*humilitas*), werden im abschließenden Quartett angesprochen. Durch die göttliche Liebe wird eine zweite Taufe ermöglicht, die wiederum darauf beruht, dass die Jungfrau Maria die Menschwerdung Christi ermöglicht hat. Das Rätsel, das der letzte Vers vorgibt, ist somit einfach zu lösen: Jesus Christus ist derjenige, der hier als unausgesprochene Grundlage der Errettung der Menschen gemeint ist. Auf diese Weise wird der Text, die »rechte Lehre«, auf Christus hin perspektiviert und es wird betont, dass die Menschen durch eigene Anstrengung

und Negierung weltlicher Freude ins Himmelreich gelangen können.

Mit dieser durchaus textbezogenen »Gelegenheitslyrik« – das scheint es wohl zu sein – schreibt sich der Schreiber (oder ein Leser?) als Kommentarinstantz in die Handschrift ein. Da der Johanniter-Codex verschollen ist und die Inhalte nur in Form von neuzeitlichen Abschriften vorliegen, ist keine sichere Aussage darüber möglich, ob dieser kleine Text von Anfang an zur Textsammlung gehörte oder ob es sich um einen Nachtrag handelt.

Dem Rätselspruch folgen elf weitere Klosterpredigten, die den Sammlungen »Schweizer Predigten« und »St. Georgener Predigten« zugeordnet werden.²²¹ Beides sind Predigtsammlungen, die im Umfeld von Frauenklöstern entstanden und sich deshalb besonders wegen ihrer Deutschsprachigkeit auch für die Verwendung innerhalb eines Ritterordens bestens eignen. In der Predigt *Von rechter mine zvo gotte* (Ms. 489, fol. 3^r f./*Cod. A 100) tritt *fante Johannes* auf, der die Liebe Gottes zu den Menschen beschreibt, welche größer ist als die Liebe zwischen Mutter und Kind, größer als die zwischen Frau und Mann und größer als die zwischen Körper und Seele. Wegen des Kreuzestods Jesu sind die Gläubigen im Gegenzug *ovch ime groze minne schvldic* (Ms. 489, fol. 3^r f./*Cod. A 100). Im Epilog des *Gregorius* wurde auf die Größe der Schuld hingewiesen, die die Protagonisten durch den Inzest auf sich geladen hatten und die ihnen vergeben worden ist. Es heißt dort:

*Bi difem gvoten mere
von den svndere
wie si noch grozer schvlde
erwurbent gottes hvlde
da sol niemer an
genemen ain svndic man
also boese bilde
so er goti wilde
da3 er gedenke so fis frevel vnn vro*

²²¹Marburger Repertorium: Straßburg, ehem. Johanniter-Bibliothek, Cod. A 100. 1. Aug. 2010. URL: <http://www.mr1314.de/2471>.

*wie soltest dv verwafen wesen
fit diese sint genesen
nach so grozer missetat*

(Ms. 314, fol. 120^r/*Cod. A 100)

Daran anknüpfend geht es auch in der nachfolgenden Predigt um sündiges Verhalten:

*alz dicke hovbet svnde tvont alz dicke vberhvge wir in alz
balde aber vnn alze dicke so eht wir wider keren zvo sin
holden vnn vns leit ist die missetat so enpfahz er vns vnn
vergit vns vnser schvlde vnn vnser svnde also gar daz er si
vns niemer vfgehebet swie dicke wir ovch wider in schuldic
werdent*

(Ms. 489, fol. 3^r f./*Cod. A 100)

Wenn der Sünder zur Umkehr bereit ist und die Sünde ehrlich bereut, dann wird Gott die Schuld vergeben, so groß sie auch war.

Um die christliche Pflicht der Zehntabgabe dreht sich der nächste Text. *Dis ist von den gebotten ein leire* (Ms. 489, fol. 4^v f./*Cod. A 100) stellt eine Analogie her zwischen der Mahnung an das Zahlen des Kirchenzehnts und den Zehn Geboten: *der iegliches ist schuldig zehen helblinge ze gebenne (...) der erste helbelinc ist daz erste gebot* (Ms. 489, fol. 4^v/*Cod. A 100).

Vom Wesen des christlichen Glaubens handelt die Predigt *Dis von den stuken cristans gelovben* (Ms. 489, fol. 7^v f./*Cod. A 100). Nach einem Verweis auf das Lukasevangelium werden vier Charakteristika aufgezählt: Erstens die Reinheit des Glaubens, die an eine Absage an den Aberglauben, an *zovber* und an die *naht vrowen* gebunden ist; zweitens soll der Glaube mit *gvoten werken* einhergehen; drittens wird darauf hingewiesen, dass christlich glauben heißt, an den menschgewordenen Gott und an die sieben Sakramente zu glauben. Schließlich soll der christliche Glaube *veste alz einen stein* sein und nicht biegsam wie Gold oder Eisen (Ms. 489, fol. 7^v f., 11^r/*Cod. A 100).

Die Zwischenüberschrift *Vier ding fol man eren* leitet den nächsten Text ein. *sante Peter* zufolge gehören zu diesen Dingen die *priester*,

unser vrowe sante maria, die gotes wort und vnfers herren lichname (Ms. 489, fol. 11^r f./*Cod. A 100). Anschließend werden die zehn Gnaden aufgeführt, die den Gottesdienstbesuchern zuteil werden, die *andehteclich* die Messe verfolgen. Dazu zählen unter anderem die Vergebung der Sünden, das Empfangen des Heiligen Geistes, aber auch ein weniger großes Fegefeuer und Engel, die den Menschen geschickt werden und sich unter ihnen aufhalten (Ms. 489, fol. 11^v/*Cod. A 100). An diese Einführung schließen sich detaillierte Erklärungen zu den priesterlichen Kleidungsvorschriften und zum liturgischen Ablauf einer Messe an (Ms. 489, fol. 12^r f./*Cod. A 100).

Von St. Stephan ein bredie ist eine Predigt, in der es um die klösterliche Lebensform geht, um die angemessene Lebensführung und die Vorbildfunktion älterer Klosterbewohner gegenüber den jüngeren. Missbilligt wird, dass die *ivngen lute boefes bildes vil vindent an den alten vnn wenic gotes bildes* (Ms. 489, fol. 14^v/*Cod. A 100). Gestützt wird die Forderung nach einer tugendhaften und geistlichen Lebensweise durch Verweise auf Autoritäten, indem Zitate des S. Gregorius, des S. Bernhart und auch des *sante Stepfane* eingebunden werden (Ms. 489, fol. 16^v, 17^v/*Cod. A 100).

In der Predigt *Von den himmilschen froeden* werden die verschiedenen »Freuden« aufgezählt und erläutert: die *vroide an der driualtekeit*, die *vroide an der einekeit ir nature* und die *vroide an gotes menschheit*, die *vroide an der fele* sowie die *vroide an dem libe* (Ms. 489, fol. 18^r/*Cod. A 100). Mit dem Hinweis auf *dv glofe* – eine Glosse zu einem nicht näher bezeichneten Werk – und mittels zahlreicher, Augustinus zugesprochener Zitate wird außerdem ein umfangreicher Katalog von Merkmalen des *himmelschen lebens* entworfen (Ms. 489, fol. 18^r-20^v/*Cod. A 100).

Sancte Paulus spricht wir fuln ersam fin vor den luten vnn wol gordent vor gote – so heißt es zu Beginn des Predigttextes *Von ersam wandel ein lere* (Ms. 489, fol. 21^v ff./*Cod. A 100). Die Wohlgeordnetheit wird anhand einer Analogie veranschaulicht: Die Ordnung im Herzen soll der Organisation eines Klosters mit seinen vier Bereichen *gas[t]hvs mit siechhof*, *reventer* (Refektorium), *dormenter* (Dormitorium) sowie *cappittel* entsprechen (Ms. 489, fol. 21^r, 22^r, 23^r, 23^v/*Cod. A 100). Angereichert wird diese Analogie noch

durch die Jungfrauen-Allegorien ›*gvoter wille*‹, ›*vralicheit*‹ und ›*ware minne*‹, ›*vrommiltekeit*‹, ›*contemplieren*‹ und ›*andaht*‹, ›*lvter conclencles*‹, ›*vride*‹ und ›*flaf*‹ sowie ›*vrow mazekeit*‹, ›*vrow temvetekeit*‹, ›*vrow bescheidenheit*‹ und ›*vrow minne*‹ (Ms. 489, fol. 21^r, 22^{r/v}, 23^{r/v}, 24^f/*Cod. A 100), die die genannten Bereiche des Klosters bewirtschaften. Und auch *Sante Johans*, der Namenspatron der Johanniter, kommt noch zu Wort und spricht: *dominus caritas est* (Ms. 489, fol. 22^r/*Cod. A 100).

Die Überschrift *Da3 wir got soelen bitten* leitet eine Predigt ein, in der nach dem *ewangelio* ein Gleichnis wiedererzählt wird. So wie ein Vater seinem Kind Brot gibt, wenn es ihn darum bittet, so schenkt auch Gott den Gläubigen Gehör:

*bittent so werdent ir gewert vch werdent alle vwer fvnde
vergeben (...) got vnser herre wil erhoeren dez menschen gebet*
(Ms. 489, fol. 25^r/*Cod. A 100)

Wie die Herzen der Menschen beschaffen sein sollen, die sich mit Gebeten an Gott wenden, wird dann anhand von Vögeln veranschaulicht – anhand der Amsel, der Nachtigall, der Lerche und anhand der Taube. Das schwarze Federkleid der Amsel steht dafür, dass das Gebet *temuetek* sein soll. So wie die Nachtigall Tag und Nacht singt, *sol ovch die selige sele got loben tages vnn nahtes*. Und so wie die Lerche niemals am Erdboden singt, sondern nur im Flug, so soll auch der betende Mensch sich *fin herze entlidegen von allem dem so vf ertriche ist*. Die Taube schließlich, die ebenfalls in den reinen Herzen singen soll, hört man öfter seufzen als singen und ebenso *mac der selige mensche ovch wol tvon* (Ms. 489, fol. 25^v, 27^v, 28^{r/v}/*Cod. A 100). Weitere Erläuterungen erfahren diese ornithologischen Gebetsanweisungen durch Zitate von *S. Bernhart*, *S. Paulus*, *S. Augustinus* (Ms. 489, fol. 27^{r/v}, 28^v/*Cod. A 100).

Auf Naturbeschreibungen greift auch die nächste Predigt *Vom geistlichem lebent* zurück:

*geistlich leben glichet sich wol den berge wan al3 der berc
hohe ist vnn schone ist vnn da vf wachsent schone blvomen
vnn bovme al3 ist ovch geistlich leben (...) der aber dicke in*

fime herzen mit vntvgenden vnn vnnutzen Worten umbegat dem geschicht alz dem tal in da3 vluzet alle vnselde dv dv svnne lvchtet ovch uf den berce in den in da3 tal alz geschicht ovch dem tvgendhaften herzen dem lvchtet die ewige svnne vnseres herren mit finen gnaden me denne dem herzen da3 sich bekvmbert mit vnnutzen dingen

(Ms. 489, fol. 28^v f. und 30^r/*Cod. A 100)

Im Zentrum steht das Klosterleben. Die Berg-und-Tal-Analogie soll dabei den Unterschied zwischen einem frommen und einem wenig gottgefälligen Verhalten verdeutlichen. Außerdem wird nochmals Bernhard von Clairvaux als Autorität für eine vorbildliche monastische Kultur aufgerufen: *vnn spr. ovch S. Bernhart da3 da3 geiflich closter fi alz ein bovarte* (Ms. 489, fol. 29^r/*Cod. A 100).

Mit der Auslegung eines Paulusbrieves beginnt die Predigt *Da3 wir vns ernüwen foln* (Ms. 489, fol. 30^v ff./*Cod. A 100). Nach der Aufforderung zur geistigen Erneuerung wird ein mehrstufiges Modell der Sündhaftigkeit von Gedanken vorgeführt, gelten doch auch diese bereits als Sünden und als Grund für das Nachlassen der Glaubensstärke. Die erste Stufe ist gegeben, wenn der Mensch zwar schlechte Gedanken hegt, aber nicht weiß, dass diese schlecht sind. Bei solchen Gedanken handelt es sich um eine *teglich svnde* (Ms. 489, fol. 31^r/*Cod. A 100). Hegt der Mensch schlechte Gedanken und wird sich deren Verwerflichkeit anschließend auch bewusst und hält ohne Bedenken weiter daran fest, dann erfüllt dies die nächste Stufe der Sündhaftigkeit. Die höchste Stufe des Sündigens in Gedanken, die *hovbet svnde* (Ms. 489, fol. 31^r/*Cod. A 100), ist erreicht,

fo der mensche mit boesen gedenken umbegat lange vnn die bescheidenheit da3 an ficht da3 der gedanc vbel ist vnn fi in denne da lan bliben vnn denne der wille da 3vo kvmet vnn deñe dv bescheidenheit vnn der wille den gedanc ane sehent da3 er vbel ist vnn doch den menschen wol ist mit dem gedanke vnn er gerne die gedenke vollebrehte mit den werken ob es moechte

(Ms. 489, fol. 31^r/*Cod. A 100)

Wenn sich der Mensch also lange mit einem schlechten Gedanken trägt, um dessen Schlechtigkeit weiß, aber trotzdem daran festhält und diesen Gedanken verwirklichen möchte, dann zählt allein dieser Gedanke schon als *hovbet fvnde* (Ms. 489, fol. 31^r/*Cod. A 100). Die Darstellung dieses Stufenmodells fällt besonders ins Auge, da es sich thematisch auf den doppelten Inzest im *Gregorius* und auch auf die vorausgehende Predigt *Von schaden tegelicher funden* beziehen lässt: Alle drei Texte setzen sich intensiv mit der Sündenthematik auseinander.

Die letzte Predigt in dieser Reihe heißt *Von dem lebenden Brot ufers herre* (Ms. 489, fol. 32^v ff./*Cod. A 100). Ausgehend vom Johannesevangelium 6,51, wo Jesus als *da3 lebende Brot* beschrieben wird, wird übergeleitet zu Maria der Gottesmutter, die einst das göttliche Samenkorn empfing:

*da3 weizen korn da u3 da3 brot gemachet wart da3 kam von
himmelriche von der gvldinen schvzen vnn wart gefegent vf
da3 gefegent ertriche in den reinen lip miner vrowen fante
marien*

(Ms. 489, fol. 32^v/*Cod. A 100)

Der Text enthält als weitere mariologische Passagen einen Marienpreis und eine Marienklage in Form einer kurzen Nacherzählung der pseudo-anselminischen *Interrogatio Sancti Anselmi de Passione Domini*. Neben *S. Anselm* werden noch *S. Bernhart* und *S. Augustinus* angeführt (Ms. 489, fol. 35^v, 36^{r/v}/*Cod. A 100) und auch *fante Johannese* der Täufer – Namensgeber und Patron des Johanniterordens – bleibt nicht unerwähnt (Ms. 489, fol. 36^r/*Cod. A 100). Diese Marienpredigt verknüpft den Predigt-Block thematisch und inhaltlich mit dem nachfolgenden Text. Es handelt sich dabei um *St. Anselmi Fragen an Maria*, eine Bearbeitung der pseudo-anselminischen *Interrogatio Sancti Anselmi de Passione Domini*²²² in deutscher Sprache.

²²²Egers, *Berner Marienklage*, Sp. 374. — Georg Steer: *Anselm von Canterbury*. In: ²VL 1, Sp. 375–381, Sp. 378.

Diese Bearbeitung folgt somit unmittelbar auf eine Zusammenfassung eben dieses Textes, die zuvor in der vorausgehenden Predigt zu lesen war.

St. Anselmi Fragen an Maria zählt zum Genre der Marienklagen, die hier als Dialog zwischen Anselm von Canterbury und Maria angelegt und in einen fingierten Visionsbericht Anselms eingefasst ist. Durch intensives Beten erlebt Anselm eine Marienerscheinung. Seine knapp gehaltenen Fragen nach den Misshandlungen und Qualen, die Jesus bis zu seiner Kreuzigung ertragen muss, beantwortet Maria als Ich-Erzählerin detailliert. Der Wechsel von Frage und Antwort strukturiert den Text und bestimmt diesen stilistisch, stellt durch den szenischen Charakter aber auch einen engen Kontakt zu den Rezipienten her. Die Verletzungen und Schmerzen werden dabei drastisch und realistisch geschildert.

Spott, Quälereien und Schläge muss Jesus über sich ergehen lassen, die ihn bis zur Unkenntlichkeit entstellen. Die detaillierten Schilderungen der Misshandlungen Jesu und der Reaktionen Marias darauf ziehen sich durch den Text.

Berichtet wird der Tod Jesu am Kreuz, die Kreuzabnahme und die Bestattung Jesu. Schließlich folgt eine sich über mehrere Seiten erstreckende Wehklage Marias. Es sei noch angemerkt, dass es an dieser Stelle einen Widerspruch zur Schilderung dieser Ereignisse im *Spital von Jerusalem* gibt. Während es in der Marienklage heißt:

*da nam min kint iohans wider minen willen vnn fuorte mich
in die stat in miner fweter hvs finer muoter*

(Ms. 489, fol. 56^r/*Cod. A 100)

lässt sich Maria der Gründungslegende der Johanniter zufolge nach dem Kreuzestod Jesu nicht in das Haus der Elisabeth führen, sondern Maria zieht sich, begleitet von Johannes, zum Trauern in das Jerusalemer Spital der Johanniter zurück:

*fi gie mit grozem iamer dan
fi vnn ir pflieger iohan
weinende an dem selben mal
wider in den spittal*

(Ms. 314, fol. 21^v/*Cod. A 100)

Die Darstellung derselben Handlung in widersprüchlichen Versionen innerhalb eines Buches wurde offenbar nicht als problematisch empfunden. Zumindest wurden keine Anstrengungen unternommen, diese Unstimmigkeit zu glätten.

Eine genauere Betrachtung lohnt auch ein in den Text eingeschobenes Zitat aus dem Bernhardtraktat, einer Bernhard von Clairvaux (1090-1153) zugeschriebenen Marienklage:

*vnn sprichet fante bernhart owi herre miner wan wer ich
da gefin da dv alz groze not vnn arbeit litte da3 ich dir mit
minen fvdigen ovgen vnn trehenen dine wunden gewefhen
hette*

(Ms. 489, fol. 62^r/*Cod. A 100)

Mit dem Zitat aus einer volkssprachigen Bearbeitung des *Liber de passione Christi et doloribus et planctibus Matris eius* wird eine historische Person aufgerufen, deren Denkweise und Grundhaltungen für das Selbstverständnis des Johanniterordens und überhaupt für die Ritterorden eine bedeutende Rolle spielt. Bernhard von Clairvaux galt als der führende Propagandist der Kreuzzugs-idee und als eine der religiösen Autoritäten seiner Zeit, die ihn auf das Engste mit der Bewegung der Ritterorden verbindet. In Frankreich und Deutschland setzte er sich mit seinen Predigten sehr aktiv für den zweiten Kreuzzug ein. Durch das charismatische Wesen und eine mystische Begabung, die ihm nachgesagt wurden, durch seine asketische Lebensweise und seine außerordentliche wissenschaftliche Bildung repräsentierte er eine monastische Kultur der mönchischen Einfachheit und Gelehrsamkeit sowie eine religiöse Praxis, die nicht nur intellektuell, sondern vor allem auch durch mystisches Erleben geprägt ist.²²³ Er galt seinen Zeitgenossen außerdem als maßgeblicher Verteidiger der Kirche und der Vormachtstellung des Papstes. Theologisch auseinandergesetzt hat er sich in seinem Traktat *Ad milites Templi de laude nove militie* mit der ethischen Rechtfertigung religiös motivierter Kriege und vor allem mit dem neuen

²²³Réginald Grégoire: Bernhard von Clairvaux. In: LexMA 1, Sp. 1994–1995, Sp. 1992 ff.

Rittertum.²²⁴ Am Beispiel der Tempelritter, dem ältesten, zur Zeit des ersten Kreuzzugs entstandenen geistlichen Ritterorden, spricht er sich darin für ein neuartiges Rittertum aus, wie es der Tempelorden anstrebt und meint damit eine Verbindung der beiden Stände Klerus und Adel sowie die Verbindung von körperlichem und spirituellem Kampf.²²⁵

Das eingefügte Bernhard-Zitat konnte zeitgenössischen Lesern genügen, um die populäre Propaganda und die Ansichten Bernhards von Clairvaux zum Mönchsrittertum in Erinnerung zu rufen und bei der Lektüre mitzudenken. In dieser Sammelhandschrift der Straßburger Johanniter wird dieses Gedankengut also für das 14. Jahrhundert aktualisiert und für das Selbstverständnis des Ordens lebendig gehalten.

