

Das Mitteldeutsche Martyrologium.

Studien zu seiner Genese, seinen Tradierungsformen und seiner Rezeption

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades eines Doctor philosophiae (Dr. phil.)

vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena

von Iryna Merten M.A.

geboren in Sowjetsk (Tilsit)

am 25.08.1978

Gutachter:

1. Prof. Dr. Jens Haustein (Universität Jena)
2. Prof. Dr. Christoph Fasbender (Universität Chemnitz)

Tag der mündlichen Prüfung: 29.11.2011

Inhaltsverzeichnis

I. Der Zufall und seine Folgen: eine Vorbemerkung.....	5
II. Möglichkeiten und Wege literaturwissenschaftlicher Erschließung eines Martyrologiums	6
II.1. Hagiographische Forschung und ihre bisherigen Schwerpunkte.....	6
II.2. Zum methodischen Vorgehen.....	13
III. Erzählen vom Martyrium. Aspekte einer Gattungsgeschichte	17
III.1. Die Ursprünge.....	17
III.2. Martyrologium Hieronymianum.....	19
III.3. Beda Venerabilis.....	20
III.4. Bedas Martyrologium, anonyme Corpuserweiterungen und die ‚Auctaria‘	21
III.5. Anonymus von Lyon	22
III.6. Florus von Lyon	23
III.7. Hrabanus Maurus.....	24
III.8. Ado von Vienne.....	25
III.9. Usuard von Saint-Germain-des-Prés	26
III.10. Notker der Stammler	28
IV. Das Mitteldeutsche Prosamartyrologium und seine Textzeugen: das Jenaer Martyrologium, das Naumburger und das Erfurter Fragment.....	31
IV.1. Vorbemerkung.....	31
IV.2. Das Naumburger Fragment: der Text.....	32
IV.3. Das Naumburger Fragment: Formalia und Layout	35
IV.4. Deutsch, Latein und die Illustrierung des Mitteldeutschen Martyrologiums.....	37

IV.5. Das Naumburger Fragment und das JM: inhaltliche und stilistische Aspekte.....	40
IV.6. Sprachlicher Befund.....	41
IV.7. Das Erfurter Fragment: der Text.....	43
IV.8. Das Erfurter Fragment: Formalia und Layout.....	45
IV.9. Das Erfurter Fragment: inhaltliche und stilistische Aspekte.....	47
V. Das JM und seine bisherige Erforschung.....	51
VI. Die Handschrift: paläographische und kodikologische Aspekte.....	58
VI.1. Zum Aussagewert kodikologisch-paläographischer Befunde.....	58
VI.2. Der Einband.....	61
VI.3. Inhalt, Layout, Rubrizierung.....	63
VI.4. Illuminierung.....	63
VI.5. Gebrauchsspuren.....	67
VII. Ms. Bos. q. 3 zwischen liturgischer Tradition und ihrer außerliturgischen Aneignung	69
VIII. Der Text und seine Genese. Ein Rekonstruktionsversuch.....	77
VIII.1. Das JM als Repräsentant einer genuin deutschen Martyrologium-Redaktion?...	77
VIII.2. Das JM als Abschrift einer deutschen Vorlage.....	79
VIII.3. Deutsch und Latein im JM.....	82
IX. Das JM, seine Vorstufen, ihre geographische und kulturhistorische Herkunft.....	91
IX.1. Kalendarisches aus der Diözese Hildesheim.....	91
IX.2. Das JM in seinem Verhältnis zu den ältesten Martyrologien der Diözese Hildesheim.....	94
IX.3. Das JM und die kalendarische Tradition von St. Michael in Hildesheim.....	103
IX.4. Der Hildesheimer Einfluß und die kulturhistorische Standortbestimmung des Mitteldeutschen Martyrologiums.....	107