Nach der deutschen Bearbeitung der *Interrogatio Sancti Anselmi de Passione Domini* folgen wieder Predigten. Es handelt sich dabei um eine Auswahl von zwanzig Predigten, die in der Abschrift Ms. 489 Meister Eckhart zugeschrieben werden (Ms. 489, fol. 63^r/*Cod. A 100).²²⁶ Den Anfang macht eine nicht näher überschriebene Predigt zum Verstehen des Wortes Gottes. Demnach

*fvllen wir verstan da3 ewige wort da3 do wirt gesprochen
in die blozen selen von der blozen gotheit da3 ist unwortlich
wan die sele enkan niht geworten ir sunt wisfen da3 da3 ewige
wort sich selber gebirt in die sele (...) wisfent da3 du sele da3
ewige wort ba3 bekennet denne alle meister geworten kvnnen*
(Ms. 489, fol. 64^v/*Cod. A 100)

Die Seele kann das Wort Gottes besser erfahren als es der Mensch mittels des Verstandes über gelehrte Worte erfassen kann, so die Aussage. Jeweils eingeleitet durch eine Überschrift folgen weitere Predigten, die die mystische Lehre Meister Eckharts proklamieren:

²²⁴Ebd., Sp. 1992 ff.

²²⁵Josef Fleckenstein: Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift ›De laude novae militiae‹ Bernhards von Clairvaux. In: Die geistlichen Ritterorden Europas. Hrsg. von Josef Fleckenstein und Manfred Hellmann. (Vorträge und Forschungen 26) Sigmaringen 1980, S. 9–22, S. 13 ff.

²²⁶Paul, Hartmann von Aue: Gregorius, S. VIII. Von der Forschung wurden die Predigten nur teilweise als »echt« verifiziert.

Von der einunge in Gotte
Von mine finer fel
Von dem geiste
Von gottes spiegel
Dia merke von vnser vrowen lop
Wer fin geborn in gotte
Von der warheit
Ein vrage
Von dem sun
Von der rechtikeit
Von dem gelvben
ein (!)
Von dem geiste der warheit
Von nuzer bette
Von vnser herren
Von der sicherheit
Von der liebi gottes
Von vnser herren lichamen
Vppig vroede

(Ms. 489, fol. 65^v bis 94^r/*Cod. A 100)

Im Zentrum dieser Predigten stehen die Natur und das Wesen der menschlichen Seele sowie die Idee der Gottesgeburt in der Seele der Menschen, die *unio mystica*. Der Philosoph, Theologe und Mystiker Eckart,²²⁷ der hier durch die Aufnahme ihm zugeschriebener Predigten in die Textsammlung des Straßburger Codex als Autorität und Lehrmeister präsentiert wird, zeigt die starke Identifikation des Johanniterordens mit der Denktradition der Mystik.

5.4 Nicht überlieferte Texte

Nicht der gesamte Textbestand der umfangreichen Sammelhandschrift wurde in neuzeitlichen Abschriften gesichert. Die Eingangstexte und die Schlusstexte der Sammelhandschrift fehlen. Über

²²⁷Ruedi Imbach: Eckhart, Meister. I. Leben, II. Werk. In: LexMA 3, Sp. 1547–1550.

diese Leerstellen geben aber die Eintragungen in Witters Handschriftenkatalog²²⁸ Auskunft. Es handelt sich um Texte aus zwei Legendensammlungen: dem »Märterbuch« und dem »Väterbuch«. Welche Viten dieser beiden umfänglichen Corpora im Einzelnen in den Straßburger Codex aufgenommen, welche möglicherweise ausgelassen wurden, ist heute nicht mehr rekonstruierbar. Aufgrund anderer Überlieferungszeugnisse dieser beiden Textsammlungen lassen sich dennoch Informationen gewinnen, die das Bild der Johanniter-Handschrift vervollständigen.

*Bei der Kurtze[n] Erklärung des Lebens der heiligen durch das ganze Jahr*²²⁹, wie es in Witters Handschriftenkatalog heißt, handelt es sich um einen Zyklus – oder um Teile daraus – von insgesamt 103 Verslegenden aus der Zeit um 1300, die von der Forschung auch als »Märterbuch« oder als »Martyrologium« betitelt werden und für die eine weite Verbreitung belegt ist.²³⁰ Mehr als die Hälfte der Legenden fand ein Jahrhundert später, zum Ende des 14. Jahrhunderts, Eingang in das Prosalegendar »Der Heiligen Leben«, was Witter offensichtlich zu seiner anachronistischen Titelgebung veranlasste. Die Legenden des »Märterbuchs« sind kalendarisch geordnet und beginnen in der überwiegenden Zahl der Textzeugen mit dem Monat Januar. Marien-, Kreuz- und Heiligenfeste stellen zusätzliche Ordnungskategorien dar und bestimmen die Textabfolge.²³¹

Die als »Vitaspatrum« oder auch als »Väterbuch« benannte Legenden- und Exempelsammlung in Versform zählt zu den ältesten deutschsprachigen Sammlungen dieser Art. Sie wird in das letzte Drittel des 13. Jahrhunderts datiert und zählt zur sogenannten Deutschordenliteratur. Antike Textvorlagen wurden mit ihrer Übertragung ins Deutsche »durch einen das geschichtl[iche] Wirken der Trinität betonenden Prolog«, durch »die Zufügung eines Jüngsten Gerichts am Ende« und durch die Einordnung »in einen heilsgeschichtl[ich]-eschatolog[ischen] Rahmen«²³² an die Spiri-

²²⁸Witter, *Catalogus codicum manuscriptorum in bibliotheca sacri ordinis Hierosolymitani Argentorati asservatorum*.

²²⁹Ebd., S. 4.

²³⁰Peter Assion: Märterbuch. In: *LexMA* 6, Sp. 335–336, Sp. 335 f.

²³¹Ebd., Sp. 335 f.

²³²Konrad Kunze: Väterbuch. In: *LexMA* 8, Sp. 1429.

tualität der Ritterorden angepasst. Die antike Legendensammlung wird so als »Gegenmodell profaner Adelslit[eratur] aktualisiert«²³³, so Konrad Kunze, der den Inhalt der Legendensammlung folgendermaßen skizziert:

Auf die Vita des Erzmönchs Antonius, gestaltet als Prototyp geistl[icher] militia, folgen die Ausbreitung des Mönchtums nach der ›Hist[oria] monachorum‹ des Rufinus v[on] Aquileia, Exempla aus den ›Apophtegmata patrum‹, die Viten von Euphrosyne, Pelagia, des Eremiten Abraham und seiner Nichte, der Maria v[on] Ägypten und fünf Legenden aus der ›Legenda aurea‹, durch Prologe, Exkurse usw. ausdrücklich als Exempla für Keuschheit, für Gottes Gnadenwirken, für radikale Abkehr von der Welt etc. herausgestellt.²³⁴

Nach dem Wissen, das wir aus der übrigen Überlieferung des »Märter-« und des »Väterbuchs« haben, lassen sich – mit der gebotenen Vorsicht und Zurückhaltung – auch Aussagen zu den Märter- und Väterbuchlegenden ableiten, die der Straßburger Codex enthielt: So zeigen die Väterbuchviten, dass sich die Johanniter der literarischen Produktion eines Ritterordens, eben des Deutschordens, bedienten. Die »Vitaspatrum« gelten als spirituelle Grundlagentexte des abendländischen Mönchtums, weil sie Erzählungen der frühen christlichen Eremiten- und Mönchsgemeinschaften in den Wüsten des Nahen Ostens zum Gegenstand haben.²³⁵ Und sie zählen zum Basiswissen eines jeden Ordensmitglieds, ist doch ihre Tischlesung für die lateinunkundigen Mönchsritter in den Statuten der Ritterorden regelmäßig vorgeschrieben.²³⁶

²³³Kunze, Väterbuch.

²³⁴Ebd.

²³⁵Ulla Williams: Vitaspatrum (Vitae patrum). In: ²VL 10, Sp. 449–466, Sp. 449 und Sp. 452.

²³⁶Ebd., Sp. 452. — Kunze, Väterbuch, Sp. 1769.

5.5 Profil der Textsammlung

Die überlieferte Textsammlung des Straßburger Codex ist ein außergewöhnliches materielles Zeugnis der Vergangenheitsinszenierung des Johanniterordens. Sie enthält deutschsprachige Predigten, Mariendichtung und Legenden, die größtenteils im Umfeld von Frauenklöstern, dem Deutschorden und Adelshöfen ab der Zeit des späten 13. Jahrhunderts entstanden.

Die Vitaspatrum-Legenden zu Beginn der Textsammlung der Johanniter-Handschrift stehen für eine Rückbesinnung auf eine strenge Askesekultur der Frühzeit der monastischen Bewegung.²³⁷ Es folgen in der Textsammlung zwei Texte, deren Zusammentreffen innerhalb ein und derselben Sammelhandschrift ganz besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht: die Gründungslegende der Johanniter, *Das Spital von Jerusalem*, die in diesem Codex unikal überliefert ist und die in exponierter Weise Ausdruck des Selbstverständnisses der Ordenskultur der Johanniter ist und der *Gregorius* Hartmanns von Aue, der innerhalb der germanistischen Mediävistik zu den prominentesten und meistbeforschten Texten zählt.

Das Spital von Jerusalem, so konnte herausgearbeitet werden, dient der Konstruktion einer kollektiven Identität der Johanniter als Ordensgemeinschaft. Dazu wird für die Entstehung des Johanniterordens eine Anbindung an biblische Figuren erdacht. Dieses »sich Einschreiben« in die biblischen Erzählungen und das »sich Anschließen« an lang vergangene Ereignisse schafft durch die Verbindung von zeitlicher Abwesenheit und institutioneller Anwesenheit »Präsenzeffekte«²³⁸, sorgt für die Integration des Ordens in die biblische Vergangenheit und aktualisiert gleichzeitig das vergangene biblische Geschehen. Der Text greift in das Leben der Zeitgenossen ein und wird somit vergegenwärtigt. Die Zeitgenossen wiederum greifen mit ihrem Leben in die biblischen Erzählungen ein. Zu denken ist an die Schilderung, wonach Maria nach der Kreuzigung ihres Sohnes im Jerusalemer Spital der Johanniter Zuflucht sucht und dort aufgenommen wird. Zum einen wird das Jerusalemer

²³⁷Vgl. auch Ernst, *Der »Gregorius« Hartmanns von Aue*, S. 236.

²³⁸Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik*, bes. S. 98-100.

Johanniterspital zum historischen Nebenschauplatz innerhalb der Passionsgeschichte gemacht. Zum anderen wird den Lesern und Hörern das Schutzpatronat Marias ins Gedächtnis gerufen und es wird an die große Bedeutung der Marienverehrung für die Johanniter erinnert.

Einer weiteren biblischen Figur wird bei der memorialen Inszenierung der Ordensgeschichte Platz eingeräumt: Johannes der Täufer, der Patron und Namensgeber der Johanniter, wird in dem Text als Asket gezeichnet und zu einer historischen Identifikationsfigur mit Vorbildfunktion stilisiert.

Die Texte des Straßburger Codex wurden allesamt so ausgewählt, dass sie für den Sammelnden, also für Angehörige des Johanniterordens, ideologisch anschlussfähig sind. Mit dem *Gregorius* Hartmanns von Aue – und für den *Alexius* Konrads von Würzburg gilt das gleichermaßen – wurden Texte ausgesucht, deren Protagonisten »hybride Figuren« sind, »anhand derer die Konkurrenz weltlich-ritterlicher und geistlich klerikaler Anteile verhandelt wird.«²³⁹ Dem aristokratischen Lebensmodell wird jeweils ein monastisches Askeseideal entgegengesetzt und somit wird konsequent eine Abkehr von der Welt propagiert. Beim *Gregorius* wird dies durch die Überschrift *Gregorius in dem steine* (Ms. 314, fol. 55^r/*Cod. A 100) besonders betont.

Konkrete lebensweltliche Anknüpfungsmöglichkeiten prädestinieren den *Alexius* und den *Gregorius* für eine Aufnahme in eine Textsammlung, die eine identitäts- und legitimitätsstiftende Funktion erfüllt, die das eigene Selbstverständnis des Johanniterordens als Institution formuliert und die der Selbstvergewisserung und dem sich Verständigen auf gemeinsame Ansichten, gemeinsame Wertvorstellungen und gemeinsame Aufgaben dient. Zum anschlussfähigen Inhalt kommt bei den beiden Texten noch die »passende« literarische Form hinzu: die Legende. Dabei sorgen die ausgeprägten legendarischen Züge der Erzählungen für ein zusätzliches Maß

²³⁹ Andreas Kraß: Der bastardierte Ritter. Zur Dekonstruktion höfischer Identität im Großen Wolfdietrich. In: *Ordnung und Unordnung in der Literatur des Mittelalters*. Hrsg. von Wolfgang Harms, C. Stephen Jaeger und Horst Wenzel. Stuttgart 2003, S. 165–187, S. 175.

an Kompatibilität innerhalb einer Textsammlung, in der sich eine geistliche Institution präsentieren will, wie sie der Johanniterorden darstellt.

Einen mystisch-mariologischen Zug erhält die Textsammlung durch *St. Anselmi Frage von unseres Herren Marter*, ein literarischer Dialog zwischen Maria und – wie fälschlich angenommen wurde – dem Mystiker Anselm von Canterbury.²⁴⁰ Die Predigten im Mittelteil des Straßburger Codex thematisieren dann vor allem die klösterliche Lebensform und die Klosterorganisation sowie die angemessene geistliche Lebensführung. Sie dienen damit einer Verständigung über die Regeln des Zusammenlebens innerhalb der Ordensgemeinschaft, über deren Aufgaben und Ziele sowie über die gemeinsamen Werte.

Durch das Auswählen von Texten theologischer Autoritäten, wie die Predigten Meister Eckharts oder durch Zitate von Bernhard von Clairvaux, Augustinus und Anselm von Canterbury, reiht sich die Mönchsgemeinschaft in die Denktraditionen der Mystik ein. Leser und Hörer werden auf diese Weise aber vertraut gemacht mit Denktraditionen und Geistesströmungen, die das ideologische Fundament der Ordensgemeinschaft bilden.

Der Codex, der den *Gregorius* Hartmanns von Aue enthält, lässt sich nicht nur als ein Text lesen, der intensiv mit der Kultur, dem Selbstverständnis der Johanniter verknüpft ist, sondern auch als ein Text, in dem sich die Gemeinschaft der Johanniter manifestiert. Die Leser und Zuhörer wurden so angehalten, ihren eigenen Lebensstil am idealtypischen Exempel zu überprüfen, indem sie beides gegeneinander abglichen. Auf diese Weise war es möglich, traditionelle Einstellungen, Werte und Ziele des Johanniterordens lebendig zu halten. Nicht nur Novizen dürften auf diese Weise für die religiöse Johannitergemeinschaft sozialisiert worden sein. Über eine Aktualisierung der traditionellen Werte konnte die Disziplin aller Ordensbrüder gestärkt werden und die monastische Gemeinschaft konnte sich selbst bestätigen.

²⁴⁰Steer, Anselm von Canterbury, Sp. 378 f.

6 Kaiserideologie und Papstlegende

In diesem Kapitel stehen diejenigen Bücher im Fokus, die den Bogen vom ältesten zum jüngsten Überlieferungszeugen des *Gregorius Hartmanns von Aue* spannen. Mit dem Vaticana-Codex – soweit sich dies anhand der bis heute erhaltenen Textzeugen sagen lässt – setzt in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die handschriftliche Überlieferung des *Gregorius* ein. Der Wiener Codex markiert schließlich das vorläufige Ende der Rezeption im ausgehenden 15. Jahrhundert, einer Zeit, in der neben die handschriftliche Buchproduktion bereits der Buchdruck getreten war. Aber es ist nicht in erster Linie dieser entstehungsgeschichtliche Zufall in der Überlieferung, der die Codices verbindet und der eine gemeinsame Untersuchung nahe legt. Vielmehr ist es so, dass in beiden Textsammlungen die Papstlegende Hartmanns zusammen mit Lebensbeschreibungen historischer Herrscher tradiert wird – mit der *Vita Karls des Großen* und mit derjenigen *Alexanders*. Ausgehend von dieser Beobachtung werden die beiden »Gregorius-Bücher« nun genauer betrachtet.

6.1 Die Vaticana-Handschrift

Das älteste uns erhaltene »Gregorius-Buch« gehörte der Königin Kristina von Schweden, bevor es nach ihrem Tod 1689 in Rom aus ihrem Besitz in die Bibliotheca Vaticana überging. Auf welche Weise und auf welchen Wegen dieses deutschsprachige Buch an den schwedischen Königshof gelangte, lässt sich nicht näher angeben.

Die wohl nach alemannischer Vorlage in einem ostoberdeutschen Dialekt verfasste Pergamenthandschrift aus dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts ist schlicht ausgestattet und mit einer sorgfältig ausgeführten frühen gotischen Minuskelschrift geschrieben worden. Das Buch misst handliche 20,5 cm x 17 cm. Einziger Schmuck

sind rote Initialen, die Abschnittsanfänge markieren.²⁴¹ Enthalten sind lediglich zwei Werke – Strickers *Karl der Große* und der *Gregorius* Hartmanns von Aue – sowie verschiedene nachgetragene Kleintexte. Im späten 13. Jahrhundert oder frühen 14. Jahrhundert wurden das Lob einer Geliebten, ein Liebesbrief, der aus dem *Wigalois* zitiert wird, und das Fragment einer Minnerede hinzugeschrieben.

Rom, Bibl. Apostolica Vaticana, Cod. Regin. lat. 1354, 2. Viertel 13. Jh.²⁴²

1^r - 107^r Stricker: *Karl der Große*
108^r - 136^r Hartmann von Aue: *Gregorius*

Nachträge aus dem späten 13. Jh./frühen 14. Jh.:

107^r Lob der Geliebten
107^v Frauengruß
107^v Liebesbrief
 (Aus dem *Wigalois* werden die V. 8759-8767 zitiert)
136^r Fragment einer Minnerede

Das Textende *Karls des Großen* (Cod. Regin. Lat. 1354, fol. 107^r) und der Textbeginn des *Gregorius* (Cod. Regin. Lat. 1354, fol. 108^r) befinden sich auf verschiedenen Blättern. Beide Texte wurden jedoch von derselben Hand geschrieben²⁴³ und auch die Einrichtung der Seiten, die Spalten- und Zeilenzahl sowie die Gestaltung der Initialen sind identisch. Es handelt sich also offensichtlich um eine planvoll angelegte Sammelhandschrift, deren Texte gezielt zusammengestellt wurden, und nicht um eine nachträgliche Zusammensetzung ursprünglich separater Teile.

²⁴¹ Carl Greith: *Spicilegium Vaticanum. Beiträge zur näheren Kenntnis der Vatikanischen Bibliothek für deutsche Poesie des Mittelalters.* Frauenfeld 1838, 46 ff. — Dittmann, *Hartmanns Gregorius*, 16 ff. — Paul, *Hartmann von Aue: Gregorius*, S. VII.

²⁴² Ebd., S. VII — Marburger Repertorium: Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Regin. Lat. 1354. 8. Okt. 2010. URL: <http://www.mr1314.de/1092>.

²⁴³ Paul, *Hartmann von Aue: Gregorius*, S. VII.

6.1.1 Zu den Texten

Das Buch beginnt mit einer oberdeutschen Bearbeitung des Karl-Stoffes. Die Überschrift *Hie hebet sich daz bvch von chunec karl an* leitet auf fol. 1^r Strickers Versroman ein, der vom Leben sowie den Taten des Frankenkaisers erzählt und wohl zwischen 1215 und 1233 entstand.²⁴⁴ Wir haben es mit einem reich überlieferten Text zu tun, der das Mittelalter hindurch in insgesamt über zwanzig Handschriften und in ebenso vielen Fragmenten bezeugt ist.²⁴⁵ Der Vaticana-Codex stellt dabei – zusammen mit zwei etwa auf die gleiche Zeit datierten Fragmenten²⁴⁶ – das früheste Textzeugnis dar. Am ehesten lässt sich *Karl der Große* als eine der Romanform annähernde Adaptation des *Rolandslies* des Pfaffen Konrad (um 1180) beschreiben.²⁴⁷ Oder, wie es im Prolog heißt:

*Ditze ist ein altes mære ·
 nv hat iz der strickere ·
 venwet dvrch def werden gvnt
 die noch minnent hoffehlich kvnt*

(Cod. Regin. Lat. 1354, fol. 2^r)

Aber nicht nur formal, auch inhaltlich wurden neue Akzente gesetzt: Was von Konrad als heldenhafte Erzählung vom Kampf gegen die Heiden der Paladine Kaiser Karls angelegt war, wird beim Stricker zu einer legendarisch-hagiographischen Erzählung der Vita Karls des Großen.²⁴⁸ Wichtige Änderungen wurden dazu besonders am Anfang und am Schluss des Textes vorgenommen: Stricker ergänzt seine Vorlage um die Kindheit, das Heranwachsen und die ersten Taten Karls. Außerdem verweist er dazu auf die Geschichte der Eltern Karls. Zwar stehe »die im *Rolandslies* geschildert zentrale

²⁴⁴Karl-Ernst Geith: *Der Stricker: Karl*. In: ²VL 9. Berlin und New York 1995, Sp. 419–423, Sp. 423.

²⁴⁵Ebd., Sp. 419.

²⁴⁶München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 5153 e und Cgm 5249/5a (beide datiert auf das Ende des ersten Viertels des 13. Jahrhunderts).

²⁴⁷Werner Röcke: *Stricker (Der)*. In: *LexMA* 8, Sp. 242–244.

²⁴⁸Ebd.

Episode aus Karls heiligmäßigem Leben – der Einsatz des Lebens gegen die spanischen Heiden – [...] beim Stricker nach wie vor im Mittelpunkt«, so Bernd Bastert, doch wird sie dort »gängigen hagiographischen Erzählschemata entsprechend, zu einer regelrechten Heiligenvita ausgeweitet [...].«²⁴⁹ Eine wesentliche Neuerung zu Konrads Fassung bestehe darin, dass der Stricker Karl nicht nur *wie* einen Heiligen beschreibe, sondern ihn im Schlussvers auch explizit *als* Heiligen bezeichne.²⁵⁰ Im Vaticana-Codex wird diese Hagiographisierung des Karlsstoffes allerdings nicht ausdrücklich betont – zumindest wird Karl in der einleitenden Überschrift »König« genannt und nicht etwa »Heiliger« oder »Sant«.

An die umfangreiche, 107 Blätter umfassende Herrscherlegende schließt auf den nächsten 28 Blättern die erheblich kürzere Papstlegende an. Mit der Überschrift *Hie hebet sich gregori' an* (Cod. Regin. Lat. 1354, fol. 108^f) beginnt Hartmanns Legendenroman. Gregorius wurde von zeitgenössischen Rezipienten mit Papst Gregor dem Großen, einem der vier Kirchenväter, assoziiert. Er wird in dieser frühen Textfassung zwar wie Karl als *ein heilich man* (Cod. Regin. Lat. 1354, fol. 129^v, V. 3099) beschrieben, aber nicht ausdrücklich als Heiliger apostrophiert: Anders als in allen Überschriften der übrigen Textzeugen fehlt hier der Namenszusatz »Sant«. Die Vaticana-Handschrift stellt nicht nur für Strickers Karlsvita, sondern auch für den *Gregorius* den frühesten uns bekannten Textbeleg dar. Hartmanns Text ist, anders als die vorausgehende Karlslegende, ohne einen Prolog überliefert. Das ist nicht zuletzt deshalb auffallend, weil die gleichartig formulierten Überschriften auf ein Bemühen um Einheitlichkeit der Textpräsentation hindeuten. Statt eines Prologs wird allein die Nennung Hartmanns von Aue als Autor der Erzählung vorangestellt:

²⁴⁹Bernd Bastert: *der Christenheit als nütz als kein czelffbott*: Karl der Große in der deutschen erzählenden Literatur des Mittelalters. In: Karl der Große in den europäischen Literaturen des Mittelalters. Konstruktion eines Mythos. Hrsg. von Bernd Bastert. Tübingen 2004, S. 127–147, S. 137.

²⁵⁰Ebd., S. 137.

*Der diſe rede berihte ·
in töſche hat getihte ·
daz waf von o we hartmā ·*

(Cod. Regin. Lat. 1354, fol. 108^r)

Auffällig ist dieser Befund auch deshalb, weil zwischen dem Schluss *Karls des Großen* und dem Beginn des *Gregorius* mehr als dreieinhalb Spalten unbeschrieben geblieben sind. Abzüglich einer Leerzeile, um den Anfang eines neuen Textes zu kennzeichnen, wäre Platz geblieben für 77 Verse – immerhin genug Raum für eine Prolog-Kurzfassung, wie sie später im Bodmeriana-Codex belegt ist, der in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstand.

Die zunächst unbeschrieben gebliebenen Spalten auf fol. 107^{r/v} zwischen Strickers Text und Hartmanns Legendenroman wurden dennoch genutzt. Spätere Besitzer des Buches notierten dort Marienpreistexte. Drei unterschiedliche Hände lassen sich bei diesen Nachträgen unterscheiden. Unmittelbar an den Schlussvers von *Karl der Große* schließt sich eine Federprobe *Ain m...* sowie ein *Lob der Geliebten*²⁵¹ an, dessen Niederschrift auf die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts, also kurze Zeit nach der Entstehung des Codex, datiert wird²⁵²:

*Ich gru33 die vil liben vrowen alle gemen ·
von iſt mir men vrowe dev libiſt alein
Si cvneginn ſi morgenſtern
ich wil ir umer dinen gern
Si maien zeit ſi roſen plvd
ſi nime mir ſwer vnd almen mvd
Si oſter tach ſi cron ob allen weiben
vil gern bei der liben vvil belen
Si ve...al ſmach ſi mvſchgat plvd
her33en tragt men cvneginn lat
men vrowe der ich dinen ſol ·*

²⁵¹Verzeichnet bei Jacob Klingner und Ludger Lieb, Hrsg.: Handbuch Minnereden. Bd. 1. Berlin und Boston 2013, S. 12.

²⁵²Ebd., S. 12.

*der gan ich aller eren wol
 si can mir vrevden vil gemacen
 vnd can wol trvren swahen
 amen (Cod. Regin. Lat. 1354, fol. 107^r)*

Im ersten Verspaar begrüßt der Sprecher alle Damen, um dann seine Dame als die ihm liebste herauszuheben. Dazu schöpft er aus dem reichen Repertoire der Marienhymnik und beeindruckt mit einer umfänglichen Aufzählung marianischer Kosenamen. Im Gegenzug macht die Dame ihm Freude und vertreibt seine Sorgen. Das »Amen« nach dem Schlussvers markiert den Text als Mariengebete.

Ein weiterer Nachtrag dieser Hand befindet sich auf der folgenden Seite in der rechten Spalte:

*Trost in meinem leid
 des wnses avgen wid
 seit ir vnd meiner felden spil
 (...)
 Ven nem ich vvr ein michel gvt
 so stund vil hoh mir mein mvt
 genedich seit mir vrowe
 wan ich ev wol getrevwe
 Der prif hat ein end
 ich din ... deist v wend
 (Cod. Regin. Lat. 1354, fol. 107^v)*

Es handelt sich hierbei um ein Briefzitat, das sich als Auszug der Verse 8759-8767 des *Wigalois* Wirnts von Grafenberg identifizieren lässt²⁵³, einem Artusroman, dessen Entstehungszeit vor 1230 angenommen wird.²⁵⁴

Eine spätere zweite und dritte Hand nutzen den Platz auf fol. 107^r für kurze Schreibübungen: *men vrowe dev hat gvt vor* und *Ich gruz die* – eine Wiederholung des Anfangs vom *Lob der Geliebten*

²⁵³Ludger Lieb, Handbuch Minnereden, S. 218.

²⁵⁴Hans-Joachim Ziegeler: Wirnt von Grafenberg. In: ²VL 10. 1999, Sp. 1252–1267, Sp. 1254.

– sowie *wer hett*. Von der zweiten Hand stammt außerdem der Frauengruß²⁵⁵ auf der nächsten Seite in der linken Spalte, der sich als hämischer Kommentar auf das Mariengebete der ersten Hand zu erkennen gibt:

*avemaria
vrow gnad ob allen weiben
helfet mir die zeit vertreiben
so pin ich vro vnd tut ir da3
vnd leb an eren defter pa3
fi rof inmorgen teve
genedich sei men vrow*

(Cod. Reg. Lat. 1354, fol. 107^v)

Was mit der Überschrift *avemaria* eingeleitet wird, entpuppt sich nämlich als Parodie eines Frauengrußes. Maria wird dort vom Sprecher um einen Dienst gebeten. Sie soll ihm beim Vertreiben der Zeit helfen; das wird ihn froh machen und ihm Ehre einbringen. Dieser Bitte wird im letzten Verspaar Nachdruck verliehen, indem er Maria lapidar als »Rose im Morgentau« preist und als Gegenleistung dafür ihre Gnade einfordert.

Nicht nur die leeren Zeilen zwischen den beiden Legenden wurden für Nachträge genutzt. Am Ende des Buches, im Anschluss an den *Gregorius*, findet sich ebenfalls noch eine Notiz²⁵⁶ der ersten Hand:

*lip vor allem lib
da3 seit ir vrowe mir
sold ich werden ze dib
da3 wrd ich vrowe ...
vmever edel minn
vnd sold ich die ver stelen
da3 wold ih mīer gernn
vrowe mit ev helen*

²⁵⁵Ludger Lieb, Handbuch Minnereden, S. 987.

²⁵⁶Ebd., S. 988.

*vrowe ob allen vrowen ...
 selich weip dvrch ir svlt tresten
 men ... meinem liben herren vil
 Mein vrowe der ich dinn wil
 dev ist vil meins her3zen spil
 ob er mir liget
 der mir t...iget
 def ...*

(Cod. Regin. Lat., fol. 136^f)

Auch hierbei handelt es sich wieder um einen Frauengruß, bei dem es um die Verehrung und Bewunderung einer Dame geht. Der Sprecher entwirft dazu die Allegorie eines Minnediebstahls, bei dem er seine Dame zur Mitwisslerin macht. Die letzten drei teilweise unleserlichen Verse enthalten möglicherweise die Antwort der Minnedame.²⁵⁷

6.1.2 Profil der Textsammlung

Das Buch, das im 17. Jahrhundert zur Bibliothek der schwedischen Königin Kristina gehörte und heute unter der Signatur Cod. Regin. Lat. 1354 in der Apostolischen Bibliothek des Vatikans in Rom zu finden ist, wurde im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts angefertigt, um mit Strickers Karlsroman und Hartmanns *Gregorius* zwei zeitgenössische Texte niederzuschreiben. Die so entstandene Textsammlung zeichnet sich durch ein hagiographisches Profil aus. Beide Viten werden in Form von Heiligenlegenden erzählt.

Auffällig ist, dass es sich um seinerzeit ausgesprochen aktuelle Texte handelt, da die Entstehung der beiden Texte beinahe zeitgleich mit der Anfertigung des Buches zusammenfällt. Das gilt auch für das nachgetragene *Wigalois*-Zitat. Da die Figur des Gregorius in Hartmanns Erzählung von mittelalterlichen Rezipienten mit Papst Gregor dem Großen gleichgesetzt wurde, handelt es sich zudem um Texte, die sich – nach damaliger Auffassung – mit historischen Figuren beschäftigen.

²⁵⁷Ludger Lieb, Handbuch Minnereden, S. 988.

Zu lesen sind im Vaticana-Codex zum einen die Schilderungen vom Leben und Wirken Karls des Großen, in deren Zentrum die Verteidigung des christlichen Glaubens und die Bekehrung der Heiden steht. Zum anderen wird die Geschichte des Findelkinds Gregorius erzählt, von dessen Inzest-Sünde, der jahrelangen Buße auf einer abgeschiedenen Insel und von dessen erstaunlichem Aufstieg zum höchsten kirchlichen Amt – er wird zum Papst erwählt. Damit wurden in dieser Sammelhandschrift die Lebensgeschichten zweier bedeutender und vorbildlicher christlicher Männer in Form von Legenden nebeneinander gestellt, die eines weltlichen und die eines geistlichen Herrschers. Karl der Große wird dabei entsprechend dem »Herrschermodell des leidenden Königs«²⁵⁸ als leidender Sünder inszeniert, der sich durch eine asketische Lebensweise und Demut auszeichnet.²⁵⁹ Diese Art der Figurenzeichnung findet sich bei Gregorius ebenfalls wieder: Auch er, der spätere Papst, wird als ein Asket, als Sünder, Büsser und Leidender dargestellt.

Eine Rolle für die gemeinsame Tradierung des Karls- und des Gregoriusstoffes könnten möglicherweise auch Parallelen in den Biographien der beiden Männer gespielt haben. Sowohl Karl der Große als auch Papst Gregor der Große galten als Kämpfer gegen das Heidentum und als eifriger Bekehrer. Karl missionierte (gewaltsam) die Sachsen, Papst Gregor insbesondere die Angelsachsen.²⁶⁰ Der Vaticana-Codex wäre dann das Zeugnis für eine Verehrungs- und Erinnerungskultur, die den Kampf gegen Heiden präsent hält. Er wäre auch ein Zeugnis für die zunehmende Hagiographisierung des Karl- und des Gregorius-Stoffes. Der Codex ist damit weniger ein Beleg für die volkssprachige Geschichtsschreibung als für eine Einschreibung dieser historischen Figuren in die Heilsgeschichte.²⁶¹ Die mariologischen Zusätze aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts von einem der ersten Besitzer oder einer der ersten

²⁵⁸Bastert, *der Christenheit als nütz als kein czelffbott*: Karl der Große in der deutschen erzählenden Literatur des Mittelalters, S. 137.

²⁵⁹Ebd., S. 133.

²⁶⁰Jeffrey Richards: Gregor I. d. Gr., Papst. I. Leben und Wirkung. In: LexMA 4, Sp. 1663–1664.

²⁶¹Bastert, *der Christenheit als nütz als kein czelffbott*: Karl der Große in der deutschen erzählenden Literatur des Mittelalters, S. 137 f.

Besitzerinnen des Codex weisen ebenfalls auf eine Rezeption hin, die sich für die religiösen und erbaulichen Dimensionen der beiden Viten interessierte.

6.2 Die Wiener Handschrift

Um 1600 noch im Besitz des niederösterreichischen Gelehrten Job Hartmann Enekel Freiherr von Albrechtsberg nachgewiesen, gelangte der Wiener Codex im Lauf des 17. Jahrhunderts in die Bibliotheca Windhaagiana, wovon das Ex libris und auch ein Eintrag auf fol. IV zeugen: *Joachim liber baro in Windhaag, dominus in Reichenau, Pragthal et Saxenegg, S.C.M. consiliarius et regens, anno 1669*. Aus der Windhagschen Bibliothek wurde der Codex dann im Jahr 1783 für die Wiener Hofbibliothek erworben.²⁶² Bei dieser Sammelhandschrift mit dem beträchtlichen Umfang von 388 Blättern, aber der recht handlichen Größe von 28 x 20,7 cm, handelt es sich um eine sogenannte Buchbindersynthese. Drei ursprünglich selbstständige Papierhandschriften, die im frühen und späten 15. Jahrhundert sowie zur Wende des 16. Jahrhunderts entstanden, wurden in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einem Band gebunden.²⁶³ Der erste Teil dieses Sammelbandes, der auf das frühe 15. Jahrhundert datiert wird, enthielt eine Kurzfassung des *Schwabenspiegel* und die *Epistola ad Raimundum de cura et modo rei familiaris* des Pseudo-Bernhard in einer lateinischen Fassung und der ältesten deutschen Übersetzung. Der zweite Teil aus dem späten 15. Jahrhundert überliefert Seifrits *Alexander* und den *Gregorius* Hartmanns von Aue. Nachträglich hinzugefügt wurden außerdem Sprüche und Namenssignaturen von vier niederösterreichischen Adligen. Der dritte Teil schließlich, der an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert angefertigt wurde, enthält den *Wigalois* Wirnts von Grafenberg.

²⁶²Herrmann Menhardt, Hrsg.: Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Bd. 1. (Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache und Literatur 13) Berlin 1960, S. 516.

²⁶³Ebd., S. 516.

Wien, Österr. Nationalbibl., Cod. 2881, 1. Hälfte 16. Jh.²⁶⁴

I. (Anfang 15. Jh.)

- 1^r - 86^r *Schwabenspiegel* (Kurzfassung von 1282)
 87^r - 90^v Pseudo-Bernhard: *Epistola ad Raimundum*
 de cura et modo rei familiaris,
 lat. Text und älteste deutsche Übersetzung

II. (Ende 15. Jh.)

- 94^r - 234^f Seifrit: *Alexander*
 235^r - 294^v Hartmann von Aue: *Gregorius*
 295^r - 300^v ursprünglich leer, 296^r Sprüche und
 Namenssignaturen von vier nieder-
 österreichischen Adligen (Nachtrag)

III. (Wende 15./16. Jh.)

- 302^r - 388^f Wirnt von Grafenberg: *Wigalois*

Da es sich bei den drei Teilen nicht um originär zusammengehörende Teile einer konzeptionell gestalteten Sammelhandschrift handelt, sondern um eine nachträgliche Zusammensetzung unabhängig voneinander angefertigter Textabschriften, wird in den nachfolgenden Überlegungen deshalb nur der zweite Teil der Sammelhandschrift aus dem späten 15. Jahrhundert eine Rolle spielen. Neben dem *Gregorius* Hartmanns von Aue ist in dieser kodikologischen Einheit noch den Alexanderroman Seifrits überliefert. Die Texte sind in österreichischem Dialekt verfasst und einspaltig angelegt. *Alexander* und *Gregorius* beginnen jeweils mit einer neuen Lage, die Texte wurden von derselben Hand geschrieben und das Layout ist einheitlich gestaltet. Für beide Texte waren Initialen vorgesehen. Diese wurden aber ebenso wie die Rubrizierungen nicht bis zum

²⁶⁴Paul, Hartmann von Aue: *Gregorius*, S. IX f. — Handschriftencensus: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2881. 3. Sep. 2010. URL: <http://www.handschriftencensus.de/6538>.

Ende ausgeführt.²⁶⁵ Der Wiener Codex ist ein Zeugnis aus der Zeit des Medienwechsels, in der die handschriftliche Herstellung von Büchern zunehmend durch den Gebrauch der neuen Drucktechniken ersetzt wurde, fiel doch die Anfertigung der einzelnen Teile bereits in die Inkunabel- und frühe Druckzeit.

6.2.1 Zu den Texten

Die Textsammlung beginnt mit einem Antikenroman. Erzählt wird die Lebensgeschichte Alexanders des Großen. Der Stoff, der zu den populärsten des Mittelalters gehört, liegt hier in einer Bearbeitung Seifrits vor. Laut Epilog des *Alexander* datiert der Text aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, genauer gesagt soll er *dreinzehen hundert iar vnnd zwainnfunftzig an sannt mertens nacht* fertiggestellt worden sein (Cod. 2881, fol. 233^v).

Ähnlich wie im Vaticana-Codex haben wir es auch im Wiener Codex mit einer Zusammenstellung von Texten zu tun, in der Kaisertum und Papstlegende eine Verbindung eingehen. Auf Seifrits Alexanderroman folgt Hartmanns *Gregorius*. Das älteste und das jüngste Zeugnis für Hartmanns Legendenroman findet sich somit nicht nur in einer vergleichbaren Textkonstellation wieder, sie sind auch beide ohne den Prolog überliefert. Eine Überschrift oder andere Zusätze, die die Handlung perspektivieren würden, gibt es im Wiener Codex nicht.

Aufmerksamkeit verdienen jedoch die ungewöhnlichen Nachträge. Auf dem unbeschrieben gebliebenen Blatt 296^r haben vier Adlige, die der niederösterreichischen Aristokratie zugeordnet werden konnten, ihre Namen mit einem Spruch hinterlassen:²⁶⁶

*Gott vermag wol
Tegn Fuggf von Fugfperg*

Ich habs gedacht

²⁶⁵Menhardt, Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, S. 516.

²⁶⁶Ebd., S. 516.

Joramymus von Call

lieb macht laydt
Afm von der Haydt

15 R 27
Es geschiecht mir recht
L. v. Sticklperg
(Cod. 2881, fol. 296^r)

Die Vermerke folgen einem festen Schema: Einer kurzen Sentenz – wohl ein Lebensmotto – folgt jeweils der Name desjenigen, der sich auf diese Weise in das Buch und damit in die Erinnerung des Buchbesitzers einschreibt. Teilweise finden sich Zierrahmungen um die Einträge. Die Jahreszahl 1527 über dem letzten Namen datiert die Inskriptionen (und wäre ein denkbarer terminus post quem für das Zusammenbinden der ursprünglich separaten Teile zu einem Band).²⁶⁷ Bei diesen Inschriften handelt es sich um eine spätmittelalterliche Form der Memorialkultur, die der neuzeitlichen Alba Amicorum-Mode auffallend ähnelt, ohne jedoch mit dieser Tradition in direkter Verbindung zu stehen.²⁶⁸ Seit dem 15. Jahrhundert sind solcher Art autographe Einträge vielfach in Gästebüchern von Adligen belegt – so Werner Wilhelm Schnabel, der außerdem feststellt, dass

es sich dabei überwiegend um gebunden überlieferte Sammelhandschriften (handelt), die neben ihrer ursprünglichen Funktion als Lesetexte auch dem handschriftlichen Eintrag von Bekannten und Verwandten dienten. Als Trägerschaft ist die Aristokratie im weiteren Sinne auszumachen, da neben dem Hochadel auch der

²⁶⁷ Anders dazu: Ebd., S. 516: »Die Jahreszahl dürfte die Zeit des Einbandes u. der Zusammensetzung der Teile I bis III angeben.«

²⁶⁸ Werner Wilhelm Schnabel, Hrsg.: Das Stammbuch. Konstitution und Geschichte einer textsortenbezogenen Sammelform bis ins erste Drittel des 18. Jahrhunderts. Tübingen 2003, S. 225.