X. Textlektüre: Fallstudien.....	110
X.1. Der heilige Georg: eine Hinführung zum Problem.....	110
X.1.1. Zur Rezipierbarkeit der Abbraviatur	111
X.1.2. Reduktion und Aufschwellung	112
X.1.3. Leerstellen und ihre wirkungsästhetischen Folgen.....	116
X.2. Brigida von Kildare	118
X.2.1. Brigida-Legende in der lateinischen Hagiographie und im JM.....	118
X.2.2. Brigida-Legende im ‚Märterbuch‘	121
X.2.3. Brigida-Legende im ‚Provincia-Anhang‘ der ‚Legenda aurea‘	124
X.2.4. Fazit: Mystagogische Elemente als wirkungsästhetische Konsequenz	127
X.3. Gertrud von Nivelles	129
X.3.1. Aspekte der Textgeschichte und inhaltliche Schwerpunkte	129
X.3.2. Gertrud-Legende im JM und im ‚Provincia-Anhang‘ der ‚Elsässischen Legenda aurea‘	131
X.3.3. Explizierung und Evidenz: Die Abbraviatur und ihre mystagogischen Schwerpunkte	133
X.4. Afra von Augsburg	136
X.4.1. Aspekte der Textgeschichte und inhaltliche Schwerpunkte	136
X.4.2. Afras Sterbegebet in der lateinischen und in der deutschen Hagiographie	139
X.4.3. Kontemplative Lektüre und mystagogische Elemente	144
X.5. Petrus und Paulus.....	146
X.5.1. Petrus und Paulus-Legende in den lateinischen Martyrologien	147
X.5.2. Petrus und Paulus-Legende im JM und in der Legenda aurea.....	149
X.5.3. Reduktion, Aufschwellung und Meditationsimpulse	153

XI. Textlektüre und Bildlektüre	156
XI.1. Vorbemerkung.....	156
XI.2. <i>gemalet ding</i> . Zu Entstehungsbedingungen, Narrativik und Funktion der Bildstreifen im Jenaer Martyrologium	159
XI.2.1. Zur Lesbarkeit der Leerstellen. Stationen der Analyse	159
XI.2.2. Layout, Zeit- und Raumstrukturen	162
XI.2.3. Das Zwiefaltener Martyrologium und das Martyrologium in Girona.....	166
XI.2.4. Martyrologische Zeit und Heilsgeschichte.....	170
XI.3. Fallbeispiele	171
XI.3.1. Illustrationen zum Fest der Stuhlfeier Petri (in Rom und in Antiochien)	171
XI.3.2. Benedikt und die Mönche	174
XI.3.3. Evangelist Markus, die Epiphanie und ihre Zeugen.....	176
XII. Schluß	179
XIII. Quellen- und Literaturverzeichnis	182
XIII.1. Handschriften.....	182
XIII.2. Nachschlagewerke	183
XIII.3. Editionen und Faksimile-Ausgaben.....	184
XIII.4. Handschriften- und Ausstellungskataloge	187
XIII.5. Forschungsliteratur	191

I. Der Zufall und seine Folgen: eine Vorbemerkung

Zwei Fragmentfunde aus der jüngsten Vergangenheit verändern ganz wesentlich unseren bisherigen Kenntnisstand über die mittelalterlichen deutschen Martyrologien. Dem ostmitteleutschen ‚Jenaer Martyrologium‘¹, das seit über achtzig Jahren als Unikat galt, gesellen sich nun zwei in Erfurt und in Naumburg aufgefundene Bruchstücke, die sprachlich teils ins Niederdeutsche, teils ins Westthüringische verweisen, und eröffnen zusammen einen bislang ungeahnten literarhistorischen Horizont. Mit gelegentlichen Varianten überliefern die Fragmente den bisher lediglich aus dem Ms. Bos. q. 3 bekannten Text, so daß alle drei Zeugen nun als Repräsentanten einer sehr frühen deutschen Martyrologium-Redaktion anzusprechen sind.² Der Zeitpunkt, einen ersten Schritt zur Erschließung und Auswertung deutschsprachiger Martyrologien zu machen, ist daher heute so günstig wie nie zuvor.

Will man diesen Schritt gehen, so sind zunächst zwei inhaltliche und methodische Referenzpunkte ins Blickfeld zu nehmen: die für die lateinischen Martyrologien geleisteten philologisch-editorischen Vorarbeiten einerseits und die überwiegend in der klassisch hermeneutischen Tradition stehenden germanistischen Arbeiten zur volkssprachlichen Hagiographie sowie deren überlieferungs- und textgeschichtlich aufgearbeitete und edierte Zeugnisse andererseits. Was ließe sich nun produktiv um-, an welchen Stellen müßte man neu ansetzen?

¹ Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, Ms. Bos. q. 3.

² Beide Funde werden demnächst in einem Beitrag von Christoph Fasbender und Christoph Mackert in der *ZfdA* vorgestellt. Christoph Fasbender habe ich für die großzügige Überlassung aller Unterlagen vor ihrer Drucklegung ganz herzlich zu danken.