Niederadel auf Rittergütern oder bei Hof derartige Alben gehalten hat.²⁶⁹

Bücher mit Gästebuchfunktion, deren Provenienz rekonstruiert werden konnte, gehörten in der Mehrzahl der Fälle Frauen.²⁷⁰ Sehr häufig sind es Liederhandschriften, bisweilen Gebetbücher und »auch Handschriften mittelhochdeutscher Epen wurden bereits im 15., aber auch noch im 16. Jahrhundert für entsprechende Zwecke genutzt«. ²⁷¹

6.2.2 Profil der Textsammlung

Die Textsammlung, die mit Seifrits *Alexander* und Hartmanns *Gregorius* lediglich aus zwei Texten besteht, bietet kaum Angriffspunkte für Fragen der Textauswahl und Textanordnung. Aufschluss über die Entstehungshintergründe der Sammelhandschrift und die Textauswahl kann der Codex dennoch geben. Die Entstehungszeit, das Niveau der Gestaltung und auch die autographen Namenseinträge können dafür wichtige Anhaltspunkte bieten.

Kopiert wurden der *Alexander* und der *Gregorius* im späten 15. Jahrhundert – sicher nicht nach 1527, einer Zeit, in der der Buchdruck längst präsent war. Wie wir heute wissen, haben die mittelhochdeutschen Versromane – abgesehen vom Druck des *Jüngeren Titurel* Albrechts, des *Parzival* Wolframs von Eschenbach und des *Engelhard* Konrads von Würzburg – die Schwelle zum Buchdruck nicht überschreiten können.²⁷² Dass das gedruckte Buch kein Medium war, das für dieses literarische Erbe der vergangenen Jahrhunderte in Frage kam, ist bereits den Zeitgenossen bewusst gewesen. Die vorliegende Abschrift bezeugt diesen Umstand. Sie

²⁶⁹Schnabel, *Das Stammbuch*, S. 228.

²⁷⁰Ebd., S. 228.

²⁷¹Ebd., S. 228 f. Schnabel verweist dazu auf zwei Sammelhandschriften, die den *Jüngeren Titurel* enthalten (Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 470 und München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 8470 (W)) sowie auf eine *Parzival*-Handschrift (Donaueschingen, Fürstlich Fürstenbergische Hofbibliothek, Hs. 97 (G^δ).

²⁷²Volker Mertens: *Artusepik*. In: ²RL 1, S. 153–156, S. 155.

ist ganz offensichtlich ein Ausdruck für die Absicht, Vergangenes vor dem Vergessen zu bewahren und der Nachwelt erhalten zu wollen. Die Kopien wurden dazu nicht etwa in einer flüchtigen Buchschrift angefertigt, sondern in einer außerordentlich elegant und repräsentativ wirkenden gotischen Eilschrift.²⁷³ Auffällig sind die zahlreichen philologischen Eingriffe in den Text. So fehlen verschiedentlich Verse oder Verspaare oder es wurden unikale »Flickverse« eingefügt.²⁷⁴ Außerdem gibt es zwei längere unikale Textpassagen: die V. 1321-1332 und V. 3601-3608. Eingriffe zeigen sich auch an den aufgelösten Abkürzungen und an dem Verzicht auf diakritische Zeichen, an den abgesetzten Versen sowie an den sprachlichen Normalisierungen. Der Sprachstand »weist deutlich in das 15. Jahrhundert« und auch das Setzen von überflüssigen Nasalstrichen, meist an den Versenden, ist eine typische dekorative Geste dieser Zeit.²⁷⁵ Sowohl für Seifrits *Alexander* als auch für den *Gregorius Hartmanns von Aue* wurde an der Schwelle von Manuskriptkultur zur Druckkultur zum allerletzten Mal eine Feder in die Hand genommen, um diese Texte niederzuschreiben. Es sind beide Male die jüngsten uns bekannten Manifestationen dieser Werke. Das Zusammentreffen des *Alexander* und des *Gregorius* im Teil II des Wiener Codex lässt sich mithin am ehesten als eine Archivierungsgemeinschaft beschreiben. Damit steht die Textsammlung in derselben Tradition wie das »Ambraser Heldenbuch« (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. nova 2663) aus dem 16. Jahrhundert, dem wohl eindrücklichsten Zeugnis einer nur mehr antiquarisch interessierten Manuskriptkultur an der Schwelle zur Buchdruckzeit. Nicht inhaltliche Bezüge oder Schnittpunkte sind der Grund für die gemeinschaftliche Tradierung, sondern die ästhetische und literaturgeschichtliche Wertschätzung, gepaart mit einer pragmatisch gedachten Strategie der Archivierung.

In diesen Kontext des Archivierens und Erinnerens fügen sich auch die Sprüche und Namenssignaturen der vier Adligen ein, die

²⁷³Menhardt, Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, S. 516.

²⁷⁴Dittmann, Hartmanns Gregorius, S. 29.

²⁷⁵Ebd., S. 30.

auf Blatt 296^r ganzseitig angeordnet, jeweils eigenhändig – wohl im Jahr 1527 – hinzugefügt wurden. Hier benutzten vier Personen die Sammelhandschrift als eine Kommunikationsplattform, auf der sie ein gemeinsames Zusammentreffen und die gemeinsame Bekanntschaft dokumentieren, auf der sie sich aber vor allem mit einem persönlichen Motto inszenieren, das dem oder der Besitzerin des Wiener Codex zusammen mit den Unterzeichnern in Erinnerung bleiben soll.

7 Die Buchfragmente

Zwei der »Gregorius-Bücher« sind lediglich fragmentarisch überliefert. Die Aussagen über die Textsammlungen müssen deshalb mangels anderer Quellen ebenfalls fragmentarisch bleiben. Rückschlüsse zu dem Sammlungsprofil und zum Zielpublikum, zur Sammlungsintention und zur Textzusammenstellung können nur in einem sehr begrenzten Umfang gezogen werden. Trotzdem lohnt sich der Blick auf die Buchfragmente, da der *Gregorius* hier in einer Nachbarschaft von Texten steht, die in den übrigen Textsammlungen in dieser Art nicht vorzufinden ist. So lassen sich einige auffällige Befunde festhalten, die die Rezeption des *Gregorius* im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert erhellen. Dadurch können nicht nur weitere Einsichten in die Anschlussmöglichkeiten des *Gregorius* gewonnen werden, sondern auch Einsichten in Konventionen der Kombination und Verknüpfung von Texten innerhalb von Sammelhandschriften, mithin zum Umgang mit Texten beim Anlegen von Sammelhandschriften.

7.1 Das Krakauer Fragment

Das Fragment einer *Gregorius*-Sammelhandschrift aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts befindet sich heute in der Biblioteka Jagiellónska in Krakau. Es handelt sich um drei beschnittene Doppelblätter aus Pergament in Quartformat mit einer Größe von circa 24 x 15 cm, die einen Teil des *Gregorius* und einen Teil des *Winsbecke* in einem ostalemannischen Dialekt enthalten.²⁷⁶

²⁷⁶Degering, Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek, S. 251. — Paul, Hartmann von Aue: *Gregorius*, S. XIII f.

Krakau, Bibl. Jagiellónska, ehemals Berlin, Preußische Staatsbibliothek, Ms. Germ. Qu. 1532, 2. H. 13. Jh.²⁷⁷

1^r - 4^v Hartmann von Aue: *Gregorius*
5^r - 6^v *Winsbecke*

Überliefert wurden die Blätter als Makulaturmaterial in einem Bucheinband des Collegii Soc. Jesu der Königlichen Bibliothek Erfurt, der zwischen 1485 und 1495 angefertigt wurde.²⁷⁸ Der Text ist zweispaltig angelegt und von einer Hand geschrieben. Zum Markieren der Abschnitts- und Strophenanfänge wurden rote Initialen verwendet. Auf den Blättern 2^r und 5^r finden sich außerdem Reste einer Foliierung aus späterer Zeit: Cl und Clxx. Diese Blattzählung passt mit den Blattzahlen eines anderen Fragments zusammen, das sich ebenfalls in dem Bucheinband befand. Das Fragment Ms. germ. qu. 1533 besteht aus zwei Doppelblättern, die die Zählung Cxxi und Cxxii tragen und Teile des *Heiligen Georg* Reinbots von Durne überliefern.²⁷⁹ Aufgrund der einheitlichen Blattzählung und dem identischen Auffindungsort kann davon ausgegangen werden, dass beide Fragmente einmal Teile derselben Sammelhandschrift gewesen sind.²⁸⁰ Allerdings muss es sich dabei um ursprünglich selbstständige Teile gehandelt haben, die erst nachträglich zu einer sogenannten Buchbindersynthese zusammengesetzt und mit einer einheitlichen Foliierung versehen wurden. Erkennbar ist das an der Einrichtung der Seiten. Zwar sind beide Texte zweispaltig angelegt und in einer gotischen Buchschrift des späten 13. Jahrhunderts geschrieben, jedoch unterscheiden sich die Größe des Schriftspiegels und die Zeilenanzahl. Das Fragment Ms. germ. qu. 1532 hat einen

²⁷⁷Paul, Hartmann von Aue: *Gregorius*, S. XIII f. —Marburger Repertorium: Krakau, Bibl. Jagiellónska, ehemals Berlin, Ms. germ. qu. 1532. 8. Okt. 2010. URL: <http://www.mr1314.de/1513>.

²⁷⁸Degering, Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek, S. 251.

²⁷⁹Paul, Hartmann von Aue: *Gregorius*, S. XIII.

²⁸⁰Christa Bertelsmeier-Kierst zitiert bei Klaus Klein: Ein neues Fragment von Reinbots ›Georg‹. In: *ZfdA* 130 (2001), S. 58–62, S. 61.

Schriftspiegel von 24,5 x 16,5 cm und ist 38-zeilig angelegt. Das Fragment Ms. germ. qu. 1533 hingegen hat einen Schriftspiegel von 24,5 x 18 cm und ist 40-zeilig angelegt. Unterschiede zeigen sich auch in den Initialen, die im Fragment Ms. germ. qu. 1532 rot gehalten, in Ms. germ. qu. 1533 aber abwechselnd rot und blau ausgeführt sind. Da es sich also bei den beiden Fragmenten nicht um originär zusammengehörende Teile einer Sammelhandschrift handeln kann, wird das Fragment mit dem *Heiligen Georg* Reinbots in die nachfolgenden Überlegungen nicht mit einbezogen.

7.1.1 Zu den Texten

Das Fragment überliefert den *Gregorius* und den *Winsbecke*, ein Lehrgespräch zwischen Vater und Sohn, das vermutlich um 1210/20 und damit in etwa zeitgleich mit Hartmanns Text entstand.²⁸¹ Diese Textnachbarschaft perspektiviert den *Gregorius* auf die Frage nach der richtigen Lebensform hin. Einen Anknüpfungspunkt dafür bietet der Dialog zwischen dem jungen Gregorius und seinem Ziehvater, dem Abt. Nachdem Gregorius erfahren hat, dass er ein Findelkind vornehmer Abstammung ist, will er das Kloster verlassen und seine Herkunft klären. Daraufhin argumentiert der Abt in einem Lehrgespräch mit den Vorzügen des Klosterlebens und versucht ihn davon zu überzeugen, nicht vom geistlichen Stand in den Stand des Ritters zu wechseln. Gregorius argumentiert wiederum mit seinen Interessen und Neigungen. Er kann sich schließlich durchsetzen.

Im *Winsbecke* geht es um die Erziehung eines jungen adligen Mannes und die Vermittlung ritterlich-höfischer Verhaltensnormen. Nach Belehrungen allgemeiner Art folgt eine Minnelehre, eine Belehrung darüber, was die rechte Ritterschaft auszeichnet und auch eine Unterweisung zum Verhalten bei Hofe. Hier ein Beispiel:

*Svn wiltv klaiden dine ivgent ·
da3 fi 3e hove in eren ge ·*

²⁸¹Frieder Schanze: *Winsbecke, Winsbeckin und Winsbecke-Parodie*. In: ²VL 10, Sp. 1224–1231, Sp. 1224.

*Snit an dich zuht vñ raine tvgent ·
ich waiꝛ niht waꝛ dir baꝛ anfte ·
(Ms. germ. qu. 1532, fol. 5^v)*

Diesen Wohlverhaltensregeln werden schließlich die größten Laster gegenüber gestellt. Die Belehrung bleibt aber nicht einseitig. Im Schlussteil des *Winsbecke* belehrt dann der Sohn den Vater und mahnt ihn zur Buße seiner Sünden.²⁸² Durch das Verwenden von Motiven, wie ›Jugend versus Alter‹, ›Sünde und Buße‹, die in diesem Text aufgegriffen werden, ließe sich der *Winsbecke* direkt auf den Prolog des *Gregorius* beziehen. Ob die Sammelhandschrift, von der das Krakauer Fragment zeugt, den *Gregorius* samt Prolog enthielt, muss offen bleiben. Trotzdem sei hier erwähnt, dass einer Lagenrekonstruktion Joachim Kirchners zufolge, der für den *Gregorius* den Beginn einer neuen Lage annimmt, die Sammelhandschrift wohl den *Gregorius* mit dem Prolog enthalten hatte.²⁸³

7.1.2 Profil der Textsammlung

Eine gemeinschaftliche Überlieferung des *Gregorius* und des *Winsbecke* deutet ein Sammlungsprofil an, das sich – wie auch im Straßburger Codex erkennbar war – thematisch an der Auseinandersetzung mit möglichen Lebensmodellen orientiert. Beide Texte verhandeln die Charakteristika des monastischen Lebensentwurfs und den des Ritters. Der *Winsbecke* als Lehrdichtung für junge Adlige kann zudem auf eine didaktische Ausrichtung der Textsammlung hinweisen und wäre ein Argument für die Annahme, dass sich die Textsammlung – anders als die Straßburger Johanniterhandschrift – an weltliche Rezipienten richtete. Dass der *Gregorius* ein Text ist, der für den erzieherischen Gebrauch in Frage kam, zeigt sich

²⁸²Ursula Schulze: *Winsbecke, Winsbeckin*. In: LexMA 9, Sp. 240–241, Sp. 240 f.

²⁸³Joachim Kirchner: *Die Berliner Gregoriusfragmente (1921)*. In: *Ausgewählte Aufsätze aus Paläographie, Handschriftenkunde, Zeitschriftenwesen und Geistesgeschichte*. Zum 80. Geburtstag des Verfassers am 22. August 1970 herausgegeben vom Verlag Anton Hiersemann. Stuttgart 1970, S. 45–64.

auch an der lateinischen Übersetzung *Gesta Gregorii peccatoris* Arnolds von Lübeck aus der Zeit um 1210.²⁸⁴ Arnold fertigte die Übersetzung nämlich im Auftrag des Welfenherzogs Wilhelm von Lüneburg »zur Erziehung der herzoglichen Kinder und/oder zur Erbauung der herzoglichen familia« an, wie verschiedene akzentuierende Änderungen der Textvorlage durch Arnold erkennen lassen.²⁸⁵

7.2 Das Salzburger Fragment

Ein weiteres Buchfragment findet sich in der Universitätsbibliothek Salzburg. Es handelt sich dabei um eine Papierhandschrift, die auf das 2. Viertel des 14. Jahrhunderts datiert wird. Verfasst sind die Texte in einem ostmitteldeutschen Dialekt und basieren vermutlich auf einer bairischen Vorlage. Erhalten sind 53 Blätter der Sammelhandschrift. Blätter fehlen am Anfang, im Inneren und auch am Ende des Codex. Die Seiten der circa 19,4 x 14 cm großen Handschrift sind einspaltig eingerichtet. Rote Initialen markieren die Anfänge der einzelnen Abschnitte; die Verse sind abgesetzt.²⁸⁶ Enthalten sind dort zwei Texte, die von derselben Hand geschrieben wurden: der *Gregorius* und Freidanks *Bescheidenheit*.

Salzburg, Universitätsbibliothek, Cod. M I 137, 2. Viertel 14. Jh.²⁸⁷

1^r - 3^v Hartmann von Aue: *Gregorius* (Endet mit V. 582)

3^v - 52^v Freidank: *Bescheidenheit*

²⁸⁴Johannes Schilling: Arnold von Lübeck. *Gesta Gregorii Peccatoris*. Untersuchungen und Edition. (Palaestra 280) Göttingen 1986.

²⁸⁵Jürgen Wolf: Einführung in das Werk Hartmanns von Aue. Darmstadt 2007, S. 95 f.

²⁸⁶Anna Jungreithmayr: Die deutschen Handschriften des Mittelalters der Universitätsbibliothek Salzburg. (Österr. Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse, Denkschriften 196) Wien 1988, S. 48 f. — Paul, Hartmann von Aue: *Gregorius*, S. IX.

²⁸⁷Ebd., S. IX. — Salzburg, Universitätsbibliothek, Cod. M I 137. 1. Sep. 2010. URL: <http://www.ubs.sbg.ac.at/sosa/handschriften/Mi137digi.htm>.

Ob der *Gregorius* mit oder ohne Prolog in die Textsammlung aufgenommen worden ist, lässt sich wegen des Blattverlusts am Anfang nicht rekonstruieren. Klar erkennbar ist hingegen, dass der *Gregorius* in einer stark gekürzten Fassung niedergeschrieben wurde. Mit der sogenannten Vorgeschichte der Eltern endet der Text. Der Schluss des *Gregorius* und der Beginn von Freidanks *Bescheidenheit* befinden sich auf derselben Seite, sodass bewusst gekürzt wurde und der Rest des *Gregorius* nicht etwa wegen Blattverlust fehlt.

7.2.1 Zu den Texten

Hartmanns Gregoriuslegende endet in der Salzburger Abschrift bereits mit Vers 582, also nach der Schilderung des Inzests zwischen dem adligen Geschwisterpaar, nach der Entdeckung der Schwangerschaft und nach dem Ratschlag, die Schwangerschaft zu verschweigen und den Kindesvater zur Buße auf Wallfahrt zu schicken:

*Da buozet v̄wr funde
als vuch des got ḡsch̄nde
Der lip der hat widir in getan
Der lat ȳme auch z̄u b̄uze stan*

(Cod. M I 137, fol. 3^v, entspricht V. 580 ff.)

Es handelt sich hierbei nicht einfach um einen willkürlichen Abbruch der Handlung, wie das bisher von der Forschung angenommen wurde.²⁸⁸ Erzählt wird vielmehr ausschließlich der erste Inzest. Bevor der Umgang mit der ungewollten Schwangerschaft und das Schicksal des ungeborenen Gregorius thematisiert werden, wird ein Schnitt gemacht. Er erfolgt an der Stelle, an der die Handlung auf den zweiten Inzest zulaufen würde. Auf diese Weise wird ein Anschluss durch den nachfolgenden Text ermöglicht. Sicher könnte auch die Vorlage unvollständig gewesen sein, aber selbst dann bliebe noch zu fragen, warum der Text abgeschrieben wird und warum er an einer Stelle endet, an der man den Text als eigenständige kleine Erzählung lesen kann.

²⁸⁸Paul, Hartmann von Aue: Gregorius, S. IX.

Freidanks *Bescheidenheit* beginnt eine Zeile unter dem *Gregorius* und wird mit einer roten Initiale markiert, die sich über sechs Zeilen erstreckt:

*Ich bin genant bescheidenheit
Die alle tugende crone treit
Dich hat berichtet frigedanch*
(Cod. M I 137, fol. 3^v)

Gleich nach der Nennung des Titels und des Autornamens widmet sich der Text dem Verhältnis zu Gott: *Swer goti dienet ane wanc Ist aller wisheit ane wanc* (Cod. M I 137, fol. 4^r). Freidanks Sammlung von Epigrammen greift auf biblisches, patristisches und fröhscholastisches Wissen sowie auf das der schulgebräuchlichen Florilegien, Sprichwort- und Fabelsammlungen zurück und steht in der Tradition der Tugend- und Lasterkataloge.²⁸⁹ In seinen 58 Kapiteln will der Text aber nicht nur über das richtige Verhalten in den verschiedenen Lebenslagen aufklären und vor falschem Handeln warnen, sondern auch Gesellschaftskritik üben. So herrscht in den sprichwortartigen Zweizeilern ein sehr kritischer Ton gegenüber dem Lebensstil des Adels und dem Feudalsystem vor:

*caplin. quītum.
Von h̄ren vnd vō fursten
(...)
Ich in weiß niergin v̄rsten dr̄y
der einer durch got v̄rste s̄y*
(Cod. M I 137, fol. 10^r f.)

oder im

*Caplin. xxiiij.
Von adel vnd von t̄gende
(...)
Wer rechte t̄vt der ist wol geborn
ani t̄gent ist adil gar verlorn*
(Cod. M I 137, fol. 24^r f.)

²⁸⁹Günther Eifler: Freidank. In: LexMA 4, Sp. 894–895, Sp. 894 f.

Mit deutlichen Worten wird bei Freidank der Herrschaftsanspruch des Adels und dessen göttliche Legitimation zur politischen Führung in Frage gestellt. Allein auf der familiären Abstammung soll ein solcher Herrschaftsanspruch nicht gründen, sondern soll mit einem einwandfreien Verhalten einhergehen. Liest man die vorausgehende Erzählung über den Geschwisterinzeß am Aquitanischen Königshof als eine kleine Exempelgeschichte, die die moralischen Defizite des Adels veranschaulicht, dann schließen beide Texte recht nahtlos aneinander an.

7.2.2 Profil der Textsammlung

Das Salzburger Fragment mit dem *Gregorius* und der *Bescheidenheit* weist einen moraldidaktischen Schwerpunkt auf. Hinzu kommen noch ein gesellschaftskritisches Moment sowie das Propagieren der moralischen Überlegenheit des Bürgertums gegenüber dem Adel. Seinen Ausdruck findet dieser Gedanke nicht zuletzt in der Auswahl der Texte und in deren Anordnung sowie in der Integration der Texte in die Textsammlung: Vom *Gregorius* wird nur ein Ausschnitt in die Sammelhandschrift aufgenommen – die Vorgeschichte der Geschwistereltern, die die Umstände der inzestuösen Zeugung des Protagonisten schildert. Dazu wurden die Texte, was die Textgestalt und die Textabfolge angeht, aufeinander abgestimmt. Hierbei handelt es sich um einen wesentlichen Punkt, zeigt sich an dieser Stelle doch, wie weitgehend ein Text für eine Sammelhandschrift verändert werden konnte, um ihn der Intention der Textsammlung anzupassen. Als ein Negativexempel wird die Vorgeschichte des *Gregorius* der *Bescheidenheit* vorausgeschickt und ist erst in dieser Funktion sowie in Verbindung mit Freidanks Spruchsammlung zu verstehen. Die Varianz im Textbestand, die der *Gregorius* hier im Vergleich zur übrigen Überlieferung aufweist, wäre demzufolge der Einpassung in die Textsammlung geschuldet.

Deutlich wird aber auch das Bemühen um eine folgerichtige Textanordnung: Das Negativexempel wird eben nicht nur mit der Verhaltenslehre zusammengebracht, sondern dieser vorangestellt. Die Verhaltenslehre rügt damit die inzestuöse Beziehung des adligen Geschwisterpaares als konkretes Fehlverhalten und weist gleichzei-

tig über diesen singulären Fehltritt hinaus ins Allgemeine. Dadurch treten die beiden Texte in Interaktion und werden innerhalb der Sammelhandschrift miteinander verknüpft.

Betrachtet man den *Gregorius* und die *Bescheidenheit* gemeinsam, so könnte man sagen, dass deren Verknüpfung auf eine Textsammlung hindeutet, die Adelskritik mit einem moralpädagogischen Anspruch verband. Günther Eifler zieht aus der reichen Überlieferung der *Bescheidenheit* und deren Rezeption den Schluss, dass sich der Text

an ein neues Publikum [richte], das an der höfischen Kultur einen Anteil hat, jedoch im Begriff steht, eine von dieser unabhängige kulturelle und ethische Selbstvergewisserung zu suchen, in der christliche Frömmigkeit, eine ständisch neutrale Weltsicht und das Nachdenken über die sittliche Rechtfertigung der Sozialbeziehungen sowie der Herrschaftsausübung dominieren.²⁹⁰

Mit Blick auf diese Einschätzung wäre das Lesepublikum des Salzburger Codex demnach im städtischen Umfeld zu verorten. Durch die redaktionelle Entscheidung, den ohnehin adelskritischen Sinnprüchen ein Exempel der sittlichen Verdorbenheit des Adels einleitend voranzustellen, kann die Aussageintention der *Bescheidenheit* noch verstärkt werden und das bürgerliche Publikum nachdrücklicher dazu angehalten werden, sich eine eigene Kultur zu schaffen, die der höfischen moralisch überlegen ist.

²⁹⁰Eifler, Freidank, Sp. 894 f.

8 Überlieferung und Rezeptionslenkung

In diesem Kapitel werden nun die Beobachtungen aus den Fallstudien zusammengeführt, wobei ein besonderes Augenmerk auf den Umgang mit Texten in der Manuskriptkultur gelegt wird. Neben den verschiedenen Ausprägungen der Überlieferung in Sammelhandschriften interessieren Varianzen redaktioneller Art und deren rezeptionslenkendes Potential. Schließlich werden Überlegungen zu Interpretationen des *Gregorius* angestellt, die diese redaktionellen Bearbeitungen und auch die mitüberlieferten Texte berücksichtigen.

8.1 Formen der Sammelüberlieferung

Der typische Textträger der Handschriftenkultur ist die Sammelhandschrift, ein Buch also, das – wie an den »Gregorius-Büchern« vorgeführt – verschiedenartige Texte in sich vereint. Eine solche Sammelüberlieferung kann in unterschiedlichen Ausprägungen vorliegen. So weisen die »Gregorius-Bücher« deutliche Unterschiede auf, was den Umfang und besonders auch den Grad an Konzeptionalität der Textsammlungen anbelangt. Darüber hinaus sind verschiedene Produktions- und Rezeptionzusammenhänge erkennbar. Sie erstrecken sich von der Aufzeichnung neuester Literatur über die Wiederverwertung und Aktualisierung etablierter Texte bis hin zur Archivierung von literarischem Erbe, das nicht länger produktiv zu sein scheint.

Ordnet man die Handschriften chronologisch, so ergibt sich folgendes Bild: Der Vaticana-Codex als frühester Überlieferungsbeleg des *Gregorius* ist materieller Ausdruck einer Aufzeichnungspraxis, bei der es zuvorderst um das Besitzen gegenwärtig neu entstande-

ner Literatur geht. Die Sammelhandschrift aus dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts enthält neben Hartmanns Papstlegende noch Strickers *Karl der Große* und damit beides Mal Texte, die kurz nach ihrer Entstehungszeit niedergeschrieben wurden. Selbst Nachträge auf den Blatträdern – ein Zitat aus dem *Wigalois* ist dabei – zeugen von einem großen Interesse an aktueller höfischer Dichtung und von einem ausgesprochen guten Zugang zu entsprechenden Textvorlagen.

Die Mehrzahl der erhalten gebliebenen »Gregorius-Bücher« entstand im 14. und 15. Jahrhundert. Dazu gehören die Straßburger Johanniterhandschrift sowie die Handschriften, die sich heute in Berlin, Cologny und Konstanz befinden. Bei diesen Kodizes dominiert erkennbar die produktive Wiederverwertung und das Rekontextualisieren. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Einbindung in lebensweltliche Absichten und konkrete Gebrauchszusammenhänge. Die in den Textsammlungen verwendeten Texte dienen dazu, Normen zu etablieren sowie Handlungen und Verhaltensweisen zu loben bzw. zu kritisieren.

An den »Gregorius-Büchern« des 14. und 15. Jahrhunderts lassen sich außerdem unterschiedliche Arten von Textsammlungen beobachten, solche mit und solche ohne einem ausgeprägten konzeptionellen Profil. Bei dem Straßburger und dem Konstanzer »Gregorius-Buch« haben wir es mit umfangreichen Textsammlungen zu tun, die im Vergleich zu den anderen untersuchten Sammelhandschriften eine planvolle Zusammenstellung der Textarrangements mit einer deutlichen Programmatik erkennen lassen. Die Johanniterhandschrift gibt eine Art Leitbild für Mitglieder des Ritterordens vor, indem die dort enthaltenen Texte auf die Entstehungsgeschichte, auf die Aufgaben und Ziele, auf Normen und Wertvorstellungen sowie auf die Bedeutung des Ordens referieren. Anders die Konstanzer Sammelhandschrift (Hs. A I 1, fol. 1^r-89^r). Sie versammelt Legenden weiblicher Heiliger – deren Wirkungsmacht insbesondere auf Frauen und Mädchen abzielt – und belehrt ihre Leser mittels einer Tugendlehre und den Zehn Geboten über richtiges Verhalten. Explizit thematisiert werden dabei auch die Aspekte Sexualität, Schwangerschaft und Geburt. Die Konstanzer Textsammlung lässt sich als ein erbauliches »Erziehungsbuch« für Mädchen bezeichnen.

Anders verhält es sich mit der Berliner und mit der Bodmeriana-Handschrift. Deren Textsammlungen werden vom *Gregorius* dominiert. Hartmanns Gregoriuslegende beherrscht dabei schlichtweg aufgrund ihres Umfangs die Textensembles, die ansonsten lediglich religiöse Kleintexte wie Gebete, Lieder, Psalmen und ähnliches enthalten. Bei diesen Sammelhandschriften handelt es sich um Bücher, die von Laien bei der privaten Andacht zur Hand genommen wurden bzw. werden konnten.

Das Wiener »Gregorius-Buch« aus dem späten 15. Jahrhundert zeigt ein weiteres Phänomen: Der Codex ist das materielle Zeugnis eines neuartigen Archivismus, der vor dem Hintergrund der aufkommenden Buchdruckkultur entsteht. Bei dem Gregorius-Teil dieser Handschrift, die aus insgesamt drei separaten Teilen nachträglich zusammengebunden ist, handelt es sich vornehmlich um ein Archivierungsprojekt, das einen Sonderfall im Vergleich zu den Sammelhandschriften des übrigen untersuchten Corpus bildet. Festgehalten wurden zwei Romane, neben Hartmanns *Gregorius* ist Seifrits Alexanderroman enthalten. Die Archivierungsbemühung ist Ausdruck eines historischen Bewusstseins von der medialen Gegenwart und den sich ereignenden kulturellen Veränderungen, die mit dem Medienwandel im späten 15. Jahrhundert einhergingen. In der Pflege des literarischen Erbes aus der Epoche des handgeschriebenen Buches, so wie es sich hier zeigt, steckt aber auch das Moment der Verehrung. Deutlich wird dies an der äußeren Form, an der aufwendigen Aufmachung des Layouts und an der vorzüglichen philologischen Betreuung der Textabschriften. Die Sammelhandschrift fungiert in diesem Fall als Medium der Archivierung von Literatur, wie hier von Versromanen, die im Zeitalter des Buchdrucks aufgehört hatten, produktiv zu sein.

Will man die verschiedenen Ausprägungen von Sammelüberlieferung, wie sie die »Gregorius-Bücher« aufweisen, systematisieren, so lassen sich demnach drei Untergruppen ausmachen. Erstens gibt es die Sammelhandschriften, die lediglich einen weiteren Text neben dem *Gregorius* überliefern. Dazu zählen der Vaticana-Codex und der Wiener Codex (Teil II). Zweitens gibt es die Sammelhandschriften geringen Umfangs, die neben dem *Gregorius* lediglich noch Kleintexte tradieren. Der Bodmeriana-Codex und die Berliner

Sammelhandschrift gehören in diese Gruppe. Drittens gibt es die Sammelhandschriften mit einem umfangreichen Textbestand und einer ausgeprägten konzeptionell-programmatischen Gestaltung der Textarrangements. Zu dieser letzten Gruppe zählen die Konstanzer Sammelhandschrift und der Codex aus der Straßburger Johanniterbibliothek.

8.2 Lesarten

Die vorliegende Studie zum *Gregorius* hat einen manuskriptorientierten Zugang zu mittelalterlicher Überlieferung gewählt und versucht, Hartmanns Legendenroman insbesondere von den benachbarten Texten her zu verstehen. Dabei werden Zusammenhänge transparent, die über die Analyse des *Gregorius* als separierter Text allein nicht sichtbar würden. Konkrete Textrealisierungen unter den medialen Bedingungen einer Sammelhandschrift verändern die Textgestalt und somit auch die Bedeutung eines Textes. Um die Wirkung vormoderner Texte in ihrer Historizität zu erfassen, ist es deshalb notwendig, die regelmäßige Überlieferung in Textsammlungen, die Abhängigkeit der konkreten Textrealisierung vom Sammlungszusammenhang und die soziokulturellen Funktionen von Texten zu berücksichtigen. Das gilt ganz besonders für konzeptionell gestaltete Textarrangements. Nur durch das Ernstnehmen von Textarrangements wird überhaupt erst die Dimension eines bewusst gestalteten Sammlungskonzepts erkennbar.

Der komplexe Textsinn, der im *Gregorius* angelegt ist, wird durch die benachbarten Texte, durch redaktionelle Eingriffe und »vor dem veränderten Gebrauchskontext neu definiert«. ²⁹¹ Wie sich Textausagen des *Gregorius* bei unterschiedlichen materiellen Realisierungen verschieben können, soll anhand der beiden Textsammlungen beleuchtet werden, für die bei der Untersuchung ein hohes Maß an konzeptioneller Gestaltung nachgewiesen werden konnte: die

²⁹¹Sylvia Kohushölter, Hrsg.: Die lateinische und deutsche Rezeption von Hartmanns von Aue »Gregorius« im Mittelalter. Untersuchungen und Editionen. (Hermaea 111) Tübingen 2006, S. 285.

Konstanzer Sammelhandschrift und die Straßburger Johanniterhandschrift.

8.2.1 Der »Konstanzer *Gregorius*«

Will man Hartmanns Gregoriuslegende von dem Überlieferungs- und Gebrauchskontext der Konstanzer Sammelhandschrift aus den 1420er Jahren her verstehen, scheinen drei Punkte zentral zu sein: Das ist zum einen die Tradierung des Textes als Teil einer Sammlung geläufiger religiöser Literatur. Das Textarrangement ist aus Heiligenlegenden, Marientexten und Moraldidaxe zusammengestellt, die den *Gregorius* – ein hybrider Text mit Gattungsmerkmalen der Legende und des Romans – als Legende in den Rezeptionskontext von Erbauung und Laienfrömmigkeit stellt. Zum anderen ist das Ausrichten der Textsammlung auf ein weibliches Lesepublikum hin maßgeblich. Dies wird erreicht, indem in die Sammelhandschrift ausschließlich Viten weiblicher Heiliger (Heilige Maria von Ägypten, Heilige Margareta, Heilige Maria, Heilige Barbara) mit einem auf Mädchen, Frauen und Gebärende abzielenden Wirkungskreis aufgenommen wurden. Die Rekonstruktion des Entstehungsmilieus legt darüber hinaus ein städtisch-bürgerliches Umfeld nahe. Drittens ist der Prolog wichtig, der dem *Gregorius* hier vorangestellt ist. Beim Prolog handelt es sich um eine der auffälligsten Varianzen innerhalb der Gregoriusüberlieferung, da dieser (in unterschiedlicher Länge) ausschließlich in denjenigen drei Sammelhandschriften tradiert ist, die allesamt der erbaulichen Rezeption von Laien zugeordnet werden konnten.

Der Prolog setzt ein mit einem Topos. Eine Sprecherinstanz, die sich Hartmann von Aue nennt, tritt auf und wird als Sünder inszeniert, der seine eigenen Vergehen und sein eigenes Fehlverhalten bereut und in Form der folgenden Dichtung Buße dafür leisten und auch seinem Publikum damit den richtigen Weg weisen möchte. Angekündigt wird eine ungeheuerliche Geschichte, die gleichsam von Glaube, Hoffnung und Vertrauen auf Gott erzählt.²⁹² Bevor die göttliche Gnade nun anhand der Gregoriuslegende demonstriert

²⁹²Haug, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter, S. 135.

wird, werden im Prolog zwei biblische Gleichnisse angeführt – das Gleichnis von den zwei Wegen und die Samaritergleichnis.

Bei dem Gleichnis vom bequemen Weg, der in die Verdammnis und vom beschwerlichen Weg, der in die ewige Seligkeit führt, handelt es sich um einen Einschub, der erst ab dem 15. Jahrhundert belegt ist.²⁹³ Dieses Motiv vom Scheideweg steht für eine Reflexion über gutes und schlechtes Verhalten und korrespondiert so insbesondere mit der Tugendlehre *Der Spiegel* sowie mit den Zehn Geboten, die sich in der Textnachbarschaft befinden. Durch dieses zusätzliche Gleichnis von den zwei Wegen wird der Prolog um ein moralisierendes, pädagogisierendes Element angereichert. Das hinzugefügte Gleichnis unterstreicht damit einmal mehr die Konzeption der Textsammlung als erbauliches »Erziehungsbuch«.

Das Samaritergleichnis basiert auf einer Erzählung des Lukasevangeliums (Lk 10, 30-34), wonach ein Mann von Räufern überfallen, ausgeraubt und schwerverletzt zurückgelassen wird. Das Raubopfer verweist entsprechend der traditionellen heilsgeschichtlichen Auslegung dieser Erzählung vom barmherzigen Samariter auf den Sünder Adam.²⁹⁴ Auch ein Laienpublikum war mit dieser Auslegungstradition vertraut, wie Volker Mertens betont:

Das Samariter-Gleichnis, auf Sündenfall, Gnade, Buße und Vergebung hin ausgelegt, ist in dieser Form sicher auch einem theologisch nicht gebildeten Zuhörer verständlich gewesen. Die Deutung nach Sünde und Rechtfertigung war ihm aus der Predigt geläufig [...].²⁹⁵

²⁹³Das Gleichnis von den zwei Wegen ist in der Konstanzer Hs. A I 1 (um 1425) und in der Berliner Sammelhandschrift Ms. germ. qu. 979 (15. Jh.) belegt. In der lateinischen Übersetzung Arnolds von Lübeck aus den 1210er Jahren, unikal überliefert in der Abschrift Paderborn, Erzbischöfl. Akad. Bibl., Pa 54 (15. Jh., verschollen seit 1981), ist dieses Gleichnis nicht enthalten. Die umfangreiche lat.-dt. Sammelhandschrift Pa 54 stammt aus dem Chorherrenstift Böddecken (Westfalen) und wurde ausführlich beschrieben von Johannes Schilling. »Arnold von Lübeck. Gesta Gregorii Peccatoris.« Untersuchungen und Edition. Palaestra 280. Göttingen, 1986, S. 21-27.

²⁹⁴Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*, S. 139.

²⁹⁵Mertens, *Gregorius Eremita*, S. 90.

Anders als bei Lukas übernimmt im Konstanzer *Gregorius*-Prolog nicht der barmherzige Samariter die Rolle des Helfers. Gott selbst gibt ihm die neuen Kleider ›Furcht‹ und ›Hoffnung‹; ›Glaube‹ und ›Reue‹ helfen, die Wunden des Verletzten mit Öl und Wein zu versorgen.²⁹⁶

Der Prolog wirkt rezeptionslenkend und verengt den *Gregorius* auf ein einfaches Exempel bzw. funktionalisiert die Legende zu einem Exempel um:²⁹⁷ Wer auch bei größter Schuld auf Gott vertraut und nicht verzweifelt, wird Erlösung finden. »Prolog und Epilog umfassen«, wie Horst Wenzel treffend beobachtet,

die Fabel mit der Lehre, daß schwere Sünde auf sich läßt, wer im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes sündigt, daß jedoch durch *riuwe* jedem Getauften der Weg zu Gott offensteht, solange er dem *zwivel* nicht verfällt.²⁹⁸

Die Lesart des *Gregorius* als schlichtes Exempel im Sinne einer »unproblematisch-beispielhaften Schuld-Buße-Gnade-Mechanik«²⁹⁹ ist trivial und wird dem vielschichtigen Romangeschehen, das sich mit ambivalenten Schuld erfahrungen auseinandersetzt, nicht gerecht. Sie korrespondiert aber gerade deshalb mit dem Rezeptionshorizont und der Erwartung des avisierten Publikums. »Die einsinnige Maxime des Prologs«, so Walter Haug,

auch bei größter Schuld nicht an Gottes Gnade zu zweifeln, vermag diesem komplexen Sachverhalt nicht gerecht zu werden. Sie deckt sich hingegen recht gut mit dem Sinnangebot des schlichten legendarischen Exempels.³⁰⁰

²⁹⁶Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*, S. 141.

²⁹⁷Vgl. dazu auch Kohushölter, *Die lateinische und deutsche Rezeption von Hartmanns von Aue »Gregorius« im Mittelalter*, S. 284.

²⁹⁸Horst Wenzel: *Der »Gregorius« Hartmanns von Aue. Überlegungen zur zeitgenössischen Rezeption des Werkes*. In: *Euphorion* 66 (1972), S. 323–354, S. 327.

²⁹⁹Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*, S. 148.

³⁰⁰Ebd., S. 148.

Diese Beobachtung steht – gattungstypologisch argumentiert – in Einklang mit den übrigen Heiligenviten, die sich in der Textnachbarschaft befinden und entspricht auch dem Erwartungshorizont an ein Buch, das volkssprachige Legenden, Marien Texte, Verhaltenslehren und andere religiöse Kurztexte enthält. Durch die Verknüpfung der Romanhandlung des *Gregorius* mit dem Prolog ist der Legendenroman anschlussfähig für eine Rezeption im Umfeld der Laienfrömmigkeit, die auf eine erbauliche Lektüre abzielt. Dadurch, dass der Prolog die legendarischen Züge des Romans betont, wird der *Gregorius* auch formal kompatibel für die Textsammlung der Konstanzer Sammelhandschrift.