II. Möglichkeiten und Wege literaturwissenschaftlicher Erschließung eines Martyrologiums

II.1. Hagiographische Forschung und ihre bisherigen Schwerpunkte

Im Jahre 1961 veröffentlichte John Hennig im Archiv für Liturgiewissenschaft einen Essay über ‚Kalendar und Martyrologium als Literaturformen‘.³ Als literarisches Material zog Hennig vor allem einige der wenigen überlieferten Versmartyrologien heran: das 1900 Verse umfassende, mit metrischer und rhetorischer Raffinesse durchformte lateinische Gedicht des Wandalbert von Prüm,⁴ poetische Plenarmartyrologien wie die altirischen *félire*-Dichtungen, die litaneiartig in kalendarischer Ordnung der Heiligen gedenken;⁵ außerdem die zum Teil versifizierten Vor- und Nachreden zu Martyrologien⁶ und Kalenderverse⁷.

³ John Hennig, Kalendar und Martyrologium als Literaturformen, Archiv für Liturgiewissenschaft 7 (1961), S. 1-44 (wieder abgedruckt in: ders., Literatur und Existenz. Ausgewählte Aufsätze, Heidelberg 1980, S. 37-81).

⁴ Im Widmungsbrief an den Kölner Kleriker Otrich stellte Wandalbert alle verwendeten Versmaße vor. Die 871 Hexameter des Martyrologiums werden nach allen Regeln der Kunst mit einer *Invocatio* Gottes und der Heiligen, einer *Allocutio* an den Leser, einer *Commendatio*, in der Wandalbert sich literatur- und kirchengeschichtlich verortet und einer *Propositio*, in der Wandalbert seiner früheren weltlichen Dichtung abschwört, rhetorisch eingeleitet. Das Martyrologium endet mit einer *Conclusio*, in der Wandalbert mit einer wohl eigens erfundenen komplexen Strophenform brilliert, daran schließt sich ein in acht sapphische Strophen gekleideter *Ymnus in omnes sanctos* an, vgl. Art. ‚Wandalbert von Prüm OSB‘, in: ²VL 10 (1999), Sp. 704-710, bes. Sp. 707-709 (Heinz Erich Stiene); Jacques Dubois, Le martyrologe métrique de Wandelbert. Ses sources, son originalité, son influence sur le martyrologe d’Usuard, *Analecta Bollandiana* 79 (1961), S. 257-293; ders., Les martyrologes du moyen âge latin (Typologie des sources du moyen âge occidental 26), Turnhout 1978, S. 58-60.

⁵ Die älteste (kurz nach 797) und wohl bekannteste Dichtung ist das *Félire Oengusso*, vgl. *Félire Óengusso Céli Dé: The Martyrology of Oengus The Culdee*, hg. von Whitley Stokes, London 1905; Art. ‚Oengus‘, in: LThK 7, Sp. 982 (Ludwig Bieler). Zu den irischen Martyrologien liegt eine aktuelle Studie vor: Pádraig Ó Riain, *Feastdays of the Saints. A History of Irish Martyrologies* (Subsidia hagiographica 86), Turnhout 2006. Der Terminus „poetisches Plenarmartyrologium“ geht auf Arno Borst, *Kalenderreform*, S. 54 und 207-209 zurück.

⁶ Vgl. insbesondere Hennig, *Kalendar und Martyrologium*, S. 34ff. (70ff.).

⁷ Hennig, *Kalendar und Martyrologium*, S. 15-24 (51-60).

Hennig behandelte also einige formal literarisch bzw. literarisierend gestalteten Ausnahmen im Rahmen der Gattung, es ging ihm nicht darum, Kriterien bzw. den Grad der Literarizität eines konventionellen, nicht poetischen Martyrologiums zu bestimmen. Freilich sprach Hennig an einer Stelle, von seinem Hauptaugenmerk punktuell abweichend, vom „Herausarbeiten des Wesentlichen“ als „literarische[r] Leistung der erzählenden martyrologischen Eintragung“.⁸ Damit würdigte er zwar die redaktionelle und kompilatorische Arbeit eines Hrabanus oder Notker, meinte aber nicht etwaige stilistische oder poetologische Aspekte ihrer Werke, die für gewöhnlich literarische Texte auszeichnen und insbesondere früher für eine Abgrenzung der sogenannten schönen von der sogenannten Sach- oder Wissensliteratur gelegentlich herangezogen wurden. Solche Kriterien blieben noch – mit guten Gründen – den wohlgestalteten Versen eines Wandalbert vorbehalten.