Wenn die jüngere *Gregorius*-Forschung davon abgerückt ist, den Prolog ohne Einschränkung als Schlüssel zum Verständnis von Hartmanns Gregoriuslegende zu lesen, hat sie damit recht. So hat Walter Haug gezeigt, dass die Gleichnisse von den zwei Wegen und vom barmherzigen Samariter mit der Romanhandlung nicht widerspruchlos in Einklang gebracht werden können.³⁰¹ Erhellend für die Frage nach der Aufgabe und der Bedeutung des Prologs ist – so meine ich – die Berücksichtigung der materiellen Überlieferungssituation: So lässt die Konstanzer Sammelhandschrift erkennen, dass die Funktion des Prologs darin besteht, für die Anschlussfähigkeit des *Gregorius* an die übrigen mitüberlieferten Texte, an die inhaltliche Konzeption und an den intendierten Gebrauch der Textsammlung zu sorgen. Der Prolog scheint damit abhängig zu sein vom Gebrauch der Sammelhandschrift für die private Andacht von Laien. Als Lektüeranleitung für den *Gregorius* funktioniert der Prolog dann insofern, als er mit den Gleichnissen, die Exempelcharakter besitzen,³⁰² Gattungssignale setzt und so eine erbauliche Lektüre des *Gregorius* ermöglicht und einfordert.

Neben dem Prolog, der nur in drei Fällen mit der Gregoriuslegende tradiert ist, gibt es noch eine weitere wichtige Überlieferungsvariante: Anders als die überwiegende Zahl der »Gregorius-Bücher« (die Buchfragmente sind außer Acht gelassen) enthält der »Konstanzer *Gregorius*« keine Überschrift. Somit gibt es keinen einführenden

³⁰¹Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*, S. 146.

³⁰²Ebd., S. 146.

Hinweis, dass nun die Vita eines Mannes folgt. Alle anderen Überschriften geben diese Information, indem Gregorius dort explizit namentlich genannt wird. Dadurch wird das Leseinteresse hier gerade nicht auf den männlichen Protagonisten gelenkt und die Gregoriuslegende reiht sich auf diese Weise eleganter in die Textsammlung ein, die ausschließlich Legenden weiblicher Heiliger (ebenfalls alle ohne Überschrift) präsentiert. Die inhaltliche Verknüpfung des *Gregorius* mit den übrigen Texten der Textsammlung ergibt sich somit über die Viten weiblicher Heiliger. Sie sorgen dafür, dass das Leseinteresse auf Gregorius' Mutter gelenkt wird, auf ihren Umgang mit dem eigenen Fehlverhalten und ihren Umgang mit der Schwangerschaft. Nimmt man zur Kenntnis, dass die anderen Texte von diversen Gefahren erzählen, die Frauen zustoßen können – Prostitution, Vergewaltigung, sexueller Missbrauch – wird mit diesem Text der Gefahrenkatalog um die ungewollte Schwangerschaft und die Geburt eines illegitimen Kindes nochmals erweitert. Im *Gregorius* wird den Leserinnen illustriert, dass Mutter und Kind in einem solchen Fall aus der sozialen Ordnung herausfallen. Ein illegitimes Kind hat keinen legitimen Platz in den bestehenden gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen.

Zu den Besonderheiten des Konstanzer *Gregorius* gehört auch das Gebet, das dem Epilog hinzugefügt wurde:

*Vnd d3 vnf heff die kunglich mü̃t maria da wir haltentē fin
gebott Amen*

(Hs. A I 1, fol. 45^r)

Dieser redaktionelle Zusatz, in dem die zeitgenössische Marienverehrung ihren Ausdruck findet, betont noch einmal die religiösen Züge der Erzählung. Das Mariengebet trägt somit dazu bei, den *Gregorius* und damit auch die Textsammlung ganz bewusst auf die Frömmigkeitsbedürfnisse ihrer Leser zuzuschneiden.

8.2.2 Der »Straßburger Gregorius«

Der Gebrauchskontext und der »Zuschnitt« der Straßburger Johannerhandschrift aus dem 14. Jahrhundert eröffnet demgegenüber

eine andere Perspektive auf die Gregoriuslegende Hartmanns von Aue: Der Codex gehörte zum Buchbestand eines Ritterordens. Laut Rekonstruktion enthielt die Textsammlung zahlreiche Märtyrer-, Heiligen- und Kirchenväterviten, außerdem die Gründungslegende der Johanniter, dazu Mariendichtung und Predigten. Die Konzeption des Codex orientiert sich konkret an den Bedürfnissen des Johanniterordens und auch an deren Rezeptionsgewohnheiten im Ordensalltag. Formal verweisen die enthaltenen Textgattungen ›Legende‹ und ›Predigt‹ auf einen Gebrauch bei den klösterlichen Tischlesungen. Inhaltlich wird die Vergangenheit des Ordens inszeniert und dessen Selbstverständnis als religiöse Gemeinschaft verhandelt. Theologische Autoritäten, wie Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Anselm von Canterbury oder Meister Eckart werden in den verschiedenen Texten immer wieder aufgerufen, um so die eigenen geistigen Fundamente präsent zu halten.

Ausgehend von diesem Kontext lässt sich der *Gregorius* als eine Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Lebensentwürfen begreifen, nämlich »der asketisch-mönchischen Lebensform klösterlicher Gemeinschaft einerseits, der feudal-höfischen Lebensform von Kampf, Ehe und Herrschaft andererseits«. ³⁰³ Diese Interpretation ist nicht neu, sondern wurde bereits in den 1970ern von Volker Mertens entwickelt, der im *Gregorius* den Lebensentwurf einer *vita eremitica* propagiert sah. ³⁰⁴ Neu ist nun aber meine Einschränkung dieser Sichtweise: Volker Mertens' Interpretation kann nicht pauschal für die gesamte Gregoriusüberlieferung Geltung beanspruchen. Sie hängt nämlich wesentlich von den Texten ab, die mit dem *Gregorius* innerhalb einer Sammelhandschrift kombiniert werden und davon, wie Hartmanns Legende durch redaktionelle Eingriffe in die Konzeption der Textsammlung eingepasst wird.

³⁰³Werner Röcke: Positionierung des Mythos und Geburt des Gewissens. Lebensformen und Erzählgrammatik in Hartmanns ›Gregorius‹. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 627–647, S. 628.

³⁰⁴Mertens, Gregorius Eremita.

Mithin entscheidet die Textumgebung, ob diese Interpretationsmöglichkeit markiert wird – wie das in der Straßburger Handschrift der Fall ist – oder ob sie unmarkiert bleibt.

Der *Gregorius* fügt sich aufgrund seines hybriden Charakters in das Programm der Johanniterhandschrift ein. Als Spross eines Adelsgeschlechts und als klösterlicher Zögling, später als Ritter und als Asket vereint Gregorius immer zwei Identitäten in sich, die auch Ordensritter für sich in Einklang bringen müssen.

Aufmerksamkeit verdient die Überschrift des Straßburger *Gregorius*:

Gregorius in dem steine

(Ms. 314, fol. 55^r/*Cod. A 100)

Sie zeichnet sich vor allem durch das aus, was unangedeutet bleibt. Erwähnt werden weder die Umstände der Zeugung des Protagonisten noch der Inzest zwischen Mutter und Sohn. In der Zwischenüberschrift der Berliner Handschrift wird stattdessen explizit das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen Gregorius und der Dame, die seine Mutter, seine Tante und seine Ehefrau war, ausgebreitet (Ms. germ. qu. 979, p. 6). Ungenannt bleibt auch die Vergeltung der Inzest-Sünde, auf die in der Überschrift der Bodmeriana-Handschrift angespielt wird, wo es heißt, dass Gott ihn freudig zu sich geholt habe (Cod. Bodmer. 62, fol. 7^v). Die Überschrift des Straßburger *Gregorius* hebt demgegenüber den Teil der Erzählung hervor, der von den siebzehn Jahren der einsamen Buße auf einer abgeschiedenen Insel berichtet, nachdem sich Gregorius vom Leben als Ritter, Landesherr und Ehemann abgewandt hatte. Propagiert wird so eine Kritik am weltlichen Lebensentwurf. Von den Lebensformen, die Gregorius durchläuft, wird die asketische Lebensweise hervorgehoben und so die Abkehr von der Welt befürwortet. Diese entspricht am ehesten dem monastischen Dasein und passt damit hervorragend zum Rezeptionsmilieu.

Einen Prolog, der dem *Gregorius* rezeptionslenkend vorangestellt ist, gibt es nicht. Gerade aber die Gründungslegende der Johanniter, in der eine ruhmreiche Vergangenheit und eine große gesellschaftliche Bedeutung des Ordens in der Gegenwart beschworen wird und

die als Eingangstext ein besonderes Gewicht für die thematische Ausrichtung der Textsammlung hat, perspektiviert den *Gregorius* auf Fragen des (besten) Lebensentwurfs, der Identitätssuche und der Identitätsvergewisserung hin. Das gilt in ähnlicher Weise für die Alexiuslegende, die von einem jungen Mann erzählt, der sein weltliches Leben als Adliger hinter sich lässt und sich für ein weltabgewandtes Leben entscheidet. Hartmanns Gregoriuslegende lässt sich dann so verstehen, dass dort ein geistlicher Lebensentwurf und das Lösen aus familiären und dynastischen Bindungen propagiert wird.

Vergleicht man nun ausgehend von den jeweiligen Überlieferungskontexten den Konstanzer *Gregorius* mit dem Straßburger *Gregorius*, lässt sich – pointiert formuliert – sagen, dass einmal die moralisierend-glaubensstabilisierende Funktion im Vordergrund steht und einmal die identitätsstiftende Funktion das Verständnis des Textes dominiert. In der Konstanzer Realisierung geht es in erster Linie um eine Frau, Gregorius' Mutter, die nach einer inestuösen Liebesbeziehung mit ihrem Bruder ein illegitimes Kind erwartet, »die Sache« unbemerkt regeln muss und die später ihren eigenen Sohn ehelicht. Im Straßburger Codex steht hingegen ein Mann im Zentrum, Gregorius, der seine Herkunft ausfindig machen will, der seinen Platz in der Gesellschaft sucht, mit der Wahl eines weltlichen Lebens als Landesherr und Ehemann katastrophal scheitert, und der seine Bestimmung am Ende als Papst findet.

9 Zusammenfassung

Das Ziel dieser Arbeit war es, Sammelhandschriften als ein bedeutendes Medium der vormodernen Schriftkultur in den Fokus zu rücken. Die »Gregorius-Bücher« und die darin enthaltenen Textsammlungen wurden wie *ein* Text analysiert, um mittelalterliche Bücher mit ihren Textensembles als Quelle für literaturwissenschaftliche Betrachtungen zu erschließen. Dabei glückten einige aufschlussreiche Momentaufnahmen aus der Textgeschichte des *Gregorius*, neue Einblicke in zeittypische Sammlungszusammenhänge sowie in die Interessen der AuftraggeberInnen und LeserInnen. Es konnte gezeigt werden, wie die jeweilige historische Textgestalt der Gregoriuslegende in den einzelnen Sammelhandschriften mit der Konzeption der Textsammlung in Zusammenhang steht, in die sie eingebettet ist. Besonders deutlich wurde dies anhand der verschiedenen Überschriften, anhand der Prologfassungen sowie anhand von Erweiterungen am Textende bzw. entsprechender Leerstellen. Unter der Berücksichtigung solcher Überlieferungsvarianten gelangen differenzierte Lektüren des *Gregorius*, die sich dem Text und seinem Bedeutungspotenzial von den spezifischen Manuskriptkontexten her nähern und diese in die Interpretation einbeziehen.

Zunächst wurde im ersten Kapitel die Beobachtung dargelegt, dass Texte innerhalb der mittelalterlichen Buchkultur meist gemeinsam mit anderen Texten in sogenannten Sammelhandschriften festgehalten und tradiert werden. Folgende Thesen sind dazu formuliert worden: Die Textüberlieferung in Form von »Textgemeinschaften« stellt ein wesentliches Merkmal der mittelalterlichen Textualität dar; das Medium »Sammelhandschrift« bestimmt die konkrete Gestalt von Texten mit und erzeugt Textvarianzen, weil Texte in die jeweilige Textumgebung eingepasst und somit umformuliert, gekürzt oder erweitert werden. Die Bedeutung eines

Textes wird zudem maßgeblich von den mitüberlieferten Texten beeinflusst, da diese »Kontexte« das Spektrum an Bedeutungen, die in einem Text angelegt sind, »filtern« und damit reduzieren. Indem sie bestimmte Inhalte oder Figuren betonen bzw. unbetont lassen, wirken sie rezeptionslenkend und legen einzelne Texte auf bestimmte Lektüren fest.

Um die Entstehung der Sammelhandschrift und damit zusammenhängender kulturgeschichtlicher Hintergründe ging es im zweiten Kapitel. Der Impuls für diese Tradierungsform lässt sich in die Spätantike zurückverfolgen und mit einer Weiterentwicklung im Bereich der Speichermedien in Zusammenhang bringen – dem Wechsel von der Buchrolle zum Codex. Das überlegte Aneinanderfügen mehrerer heterogener Texte in einem Codex bildete sich zuerst in der lateinischen Literatur des frühen Christentums heraus und wurde später in die volkssprachige Buchkultur übernommen.

Im dritten Kapitel folgte ein Überblick zum Umgang mit der Materialität und den Überlieferungsbedingungen mittelalterlicher Texte in der germanistischen Mediävistik. Kritisch wird die (vorherrschende) »hermeneutische Ideologie« betrachtet, die Texte als autonome und abstrakte ästhetische Gebilde begreift und die eine Entmaterialisierung, Enthistorisierung und auch Entmedialisierung von Literatur zur Folge hat. Forschungsansätze, wie der der »Würzburger Schule« oder der der »New Philology«, die die Materialität von Schriftkultur und die sinnstiftende Bedeutung der materiellen Realisierung von Texten betonen, wurden als eine ergänzende Perspektive vorgestellt.

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit stand die Untersuchung der mittelalterlichen Bücher, in denen der *Gregorius* Hartmanns von Aue überliefert ist. Die betrachtete Zeitspanne erstreckt sich dabei vom 13. bis in das 16. Jahrhundert hinein. Bei der Analyse galt es den *Gregorius* nicht losgelöst von seiner Überlieferungssituation, sondern ausgehend von den Texten zu betrachten, die Hartmanns Legendenroman flankieren und mit ihm eine Überlieferungsgemeinschaft bilden. Das handschriftliche Material wurde dabei nicht chronologisch oder entsprechend der Abstammungsverhältnisse gegliedert, sondern nach den jeweiligen Gebrauchszusammenhängen geordnet. Dazu sind drei verschiedene Rezeptionsstränge definiert

worden: der Bereich der Laienfrömmigkeit, der Gebrauch in einem Johanniterkloster und die Kombination der Papstlegende mit Herrscherviten. In einer gesonderten Gruppe wurden die Buchfragmente nach dem formalen Aspekt der Bruchstückhaftigkeit zusammengefasst.

Mit der Rezeption im Umfeld der Laienfrömmigkeit beschäftigt sich das vierte Kapitel. Darunter habe ich die Überlieferung des *Gregorius* mit moralisierender, pastoraler Zielsetzung subsumiert, wie sie in den Handschriften zu finden ist, die im 14. und 15. Jahrhundert entstanden und die heute in Konstanz, Cologny und Berlin aufbewahrt werden.

Die Konstanzer Handschrift mit Heiligenlegenden, Mariendichtung, einer Tugendlehre und prophetischer Dichtung hat nicht nur eine lose zusammenhängende Gruppe thematisch verwandter Texte sichtbar werden lassen, sondern eine Zusammenstellung von konzeptionell aufeinander abgestimmten Texten. Es ergab sich bei der Untersuchung der Befund, dass die Textsammlung an junge, weltliche Frauen adressiert war und als ein erbauliches »Erziehungsbuch« für Mädchen gedacht war, das der Sexualaufklärung dient. Das Einpassen des *Gregorius* in diesen Sammlungszusammenhang wird dabei durch redaktionelle Eingriffe erreicht: Der »Konstanzer *Gregorius*« ist in dieser Textsammlung des frühen 15. Jahrhunderts erstmals in seiner Überlieferungsgeschichte mit dem 170 Verse umfassenden Prolog belegt. Es ist insbesondere die Erweiterung um zwei Gleichnisse, das Gleichnis von den zwei Wegen und das Samaritergleichnis, die dem Text neben dem Topos der Jugendsünden und der Mahnung an das Jüngste Gericht eine belehrende Attitüde verleihen. Momente der Heilslehre und der Verhaltenslehre treten dadurch in den Vordergrund und begleiten die Erzählung eines doppelten Inzests. Dabei unterstützt diese Realisierung des *Gregorius* die Intention der Textsammlung in ihrem erbaulichen und erzieherischen Anspruch.

Die Textsammlung der Bodmeriana-Handschrift wird durch die Verhaltenslehre *Der Seele Kranz*, einen Psalm in Reimpaarversen, durch den Legendenroman *Gregorius* sowie durch Marientexte und Gebete von erbaulichen Texten bestimmt, die eine moral-didaktischen Ausrichtung bewirken. Überlieferungsbesonderheiten des

Gregorius in Form einer Überschrift und einer Kurzfassung des Prologs perspektivieren nicht nur diesen Text, sondern die gesamte Textsammlung auf den Aspekt des Seelenheils hin.

Die Berliner Handschrift enthält ebenfalls geistliche Lieder, eine Marienklage, Gebete sowie einen Psalm und weist ein auffallend ähnliches Profil auf wie die Bodmeriana-Handschrift. Der *Gregorius* ist dort ebenso wie der »Konstanzer *Gregorius*« mit dem 170 Verse umfassenden Prolog überliefert, der aufgrund der Mahnung an das Jüngste Gericht und der Gleichnisse einen lehrhaften Ton in die Textsammlung bringt. Eine weitere Besonderheit sind die Überschriften, die dem *Gregorius* beigefügt wurden. Für die Frage nach der Sammlungskonzeption erweist sich besonders die zweite Überschrift, die nach dem Prolog die Haupthandlung einleitet, als ein aussagekräftiges Detail: *Hie nach stāt geschriben von dem leben sant gregorien wie do ze ziten ain fröwe lebt die wa3 sin müter sin ba3 vnd öch sin wip* (Ms. germ. qu. 979, p. 8). Diese Zwischenüberschrift nennt hier nicht nur Gregorius als männlichen Protagonisten, sondern explizit auch die weibliche Protagonistin. Die Aufmerksamkeit wird damit auf die Lebensgeschichte einer Frau gelenkt, die gleichzeitig Mutter, Tante und Ehefrau war.

Zusammenhänge zwischen Überlieferungsvarianzen und Sammlungskontexten werden am Schluss des vierten Kapitels genauer beleuchtet. Der Fokus wird dazu auf den Prolog gerichtet und darauf, dass dieser ausschließlich in den »Gregorius-Büchern« tradiert ist, die Zeugnisse spätmittelalterlicher Laienfrömmigkeit darstellen. Beim Vergleich der handschriftlichen Realisierungen einer Prolog-Passage – dem sogenannten Samaritergleichnis – mit der Textedition konnten Korrelationen zwischen der Sammlungskonzeption und der individuellen Textgestaltung durch die Wortwahl, die gewählte Syntax oder durch die Verwendung von rhetorischen Stilmitteln, aufgezeigt werden. Die Inhalte des Prologs und deren plastische bzw. allegorisierende Vermittlung erwiesen sich dabei als in hohem Maße anschlussfähig an eine Frömmigkeitspraxis, die auf die private Andacht und die erbauliche Lektüre setzt.

Eine Vereinnahmung der *Gregorius*-Legende durch die Johanniter als Stütze für eine Vergangenheitsinszenierung, für eine Normen- und Wertevermittlung, ist Gegenstand des fünften Kapitels. Grund-

lage dieser Analyse sind neuzeitliche Abschriften eines verschollenen Codex des 14. Jahrhunderts, der zur Bibliothek des Straßburger Klosters ›Zum grünen Wörth‹ gehörte. Die Textsammlung der Straßburger Handschrift enthielt der Rekonstruktion zufolge zahlreiche Märtyrer-, Heiligen- und Kirchenväterviten, außerdem die Gründungslegende der Johanniter, Mariendichtung sowie Predigten und gibt Aufschluss über das institutionelle Selbstverständnis des Johanniterordens im späten Mittelalter.

Das sechste Kapitel befasste sich mit der Verbindung von Herrscherlegenden und Papstlegende, wie sie in den Sammelhandschriften des frühen 13. und des späten 15. Jahrhunderts zu finden ist, die sich nun in Rom und Wien befinden. Sie stellen einmal das früheste und einmal das älteste Überlieferungszeugnis des *Gregorius* dar.

Die Vaticana-Handschrift des 13. Jahrhunderts ist der älteste Codex aus dem untersuchten Corpus. Sie wurde für zwei Texte angelegt, für Strickers *Karl der Große* und Hartmanns *Gregorius*. Es werden somit die Lebensgeschichten zweier »großer Männer« erzählt. Das Nebeneinanderstellen der *Vita des chunech karl* und der *Vita des gregori'* zeigt die Absicht, dass exemplarisch die *Vita* eines bedeutenden weltlichen Herrschers und die *Vita* eines ebenso herausragenden geistlichen Oberhauptes zusammengebracht wurden, zählt doch Gregor der I. zu den großen spätantiken Kirchenvätern; zudem gilt er als einer der wichtigsten Päpste der Kirchengeschichte.³⁰⁵

Der konzeptionell dem *Gregorius* zugehörige Teil der dreiteiligen Wiener Handschrift, einer Buchbindersynthese aus dem frühen 16. Jahrhundert, besteht ebenfalls nur aus einem einzigen weiteren Text, dem *Alexander Seifrits*. Die Überlieferungsauffälligkeiten des *Gregorius* zeichnen sich in diesem Fall durch Leerstellen aus: Zwar weist der Mittelteil der Wiener Handschrift mit einer Herrscherlegende und einer Papstlegende ein sehr ähnliches Textprofil wie die frühe Vaticana-Handschrift auf, jedoch sind hier keinerlei redaktionelle Zusätze oder Eingriffe erkennbar, wie beispielsweise eine Überschrift, die Kopplungen zwischen den Texten herzustellen

³⁰⁵Richards, *Gregor I. d. Gr., Papst*, Sp. 1663 f.

vermag. Zusammengehalten werden die beiden Texte – *Alexander* und *Gregorius* – vielmehr durch die Absicht, etwas »aus den alten Zeiten« zu memorieren, das in der Gutenberg-Galaxie verloren zu gehen drohte.

Die »Gregorius-Bücher«, die fragmentarisch erhalten sind und heute in Salzburg und Krakau liegen, werden schließlich im siebten Kapitel – wegen ihrer materiellen Unvollständigkeit mit der gebührenden Vorsicht – in wiederum eigene Gebrauchskontexte eingeordnet. Das Krakauer Fragment des späteren 13. Jahrhunderts überliefert Teile des *Gregorius* sowie Teile des *Winsbecke* und deutet damit eine Ausrichtung an, die inhaltlich an der Auseinandersetzung mit verschiedenen Lebensentwürfen – dem monastischen und dem ritterlichen – interessiert war. Hier zeigt sich eine inhaltliche Parallele zum Johanniter Codex und ein ähnliches Rezeptionsinteresse.

Ein deutlicheres Bild ergibt sich beim Salzburger Fragment aus dem 2. Viertel des 14. Jahrhunderts, das neben dem *Gregorius* auch Freidanks *Bescheidenheit* enthält. Trotz des fragmentarischen Charakters der Handschrift lassen sich hier Aussagen zur Textrealisierung des *Gregorius* machen, da der Schluss der Erzählung und der Beginn der *Bescheidenheit* erhalten geblieben sind. Erkennbar ist ein deutlicher redaktioneller Eingriff in Hartmanns Text: Aufgenommen wurde nur die sogenannte Vorgeschichte, die Geschichte der Eltern, die den ersten Inzest erzählt. Sie erfüllt die Funktion eines Negativexempels, das der nachfolgenden Verhaltenslehre zu einer stärkeren Wirkung verhilft. Das Salzburger Fragment ist ein besonders anschaulicher Beleg dafür, wie gezielt Texte ausgewählt und verändert wurden, um durch die Kombination mit anderen Texten eine eigenständige Bedeutungseinheit zu schaffen und neue Bedeutungsräume zu eröffnen.

Befunde aus den Analysen der einzelnen Sammelhandschriften sind schließlich im achten Kapitel ›Überlieferung und Rezeptionslenkung‹ im Hinblick auf die verschiedenen Ausprägungen gemeinschaftlicher Textüberlieferung zusammengeführt worden. Dazu wurden verschiedene Formen der Sammelüberlieferung benannt und es wurde auf die unterschiedlich starke konzeptionelle Gestaltung der Textsammlungen eingegangen, die bei den einzelnen

»Gregorius-Büchern« erkennbar war. Anhand der beiden programmatischen Sammelhandschriften, dem Konstanzer Codex und dem Straßburger Codex, wird gezeigt, in welcher Weise eine Lektüre von den Kontexten und redaktionellen Eingriffen her gelenkt werden kann. Während der »Konstanzer *Gregorius*« in Form eines legendarischen Exempels die Lebensgeschichte der Schwester-Mutter-Ehefrau erzählt und die erbaulichen und moraldidaktischen Implikationen des Textes im Vordergrund stehen, stellt der »Straßburger *Gregorius*« einen Mann in den Mittelpunkt, der sich mit Fragen der Herkunft, des Lebensentwurfs und der Identitätsfindung auseinandersetzt.

Anstatt die Perspektive des Druckzeitalters auf das Manuskriptzeitalter zu projizieren, wurde versucht, die spezifischen Gegebenheiten der Manuskriptkultur ernst zu nehmen. Zu diesen Spezifika zählt die Sammelüberlieferung von Texten. Indem die Textarrangements in den Sammelhandschriften berücksichtigt werden, können selbst kanonische Texte wie der *Gregorius* in anderem Licht wahrgenommen werden. Die Arbeit beschränkt sich deshalb nicht darauf, lediglich Gebrauchskontexte und die soziale Verortung von Hartmanns Text zu rekonstruieren. Vielmehr werden Zusammenhänge zwischen Überlieferungsvarianten und mitüberlieferten Texten untersucht und hergestellt. Es werden darüber hinaus Lesarten aufgezeigt, die der Historizität von Texten Rechnung tragen. Anhand von Interpretationen, die die mitüberlieferten Texte und die Konzeptionen der Textarrangements einbeziehen, konnte gezeigt werden, wie sich die Textbedeutungen des *Gregorius* verengen und verschieben können.

Literatur

- Andel, Gerrit Gysbertus van den: Die Margaretenlegende in ihren mittelalterlichen Versionen. Eine vergleichende Studie. Groningen 1933.
- Angenendt, Arnold und Karin Meiners: Erscheinungsformen spätmittelalterlicher Religiosität. In: Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter. (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 83) Wolfenbüttel 2004, S. 25–35.
- Ashman Rowe, Elizabeth: The Development of Flateyjarbók. Iceland and Norwegian Dynastic Crisis of 1389. (Studies in Northern Civilization 15) Odense 2005.
- Assion, Peter: Märterbuch. In: LexMA 6, Sp. 335–336.
- Bastert, Bernd: *der Christenheit als nütz als kein czelffbott*: Karl der Große in der deutschen erzählenden Literatur des Mittelalters. In: Karl der Große in den europäischen Literaturen des Mittelalters. Konstruktion eines Mythos. Hrsg. von Bernd Bastert. Tübingen 2004, S. 127–147.
- Becker, Peter Jörg: Handschriften und Frühdrucke mittelhochdeutscher Epen. Wiesbaden 1977.
- Bischoff, Bernhard, Hrsg.: Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Die Bistümer Konstanz und Chur. Bearbeitet von Paul Lehmann. Bd. 1. München 1918.
- Bloch, Howard: New Philology and Old French. In: Speculum 65 (1990), S. 38–58.
- Bodmer, Fondation Martin, Hrsg.: Deutsche Handschriften des Mittelalters in der Bodmeriana. Katalog bearbeitet von René Wenzel. Cologny-Genève 1994.
- Brunner, Horst: Konrad von Würzburg. In: ²VL 5, Sp. 272–304.
- Bulst, Neithard: Cluny, Cluniazenser. 1. Gründung und Privilegien. In: LexMA 2, Sp. 2172–2174.

- Busby, Keith, Hrsg.: *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*. Bd. 1 und 2. (Faux Titre 221) Amsterdam und New York 2002.
- Cerquiglini, Bernard: *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. Paris 1989.
- Cologny-Genève, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodmer. 62. 25. Jan. 2010. URL: <http://www.e-codices.unifr.ch/de/description/cb/0062>.
- Degering, Herrmann: *Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek*. I. Die Handschriften im Folioformat. Leipzig 1925.
- *Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek*. II. Die Handschriften im Quartformat. Leipzig 1926.
 - *Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek*. III. Die Handschriften im Oktavformat und Register zu Band I-III. Leipzig 1932.
- Demurger, Alain: *Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden*. München 2003.
- Dittmann, Wolfgang: *Hartmanns Gregorius. Untersuchungen zur Überlieferung, zum Aufbau und Gehalt*. (Philologische Studien und Quellen 32) Berlin 1966.
- Driscoll, Michael J.: *The words on the page. Thoughts on philology, old and new*. 28. Aug. 2008. URL: <http://www.staff.hum.ku.dk/mjd/words.html>.
- Egers, Hans: *Berner Marienklage*. In: ²VL 1, Sp. 747.
- Ehlert, Trude: *Die (Koch-)Rezepte der Konstanzer Handschrift A I 1. Edition und Kommentar*. In: *Von Wyssheit würt der Mensch geert ... Festschrift für Manfred Lemmer*. Hrsg. von Ingrid Kühn und Gotthard Lerchner. Bd. 1. Frankfurt am Main u.a. 1993, S. 39–64.
- Eifler, Günther: *Freidank*. In: *LexMA 4*, Sp. 894–895.
- Elm, Kaspar: *Literarische Formen des Mittelalters. Florilegien, Kompilationen, Kollektionen*. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 15) Wiesbaden 2000.
- Engels, Lodewijk J. und Heinz Hofmann, Hrsg.: *Spätantike. Mit einem Panorama der byzantinischen Literatur*. Bd. 4. Wiesbaden 1997.

- Ernst, Ulrich: Der »Gregorius« Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum. (Ordo 7) Köln 2002.
- Eybl, Franz M.: Typotopographie. Stelle und Stellvertretung in Buch, Bibliothek und Gelehrtenrepublik. In: Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext. Hrsg. von Hartmut Böhme. (Germanistischen Symposien, Berichtsbände 27) Stuttgart und Weimar 2005, S. 225–243.
- Fechter, Werner: Eine Sammelhandschrift geistlicher Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts (Wien 2696). In: Festgabe für Friedrich Maurer zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Werner Besch, Siegfried Grosse und Heinz Rupp. Düsseldorf 1968, S. 246–261.
- Ferrari, Michele Camillo: Il »Liber sanctae crucis« di Rabano Mauro. Testo-immagine-contesto. (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 30) Bern 1999.
- Fischer, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung. Tübingen 1968.
- Fischer, Hans: Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Beschrieben von Hans Fischer. (Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen 1) Erlangen 1928.
- Fleckenstein, Josef: Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift ›De laude novae militiae‹ Bernhards von Clairvaux. In: Die geistlichen Ritterorden Europas. Hrsg. von Josef Fleckenstein und Manfred Hellmann. (Vorträge und Forschungen 26) Sigmaringen 1980, S. 9–22.
- Fleischmann, Susanne: Philology, Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text. In: *Speculum* 65 (1990), S. 19–37.
- Fromm, Hans: Die mittelalterliche Handschrift und die Wissenschaften vom Mittelalter. In: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Mitteilungen VIII (1976), S. 33–62.
- Fromm, Norbert und u.a.: »... entflammt vom Feuer der Nächstenliebe«. 775 Jahre Spitalstiftung Konstanz. Konstanz 2000.
- Fürbeth, Frank: Wissensorganisierende Komposithandschriften. Materiale Indizien eines spätmittelalterlichen Handschriftentyps am Beispiel des sog. »Hausbuchs« des Michael de Leone. In: Ma-

- terialität in der Editionswissenschaft. Hrsg. von Martin Schubert. (Beihefte zu editio 32) Berlin und New York 2010, S. 293–308.
- Geeraedts, Loek: Die Stockholmer Handschrift Cod. Holm. Vu 73. (Valentin vnde Namelos, De volorne sone, Flos vnde Blankeflos, Theophelus, Die Buhlschaft auf dem Baume, De deif van brughe, De segheler). Edition und Untersuchung einer mittelniederdeutschen Sammelhandschrift. (Mittelniederdeutsche Studien 32) Köln u.a. 1984.
- Geith, Karl-Ernst: Der Stricker: Karl. In: ²VL 9. Berlin und New York 1995, Sp. 419–423.
- Glauche, Günther: Spital von Jerusalem. In: ²VL 9, Sp. 142–144.
- Gleißgen, Martin-Dietrich und Franz Lebsanft, Hrsg.: Alte und neue Philologie. (Beihefte zu editio 8) Tübingen 1997.
- Greith, Carl: Spicilegium Vaticanum. Beiträge zur näheren Kenntnis der Vatikanischen Bibliothek für deutsche Poesie des Mittelalters. Frauenfeld 1838.
- Grimm, Wilhelm, Hrsg.: Ruolandes Liet. Göttingen 1838.
– Hrsg.: Vridankes Bescheidenheit. Göttingen 1834.
- Grosse, Siegfried: Beginn und Ende der erzählenden Dichtungen Hartmanns von Aue. In: PBB 83 (1962), S. 137–156.
- Grubmüller, Klaus: Die Vorauer Handschrift und ihr Alexander. Die kodikologischen Befunde: Bestandsaufnahme und Kritik. In: Alexanderdichtungen im Mittelalter. Kulturelle Selbstbestimmung im Kontext literarischer Beziehungen. Hrsg. von Jan Cölln, Susanne Friede und Hartmut Wolfram. (Veröffentlichungen aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich 529 ›Internationalität nationaler Kulturen‹. Serie A: Literatur und Kulturräume 1) Göttingen 2000, S. 208–221.
- Grundsätze der Transkriptionen. 22. Dez. 2012. URL: <http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/dtm/de/Transkriptionen#Grund>.
- Grégoire, Réginald: Bernhard von Clairvaux. In: LexMA 1, Sp. 1994–1995.
- Gumbert, J. Peter: One book with many texts. The Latin tradition. In: Codices Miscellaneorum. Brussels Van Hulthem Colloquium 1999. Hrsg. von Ria Jansen-Sieben und Hans van Dijk. Brüssel 1999, S. 27–36.

- Gumbrecht, Hans Ulrich: Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Frankfurt am Main 2004.
- Gutfleisch-Ziche, Barbara: Die Millstetter Sammelhandschrift. Produkt und Medium des Vermittlungsprozesses geistlicher Inhalte. In: Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter. Internationales Symposium, Roscrea 1994. Hrsg. von Timothy R. Jackson, Nigel F. Palmer und Almut Suerbaum. Tübingen 1996, S. 79–96.
- Gärtner, Kurt: Der Anfangsvers des ›Gregorius‹ Hartmanns von Aue als Federprobe in der Trierer Handschrift von Konrads von Würzburg ›Silvester‹. In: Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Nine Miedema und Rudolf Suntrup. Frankfurt am Main 2003, S. 105–112.
- Marienleben der Konstanzer Hs. A I 1. In: ²VL 6, Sp. 15–17.
- Vorauer Handschrift 276. In: ²VL 10, Sp. 516–521.
- Handschriftencensus: Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. qu. 979. 8. Okt. 2010. URL: <http://www.handschriftencensus.de/4510>.
- Handschriftencensus: Cologny-Genève, Bibl. Bodmeriana, Cod. Bodmer. 62. 25. Sep. 2010. URL: <http://www.handschriftencensus.de/4651>.
- Handschriftencensus: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2881. 3. Sep. 2010. URL: <http://www.handschriftencensus.de/6538>.
- Haug, Walter, Hrsg.: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Darmstadt 1992.
- Haupt, Moriz: Der Heilige Alexius von Konrad von Würzburg. In: ZfdA 3 (1843), S. 534–576.
- Hausmann, Frank-Rutger: Französisches Mittelalter. Stuttgart und Weimar 1996.
- Heinze, Norbert, Barb.: Hartmann von Aue, Gregorius. Die Überlieferung des Prologs, die Vaticana-Handschrift A und eine Auswahl der übrigen Textzeugen. (Litterae 28) Göppingen 1974.
- Henkel, Nikolaus: Religiöses Erzählen um 1200 im Kontext höfischer Literatur. In: Die Vermittlung geistlicher Inhalte im

- deutschen Mittelalter. Internationales Symposium, Roscrea 1994. Hrsg. von Timothy R. Jackson, Nigel F. Palmer und Almut Suerbaum. Tübingen 1996, S. 1–21.
- Hermann, Jean-Frédéric: Notices historiques, statistiques et littéraires, sur la ville de Strasbourg. Strasbourg 1817-1819.
- Hiestand, Rudolf: Ritterorden. In: LexMA 7, Sp. 878–879.
- Hughes, Andrew: Medieval Manuscripts for Mass and Office. A Guide to their Organization and Terminology. Toronto 1982.
- Huot, Sylvia: From song to book. The poetics of writing in Old French lyric and lyrical narrative poetry. Ithaca 1987.
- Hühnemörder, Christian: Fasan. In: LexMA 4, Sp. 302–303.
- Imbach, Ruedi: Eckhart, Meister. I. Leben, II. Werk. In: LexMA 3, Sp. 1547–1550.
- Jungreithmayr, Anna: Die deutschen Handschriften des Mittelalters der Universitätsbibliothek Salzburg. (Österr. Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse, Denkschriften 196) Wien 1988.
- Kartschoke, Dieter: Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter. München 1990.
- Kasten, Ingrid: Schwester, Geliebte, Mutter, Herrscherin: Die weibliche Hauptfigur in Hartmanns Gregorius *Gregorius*. In: PBB 155 (1993), S. 400–420.
- Kirchner, Joachim: Die Berliner Gregoriusfragmente (1921). In: Ausgewählte Aufsätze aus Paläographie, Handschriftenkunde, Zeitschriftenwesen und Geistesgeschichte. Zum 80. Geburtstag des Verfassers am 22. August 1970 herausgegeben vom Verlag Anton Hiersemann. Stuttgart 1970, S. 45–64.
- Klein, Jan Willem: (Middelnederlandse) handschriften. Produktieomstandigheden, soorten, functies. In: Queeste 2 (1995), S. 1–30.
- Klein, Klaus: Ein neues Fragment von Reinbots ›Georg‹. In: ZfdA 130 (2001), S. 58–62.
- Klingner, Jacob: Gattungsinteresse und Familientradition. Zu einer wieder aufgefundenen Sammelhandschrift der Grafen von Zimmern (Lana XXIII D 33). In: ZfdA 137 (2008), S. 204–228.
- Kock, Thomas: Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung, Bibliotheksaufbau im Zeit-

- alter des Medienwechsels. (Tradition – Reform – Innovation 2) Frankfurt am Main 1999.
- Kohushölter, Sylvia, Hrsg.: Die lateinische und deutsche Rezeption von Hartmanns von Aue »Gregorius« im Mittelalter. Untersuchungen und Editionen. (Hermaea 111) Tübingen 2006.
- Kornrumpf, Gisela: Heldenbuch – oder Sammelhandschrift? Zum Codex discissus K des »Nibelungenlieds«. In: *Scrinium Berolinense*. Tilo Brandis zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Peter Jörg Becker u.a. (Beiträge der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz 10) Berlin 2000, S. 287–296.
- Kranich-Hofbauer, Karin: Zusammengesetzte Handschriften – Sammelhandschriften. Materialität – Kodikologie – Editorik. In: *Materialität in der Editionswissenschaft*. Hrsg. von Martin Schubert. (Beihefte zu editio 32) Berlin und New York 2010, S. 309–321.
- Kraß, Andreas: Der bastardierte Ritter. Zur Dekonstruktion höfischer Identität im Großen Woldietrich. In: *Ordnung und Unordnung in der Literatur des Mittelalters*. Hrsg. von Wolfgang Harms, C. Stephen Jaeger und Horst Wenzel. Stuttgart 2003, S. 165–187.
- *Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel*. (Bibliotheca Germanica 50) Tübingen 2006.
- Krobisch, Volker: Die Wolfenbüttler Sammlung (Cod. Guelf. 1203 Helmst.) Untersuchung und Edition einer mittelniederdeutschen Sammelhandschrift. (Niederdeutsche Studien 42) Köln u.a. 1997.
- Krömmelbein, Thomas: Creative Compilers. Observations on the Manuscript Tradition of Snorri's Edda. In: *Snorrastefna*. Hrsg. von Úlfar Bragason. Reykjavík 1992, S. 113–129.
- Kuhn, Hugo: Entwürfe zu einer Literatursystematik des Spätmittelalters. Tübingen 1980.
- *Frühmittelhochdeutsche Literatur*. In: *Kleine Schriften*. Bd. 2. Text und Theorie. Hrsg. von Hugo Kuhn. Stuttgart 1969, S. 141–157.
- Kunze, Konrad: Väterbuch. In: *LexMA* 8, Sp. 1429.
- Kwakkel, Erik: Late Medieval Text Collections. A Codicological Typology Based on Single-Author Manuscripts. In: *Author, Reader, Book. Medieval Authorship in Theory and Practice*. Hrsg. von Stephen Patridge und Erik Kwakkel. Toronto 2012, S. 56–79.