Fünfundzwanzig Jahre nach dem Erscheinen von Hennigs Beitrag, in Zeiten des erweiterten Literaturbegriffs, in denen unter anderem mittelalterliche Fecht- und Kräuterbücher ediert und philologisch gewürdigt werden,⁹ kann die Frage nach der Literarizität eines Martyrologiums erneut gestellt werden. Diese Frage kann freilich nicht mehr die Hexameter eines Wandalbert fokussieren, die mit großer Wahrscheinlichkeit nie im Kapitelloffizium deklamiert wurden¹⁰ und ohnehin von einem Mittellateiner angemessener gewürdigt werden können als von einem Historiker oder Liturgiewissenschaftler. Außer unter Rückgriff auf eine andere Materialbasis darf und muß diese Frage auch unter anderen methodischen

⁸ Hennig, Kalendar und Martyrologium, S. 32 (68).

⁹ Vgl. exemplarisch: Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Colloquium 1978, hg. von Volker Honemann u.a., Tübingen 1979; Bernhard Dietrich Haage und Wolfgang Wegener, unter Mitarbeit von Gundolf Keil und Helga Haage-Naber, Deutsche Fachliteratur der Artes in Mittelalter und Früher Neuzeit (Grundlagen der Germanistik 43), Berlin 2007; André Schulze (hg.), Der Kriegshammer, Schild und Kolben. Talhoffers Fechtbuch anno domini 1467, Mainz 2007; Matthias Johannes Bauer, Langes Schwert und Schweinespieß. Die anonyme Fechthandschrift aus den verschütteten Beständen des Historischen Archivs der Stadt Köln, Graz 2009; Peter Seidensticker, Aisthesis. Wahrnehmung der Farben in den Pflanzenbeschreibungen der frühen deutschen Kräuterbücher, Stuttgart 2010 sowie die bis 2011 47 erschienenen Bände der Reihe ‚Wissensliteratur im Mittelalter‘ des Reichert-Verlages in Wiesbaden.

¹⁰ Auch für das altirische *Félire Oengusso céli dé* vermutet Borst, Kalenderreform, S. 207 monastische Meditation und nicht eine öffentliche liturgische Rezitation als Gebrauchszusammenhang.

Prämissen gestellt werden. Dabei soll es nicht darum gehen, ‚pragmatische‘ Martyrologien unter dem literarischen Gesichtspunkt ‚aufzuwerten‘, sondern vor allem darum, einen adäquaten Zugang zu dieser Gattung zu finden, der ihre Erfassung mit literaturwissenschaftlichen Kategorien möglich macht.

Viele lateinische Martyrologien sind – vor allem dank den philologischen Verdiensten der Bollandisten¹¹ – aufs Vorbildlichste erschlossen, auch die methodischen Vorgaben für ihre historisch-kritische Edition sind erarbeitet und an den Editionen der Martyrologien des Usuard, Ado und Hrabanus bereits erprobt.¹² Dennoch waren und sind lateinische Martyrologien in erster Linie Gegenstand historischer, kirchengeschichtlicher oder liturgiewissenschaftlicher (heortologischer) Auswertung.¹³ Ihre philologische Erschließung konzentriert sich bis heute überwiegend auf Quellenforschung und -edition,¹⁴ was aber angesichts der – im Vergleich zu den enormen Massen an überliefertem Material – immer noch recht überschaubaren Editionsfrage von einer sehr erfreulichen Entwicklung zeugt.

¹¹ Aus Anlaß ihres vierhundertjährigen Bestehens brachte die seit 1607 bestehende Kommunität für kritische Erforschung der Hagiographie *Société des Bollandistes* einen Band heraus, in dem ihre Geschichte und ihr Œuvre in Text und Bildern anschaulich präsentiert wird: Robbert Godding u.a., *Bollandistes, saints et légendes. Quatre siècles de recherche*, Brüssel 2007.