- Kühnel, Jürgen: Der offene Text. Beiträge zur Überlieferungs-
geschichte volkssprachiger Texte des Mittelalters. In: Akten des
Internationalen Germanistenkongresses 5 (1976), S. 311–321.
- Küster, Arnold: Von dem Spitale von Jerusalem. Ein Gedicht verfasst
von einem Angehörigen des Johanniter-Ordens. Wiesbaden 1897.
- Lachmann, Karl, Hrsg.: Der Nibelunge Not mit der Klage. In der
ältesten Textgestalt mit den Abweichungen von der gemeinen
Lesart. Berlin 1826.
– Hrsg.: Wolfram von Eschenbach. Berlin 1833.
- Lalou, Elisabeth: Seide. IV. Frankreich. In: LexMA 7, Sp. 1705–1706.
- Langbroek, Erika: Das Harteboek: Ein Haus- und Gebrauchsbuch?
In: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 61 (2006),
S. 225–246.
- Laßberg, Joseph von, Hrsg.: Liedersaal. Sammlung altdeutscher
Gedichte. (Privatdruck) 1820–25.
- Lionarons, Joyce Tally, Hrsg.: Old English Literature in its Manus-
cript Context. (Medieval European Studies 5) Morgantown 2004.
- Ludger Lieb, Jacob Klingner und, Hrsg.: Handbuch Minnereden.
Bd. 1. Berlin und Boston 2013.
- Ludwig, Theodor: Die Konstanzer Geschichtsschreibung bis zum
18. Jahrhundert. Straßburg 1894.
- Löser, Freimut: Meister Eckhart in Melk. Studien zum Redaktor
Lienhart Peuger. (TTG 48) Tübingen 1999.
- Marburger Repertorium: Krakau, Bibl. Jagiellónska, ehemals Berlin,
Ms. germ. qu. 1532. 8. Okt. 2010. URL: <http://www.mr1314.de/1513>.
- Marburger Repertorium: Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod.
Regin. Lat. 1354. 8. Okt. 2010. URL: <http://www.mr1314.de/1092>.
- Marburger Repertorium: Straßburg, ehem. Johanniter-Bibliothek,
Cod. A 100. 1. Aug. 2010. URL: <http://www.mr1314.de/2471>.
- Martin, Ernst: Zwei alte Strassburger Hss. In: ZfdA 40 (1896),
S. 220–223.
- Menhardt, Herrmann, Hrsg.: Verzeichnis der altdeutschen litera-
rischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek.
Bd. 1. (Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache und
Literatur 13) Berlin 1960.

- Mentzel-Reuters, Arno: *Arma spiritualia*. Bibliotheken, Bücher und Bildung im Deutschen Orden. (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 47) Wiesbaden 2003.
- Mertens, Volker: Artusepik. In: ²RL 1, S. 153–156.
- Hrsg.: Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption. (MTU 67) München 1978.
 - Hrsg.: Hartmann von Aue. Gregorius. Der Arme Heinrich. Iwein. (Bibliothek des Mittelalters 6) Frankfurt am Main 2004.
- Miller, Matthias und Karin Zimmermann: *Die Codices Palatini germanici in der Universitätsbibliothek Heidelberg*. Cod. Pal. germ. 182-303. (Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg 7) Wiesbaden 2005.
- *Die Codices Palatini germanici in der Universitätsbibliothek Heidelberg*. Cod. Pal. germ. 304-495. (Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg 8) Wiesbaden 2007.
- Minnis, Alastair J.: Late-Medieval Discussions of ›Compilatio‹ and the Role of the ›Compiler‹. In: PBB 101 (1979), S. 385–421.
- Molinari, Maria Vittoria: Hildebrandslied. Neue Perspektiven in der textgeschichtlichen Forschung. In: ABAG 50 (1998), S. 21–45.
- Muzerelle, Denis: *Vocabulaire codicologique*. Répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits. (Rubricae 1) Paris 1985.
- Myller, Christoph Heinrich, Hrsg.: *Sammlung deutscher Gedichte aus dem XII., XIII. und XIV. Jahrhundert*. Band 1: Der Nibelungen Liet. Eneidt. Got Amur. Parcival. Der arme Heinrich. Von der Minnen. Dis ist von der Wibe List. Dis ist von dem Pfennige. Berlin 1784.
- Müller, Ulrich, Bearb.: *Die große Heidelberger »Manessische« Liederhandschrift*. (Litterae 1) Göppingen 1971.
- Bearb.: Hartmann von Aue, Der arme Heinrich. Abbildungen und Materialien zur gesamten handschriftlichen Überlieferung. (Litterae 3) Göppingen 1971.
 - Bearb.: Heinrich von Morungen. Abbildungen zur gesamten handschriftlichen Überlieferung. (Litterae 2) Göppingen 1971.
- Neuser, Peter-Erich: Das karolingische ›Hildebrandslied‹. Kodikologische und rezeptionsgeschichtliche Aspekte des 2^o Ms. theol.

- 54 aus Fulda. In: *Architectura Poetica*. Festschrift für Johannes Rathofer. Hrsg. von Ulrich Ernst und Bernhard Sowinski. (Kölner germanistische Studien 30) Köln 1990, S. 1–16.
- Nichols, Stephen G.: *Philology in a Manuscript Culture*. In: *Speculum* 65 (1990), S. 1–10.
- Nichols, Stephen und Siegfried Wenzel, Hrsg.: *The whole book. Cultural perspectives on medieval miscellany*. Ann Arbor 1996.
- Ott, Michael R.: *Dynastische Kontinuitätsphantasien und individuelles Begehren. Genealogisches Erzählen in Prosaromanen*. In: *Familie-Generation-Institution. Generationenkonzepte in der Vormoderne*. Hrsg. von Hartwin Brandt, Maximilian Schuh und Ulrike Siewert. (Bamberger Historische Studien 2) Bamberg 2008, S. 213–244.
- Papp, Edgar, Hrsg.: *Codex Vindobonensis 2721. Frühmittelhochdeutsche Sammelhandschrift der ÖNB in Wien. ›Genesis‹ – ›Physiologus‹ – ›Exodus‹*. (Litterae 79) Göppingen 1980.
- Parkes, Malcolm Beckwith: *The Influence of the Concepts of ›Ordinatio‹ and ›Compilatio‹ on the Development of the Book*. In: *Medieval Learning and Literature. Essays presented to Richard William Hunt*. Hrsg. von J.J.G. Alexander und M.T. Gibson. Oxford 1976, S. 115–141.
- Patterson, Lee: *On the Margin. Postmodernism, Ironic History, and Medieval Studies*. In: *Speculum* 65 (1990), S. 87–108.
- Paul, Hermann, Hrsg.: *Hartmann von Aue: Gregorius*. Bearb. von Burghart Wachinger. 15., durchgesehene und erweiterte Auflage. (ATB 2) Tübingen 2004.
- Petrucci, Armando: *Dal libro unitario al libro miscellaneo*. In: *Società romana e impero tardo antico. Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*. Hrsg. von Andrea Gardina. Bd. 4. Rom 1986, S. 173–271.
- Petzet, Erich: *Die deutschen Pergamenthandschriften Nr. 1-200 der Staatsbibliothek in München*. Bd. 1. (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1920.
- Päsler, Ralf G.: *Text und Textgemeinschaft. Zu mittelniederdeutschen Sammelhandschriften und zur niederdeutschen und niederschlesischen Überlieferung von Valentin und Namelos*. In: *Berichte und Forschungen. Jahrbuch des Bundesinstituts für Kul-*

- tur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 15 (2007), S. 27–41.
- Rauh, Horst D.: Das Bild vom Antichrist im Mittelalter. Von Tycho-nius zum Deutschen Symbolismus. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N.F. 9) Münster 1979.
- Richards, Jeffrey: Gregor I. d. Gr., Papst. I. Leben und Wirkung. In: LexMA 4, Sp. 1663–1664.
- Ruh, Kurt: Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Texte als methodischer Ansatz zu einer erweiterten Konzeption von Literaturgeschichte. In: Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge aus der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung. Hrsg. von Kurt Ruh. Tübingen 1985, Sp. 262–272.
- Röcke, Werner: Positionierung des Mythos und Geburt des Gewissens. Lebensformen und Erzählgrammatik in Hartmanns ›Gregorius‹. In: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer. Tübingen 2002, S. 627–647.
- Stricker (Der). In: LexMA 8, Sp. 242–244.
- Rödel, Walter G.: Das Großpriorat Deutschland des Johanniter-Ordens im Übergang vom Mittelalter zur Reformation anhand der Generalvisitationsberichte von 1494/95 und 1540/41. 2., neu-bearb. u. erw. Auflage. Köln 1972.
- Der Johanniterorden. Der ritterliche Orden des Hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem. In: Die Johanniter, die Templer, der Deutsche Orden, die Lazariter und Lazariterinnen, die Pauliner und die Serviten in der Schweiz. Hrsg. von Petra Zimmer, Patrick Braun und Bernard Andenmatten. (Helvetica Sacra IV/7) Basel 2006, S. 31–50.
- Reformbestrebungen im Johanniterorden in der Zeit zwischen dem Fall Akkons und dem Verlust von Rhodos (1291-1522). In: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Hrsg. von Kaspar Elm. (Berliner Historische Studien 14) Berlin 1989, S. 109–129.
- Salzburg, Universitätsbibliothek, Cod. MI 137. 1. Sep. 2010. URL: <http://www.ubs.sbg.ac.at/sosa/handschriften/Mi137digi.htm>.

- Schanze, Frieder: Winsbecke, Winsbeckin und Winsbecke-Parodie. In: ²VL 10, Sp. 1224–1231.
- Scherz, Joh. Georg: Glossarium germanicum medii aevi potissimum dialecti Suevicae. Bd. 2. Argentorati 1781-84.
- Schieb, Gabriele: Schuld und Sühne im Gregorius. In: PBB 72 (1950), S. 51–64.
- Schiewer, Hans-Jochen: Schweizer Predigten. In: ²VL 8, Sp. 942–945.
- Schilling, Johannes: Arnold von Lübeck. Gesta Gregorii Peccatoris. Untersuchungen und Edition. (Palaestra 280) Göttingen 1986.
- Schnabel, Werner Wilhelm, Hrsg.: Das Stammbuch. Konstitution und Geschichte einer textsortenbezogenen Sammelform bis ins erste Drittel des 18. Jahrhunderts. Tübingen 2003.
- Schneider, Karin: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 201-350. Bd. 2. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1970.
- Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 351-500. Bd. 3. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1973.
 - Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 501-690. Bd. 4. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1978.
 - Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 691-867. Bd. 5. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1984.
 - Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 888-4000. Bd. 6. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1991.
 - Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 4001-5247. Bd. 7. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 1996.
 - Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Fragmente Cgm 5249-5250. Bd. 8. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis) Wiesbaden 2005.

- Paläographie und Handschriftenkunde für Germanisten. Eine Einführung. (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte B. Ergänzungsreihe 8) Tübingen 1999.
- Schnell, Bernhard: Sibyllen Weissagungen (deutsch). In: ²VL 8, Sp. 1140–1148.
- Schnell, Rüdiger: Was ist neu an der ›New Philology‹? Zum Diskussionsstand in der germanistischen Mediävistik. In: Alte und neue Philologie. Hrsg. von Martin-Dietrich Gleßgen und Franz Lebsanft. (Beihefte zu editio 8) Tübingen 1997, S. 61–95.
- Schulze, Ursula: Winsbecke, Winsbeckin. In: LexMA 9, Sp. 240–241.
- Schürle, Wolfgang W.: Das Hospital zum Heiligen Geist in Konstanz. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte des Hospitals im Mittelalter. (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 17) Sigmaringen 1970.
- Semmler, Josef: Gottesfreunde. In: LexMA 4, Sp. 1586–1587.
- Siefken, Heinrich: Der *saelden straze*. Zum Motiv der zwei Wege bei Hartmann von Aue. In: Euphorion 61 (1967), S. 1–21.
- Spechtler, Franz Viktor, Hrsg.: Der Mönch von Salzburg. Die Texte aller geistlichen und weltlichen Lieder. Studienausgabe. (GAG 767) Göppingen 2012.
- Spiegel, Gabrielle M.: History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages. In: Speculum 65 (1990), S. 59–86.
- Spiewok, Wolfgang: Geschichte der deutschen Literatur des Spätmittelalters. Bd. 1-3. (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 64, 73 und 78) Greifswald 1997-1999.
- Spitz, Hans-Jörg: Zwischen Furcht und Hoffnung. Zum Samaritergleichnis in Hartmanns von Aue ›Gregorius‹-Prolog. In: Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters. Hrsg. von Klaus Grubmüller, Ruth Schmidt-Wiegand und Klaus Speckenbach. (Münstersche Mittelalter-Schriften 51) München 1984, S. 171–197.
- Sprague, W. Maurice: The Lost Strasbourg St. John's Manuscript A 94 (»Strassburger Johanniter-Handschrift A 94«). Reconstruction and historical introduction. (GAG 742) Göppingen 2007.
- Stackmann, Karl: Die Edition – Königsweg der Philologie? In: Methoden und Probleme der Edition mittelalterlicher deutscher

- Texte. Hrsg. von Rolf Bergmann und Kurt Gärtner. (Beihefte zu editio 4) Tübingen 1993, S. 1–18.
- Stackmann, Karl: Neue Philologie? In: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Hrsg. von Joachim Heinzle. Leipzig 1994, S. 398–427.
- Stackmann, Karl und Karl Bertau, Hrsg.: Frauenlob. Leichs, Sangsprüche, Lieder. Bd. 1. Einleitungen, Texte. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse; Folge 3 119) Göttingen 1981.
- Steer, Georg: Anselm von Canterbury. In: ²VL 1, Sp. 375–381.
- Gebrauchsfunktionale Text- und Überlieferungsanalyse. In: Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung. Hrsg. von Kurt Ruh. (Texte und Textgeschichte 19) Tübingen 1985, S. 5–36.
- Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des »Compendium theologiae veritatis« im deutschen Spätmittelalter. (TTG 2) Tübingen 1981.
- Stein, Peter: Schriftkultur. Eine Geschichte des Schreibens und Lesens. Darmstadt 2006.
- Stolz, Michael: Der Codex Sangallensis 857 – Konturen einer bedeutenden mittelhochdeutschen Epenhandschrift. In: Die St. Galler Nibelungenhandschrift: Parzival, Nibelungenlied und Klage, Karl, Willehalm. Faksimile des Codex 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen und zugehöriger Fragmente. CD-Rom mit einem Begleitheft. Hrsg. von der Stiftsbibliothek St. Gallen und dem Basler Parzival-Projekt. (Codices Electronici Sangallenses 1) St. Gallen 2003, S. 7–58.
- Tranter, Stephen Norman: Sturlunga Saga. The role of the Creative Compiler. (German Language and Literature 941) Frankfurt am Main und New York 1987.
- Wachinger, Burghart: Mönch von Salzburg. In: ²VL 6, Sp. 658–670.
- Weck, Helmut, Hrsg.: Die Rechtssumme Bruder Bertolds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der »Summa confessorum« des Johannes von Freiburg. Die handschriftliche Überlieferung. (Texte und Textgeschichte 6) Tübingen 1982.
- Wegstein, Werner: Die Himmelstraße II. In: ²VL 4, Sp. 35.

- Wenzel, Horst: Der ›Gregorius‹ Hartmanns von Aue. Überlegungen zur zeitgenössischen Rezeption des Werkes. In: *Euphorion* 66 (1972), S. 323–354.
- Wenzel, Siegfried: Reflections on (New) Philology. In: *Speculum* 65 (1990), S. 11–18.
- Wesle, Carl, Hrsg.: *Priester Wernher: Maria. Bruchstücke und Umarbeitungen*. Zweite Auflage besorgt durch Hans Fromm. (ATB 26) Tübingen 1969.
- Westphal, Sarah, Hrsg.: *Textual Poetics of German Manuscripts 1300-1500*. (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture) Columbia 1993.
- Wienand, Adam, Hrsg.: *Der Johanniter-Orden. Der Malteser-Orden. Der ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem – seine Aufgabe, seine Geschichte*. Köln 1970.
- Wilhelm, Friedrich: Das Margarethenleben Wetzels von Bernau. In: *Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance* 3 (1918), S. 340–343.
- Williams-Krapp, Werner: Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie im späten Mittelalter. In: *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Symposium Wolfenbüttel 1981. Hrsg. von Ludger Grenzmann und Karl Stackmann. (Germanistische Symposien Berichtsbände 5) Stuttgart 1984, S. 697–709.
- Williams, Ulla: *Vitaspatrum (Vitae patrum)*. In: ²VL 10, Sp. 449–466.
- Wimmer, Otto und Hartmann Melzer: *Lexikon der Namen und Heiligen*. 5., überarbeitete Auflage. Innsbruck und Wien 1988.
- Witter, Johann Jakob: *Catalogus codicum manuscriptorum in bibliotheca sacri ordinis Hierosolymitani Argentorati asservatorum*. Argentorati 1746.
- Wolf, Jürgen: *Buch und Text. Literatur- und kulturhistorische Untersuchungen zur volkssprachigen Schriftlichkeit im 12. und 13. Jahrhundert*. (Hermaea N.F. 115) Tübingen 2008.
- *Die Sächsische Weltchronik im Spiegel ihrer Handschriften. Überlieferung, Textentwicklung, Rezeption*. (Münstersche Mittelalterschriften 75) München 1997.

Wolf, Jürgen: Einführung in das Werk Hartmanns von Aue. Darmstadt 2007.

– New Philology/Textkritik. Ältere deutsche Literatur. In: Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Hrsg. von Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten. Hamburg 2002, S. 175–195.

Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Hrsg.: Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter. Braunschweig 2004.

Ziegeler, Hans-Joachim: Unser vrouwen klage. In: ²VL 10, Sp. 90–96.

– Wirnt von Grafenberg. In: ²VL 10. 1999, Sp. 1252–1267.

Zimmermann, Karin: Die Codices Palatini germanici in der Universitätsbibliothek Heidelberg. Cod. Pal. germ. 1-181. (Kataloge der Universitätsbibliothek Heidelberg 6) Wiesbaden 2003.

Verzeichnis der Handschriften

- Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. fol. 1416
- Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. qu. 979
- Cologne-Genève, Bibliotheca Bodmeriana, Cod. Bodmer 62
- Den Haag, Königliche Bibliothek, Cod. 128 E 2 (»Haager Liederhandschrift«)
- Dresden, Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek, Mscr. M 201 (»Dresdner Heldenbuch«)
- Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. Germ. 323
- Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. Germ. 848 (»Codex Manesse«)
- Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. Germ. 357 (»Kleine Heidelberger Liederhandschrift«)
- Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. El. f. 101 (»Jenaer Liederhandschrift«)
- Kassel, Universitätsbibliothek – Landesbibliothek und Murhardische Bibliothek, Cod. 2° Ms. theol. 54
- Klagenfurt, Landesarchiv, Cod. GV 6/19 (»Millstätter Handschrift«)
- Konstanz, Stadtarchiv, Hs. A I 1 (früher W VI 18)
- Krakau, Biblioteka Jagiellonska, ehemals Berlin, Preußische Staatsbibliothek, Ms. germ. qu. 1532
- Krakau, Biblioteka Jagiellonska, ehemals Berlin, Preußische Staatsbibliothek, Ms. germ. qu. 1533
- Leipzig, Universitätsbibliothek, Rep. II. 70a (»Niederrheinische Liederhandschrift«)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 4997 (»Kolmarer Liederhandschrift«)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 5153e
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 5249/5a

- München, Universitätsbibliothek, 2° Cod. ms. 731 (»Würzburger Liederhandschrift«)
- Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Regin. Lat. 1354
- Salzburg, Universitätsbibliothek, Cod. MI 137
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. A 75 (verbrannt)
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. A 86 (verbrannt)
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. A 87 (verbrannt)
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. A 90 (verbrannt)
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. A 94 (verbrannt)
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. A 100 (verschollen)
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. B 81 (verbrannt)
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. B 84 (verbrannt)
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. B 85 (verbrannt)
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. B 95 (verbrannt)
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. B 126 (verbrannt)
- Straßburg, Stadtbibl., ehem. Johanniter-Bibl., Cod. B 144 (verbrannt)
- Straßburg, Bibliothèque Municipale, Ms. 314 (früher 835)
- Straßburg, Bibliothèque Municipale, Ms. 489
- Stuttgart, Württembergischen Landesbibliothek, Cod. HB XIII 1 (»Weingartner Liederhandschrift«)
- Verona, Biblioteca Capitolare, Cod. XXXVIII (36)
- Vorau, Stiftsbibliothek, Cod. 276 (früher XI) (»Vorauer Handschrift«)
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2721
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2881
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. ser. nova 2663 (»Ambraser Heldenbuch«)

In der Handschriftenkultur des Mittelalters werden Texte in aller Regel in Sammelhandschriften tradiert und nicht – wie dies heutige Editionen meist suggerieren – separat. Die materiellen und medialen Qualitäten der allgegenwärtigen Sammelhandschriften können sich, so die grundlegende These der Dissertation, auf die Form und den Inhalt der jeweils niedergeschriebenen Texte auswirken. Aus diesem Grund können je spezifische Sammlungskontexte nicht nur das Bedeutungsspektrum einzelner Texte beeinflussen; auch Varianzen im Wortlaut eines Textes lassen sich mitunter durch die Interaktion mit mitüberlieferten Texten erklären. Anhand der mittelalterlichen Bücher, die den »Gregorius« Hartmanns von Aue enthalten, werden Sammelhandschriften als ein bedeutendes Medium der vormodernen Schriftkultur in den Fokus gerückt und die Effekte dieser Tradierungsform untersucht. Zudem werden verschiedene Lektüren vorgestellt, die sich dem »Gregorius« und seinem Bedeutungspotenzial von den jeweiligen Manuskriptkontexten her nähern, diese in die Interpretation einbeziehen und neue Einsichten in einen der meistbeforschten Texte der deutschsprachigen Literatur ermöglichen.