¹² Jacques Dubois (hg.), *Le martyrologe d’Usuard. Texte et commentaire* (Subsidia hagiographica 40), Brüssel 1965; John McCulloh (hg.), *Rabani Mauri martyrologium* (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XLIV), Turnhout 1979; Jacques Dubois / Geneviève Renaud (hgg.), *Le martyrologe d’Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, Paris 1984. Einen interessanten wissenschaftsgeschichtlichen Einblick bietet: *Éditer les martyrologes. Henri Quentin et les Bollandistes. Correspondance*, hg. und kommentiert von Bernard Joassart (Tabularium hagiographicum 5), Brüssel 2009.

¹³ Vgl. exemplarisch Baudouin de Gaiffier, *De l’usage et de la lecture du martyrologe. Témoignages antérieurs au XI^e siècle*, *Analecta Bollandiana* 79 (1961), S. 40-59; Anselm Rosenthal, *Martyrologium und Festkalender der Bursfelder Kongregation von den Anfängen der Kongregation (1446) bis zum nachtridentinischen Martyrologium Romanum (1584)* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 35), Münster 1984; Arno Borst, *Die karolingische Kalenderreform* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 46), Hannover 1998.

¹⁴ Felice Lifshitz, *The Name of the Saint. The Martyrology of Jerome and Access to the Sacred in Francia, 627-827* (Publications in Medieval Studies), University of Notre Dame Press 2006; *A Martyrology of Four Cities: Metz, Cologne, Dublin, Lund*, hg. von Pádraig Ó Riain (Henry Bradshaw Society 118), London 2009.

Das Studium mittelalterlicher deutscher Martyrologien ist dagegen bislang ein unbeschriebenes Blatt in der Forschung. Das inzwischen seit über achtzig Jahren im diplomatischen Abdruck zugängliche, sogar in der zweiten Auflage des Verfasserlexikons mit einem eigenen Artikel bedachte sogenannte ‚Jenaer Martyrologium‘ (JM) war dennoch ein seit Jahrzehnten kaum beachteter Solitär und deshalb nur scheinbar eine Ausnahme.¹⁵ Ansonsten wartet das überlieferte Material¹⁶ noch auf seine Erschließung: die wenigen bekannten volkssprachlichen spätmittelalterlichen Martyrologien sind oft nur bruchstückhaft überliefert und in der Regel noch nicht ediert.¹⁷ Ihr Verhältnis zur lateinischen Tradition ist unter diesen Bedingungen naturgemäß bisher ungeklärt, genausowenig weiß man über ihren Sitz im Leben.

Besser ist es in der germanistischen Literaturwissenschaft um andere hagiographische Gattungen bestellt. Viten, Legenden und Mirakel hat man hier seit geraumer Zeit als Untersu-

¹⁵ Das Jenaer Martyrologium und die Unterweisung zur Vollkommenheit, hg. von Friedrich Wilhelm, Münchener Museum für Philologie des Mittelalters 5/1 (1928), S. 1-105; Art. ‚Das Jenaer Martyrologium‘ in: ²VL 4 (1983), Sp. 517 (Werner Williams-Krapp).

¹⁶ Im gesamteuropäischen Raum sind nur wenige volkssprachliche Martyrologien überliefert, vgl. Dubois, *Martyrologes*, S. 66f. Ausführlicher dazu s. Kapitel VII.

¹⁷ Beispiele für fragmentarisch überlieferte Martyrologien: HAB Wolfenbüttel, Cod. 172 Blankenburg (früher 136), 15. Jh., Blatt I und 245 bilden ein zusammenhängendes Fragment aus einem deutschen Martyrologium (erhalten sind der Schluß des 15., der 16. und der Anfang des 17. Januar), vgl. Hans Butzmann, *Die Blankenburger Handschriften* (Kataloge der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Die neue Reihe, Band 11), Frankfurt a.M. 1966, S. 171f.; Stadtbibliothek Trier, Hs. 1185/487 4°, f. 195v-205v: Martyrologium Usuardi deutsch, 1. Januar – 3. März (aus dem Franziskaner-Terziarinnen-Kloster in Besselich, aber wohl nicht in Besselich geschrieben), vgl. Betty C. Bushey, *Die deutschen und niederländischen Handschriften der Stadtbibliothek Trier bis 1600* (Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, Neue Serie, Band 1), Wiesbaden 1996, S. 177-179; die Handschrift ist auch bei Williams-Krapp, *Legendare*, S. 82 erwähnt. Die Reihe der deutschen Martyrologium-Fragmente kann nun um die zu Beginn des Kapitels erwähnten Erfurter und Naumburger Bruchstücke ergänzt werden. Weitere nicht edierte deutsche Martyrologien sind in Kapitel VII., Anm. 214 verzeichnet. Eine erfreuliche Ausnahme stellt die Edition von Eef Overgaauw dar: *Martyrologes manuscrites des anciens diocèses d’Utrecht et de Liège. Étude sur le développement et la diffusion du Martyrologe d’Usuard*, 2 Bände, Band 1: Untersuchung, Band 2: Edition (Middelleeuwse Studies en Bronnen 30), Hilversum 1993. Darin sind neben lateinischen Martyrologien aus den Diözesen Utrecht und Lüttich ihre mittelniederländischen Pendant abgedruckt.

chungsgegenstand entdeckt und gepflegt. Inzwischen mangelt es nicht an Beiträgen zu einzelnen Heiligenlegenden,¹⁸ zu thematischen Konstanten und Motiven der hagiographischen Literatur,¹⁹ zu regionaler Hagiographie,²⁰ zu hagiographischen Werken aus bestimmten Zentren der geistlichen literarischen Produktion,²¹ zum Zusammenhang zwischen hagiographischer Literaturproduktion und -rezeption und lokalem bzw. ordensspezifischem

¹⁸ Karl-Ernst Geith, *Priester Arnolds Legende der heiligen Juliana. Untersuchungen zur lateinischen Juliana-Legende und zum Text des deutschen Gedichts*, Freiburg 1965; Karen Baasch, *Die Crescentialegende in der deutschen Dichtung des Mittelalters* (Germanistische Abhandlungen 20), Stuttgart 1968; Peter Assion, *Die Mirakel der heiligen Katharina von Alexandrien. Untersuchungen und Texte zur Entstehung und Nachwirkung mittelalterlicher Wunderliteratur*, Diss. Heidelberg 1969; Karl Firsching, *Die deutschen Bearbeitungen der Kilianslegende unter besonderer Berücksichtigung deutscher Legendarhandschriften des Mittelalters* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXVI), Würzburg 1973; Konrad Kunze, *Die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca. Ein Beispiel hagiographischer Überlieferung in 16 unveröffentlichten deutschen, niederländischen und lateinischen Fassungen* (Texte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit 28), Berlin 1978; Madeleine Boxler, „ich bin ein predigerin und appostlorin“ *Die deutschen Maria Magdalena-Legenden des Mittelalters (1300-1550). Untersuchungen und Texte* (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Band 22), Bern u.a. 1996.

¹⁹ Erhard Dorn, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters* (Medium Aevum 10), München 1967; Maria E. Müller, *Jungfräulichkeit in Versepen des 12. und 13. Jahrhunderts* (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 17), München 1995; Edith Feistner, *Imitatio* als Funktion der *Memoria*. Zur Selbstreferentialität des religiösen Gedächtnisses in der Hagiographie des Mittelalters, in: *Kunst und Erinnerung. Memoriale Konzepte in der Erzählliteratur des Mittelalters*, hg. von Ulrich Ernst und Klaus Ridder (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 8), Köln u.a. 2003, S. 259-276; Corinna Biesterfeldt, *Moniage – Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu ‚Kaiserchronik‘, ‚König Rother‘, ‚Orendel‘, ‚Barlaam und Josaphat‘, ‚Prosa-Lancelot‘*, Stuttgart 2004.

²⁰ Ursula Rautenberg, *Überlieferung und Druck. Heiligenlegenden aus frühen Kölner Offizinen* (Frühe Neuzeit 30), Tübingen 1996; Uta Kleine, *Gesta – Fama – Scripta: rheinische Mirakel des Hochmittelalters zwischen Geschichtsdeutung, Erzählung und sozialer Praxis* (Beiträge zur Hagiographie 7), Stuttgart 2007.

²¹ Siegfried Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien* (MTU 72), München 1980; Johanna Thali, *Beten – Schreiben – Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal* (Bibliotheca Germanica 42), Tübingen und Basel 2003; Astrid Breith, *Textaneignung. Das Frauenlegendar der Lichtenthaler Schreibmeisterin Schwester Regula* (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 17), Münster u.a. 2010.

Heiligenkult²² und zu hagiographischen Sammlungen²³. Insbesondere in der neueren Forschung läßt sich eine Tendenz zur Ordnung und Systematisierung der überlieferten hagiographischen Literatur verzeichnen.²⁴ Unter dem überlieferungs- und textgeschichtlichen Aspekt hat die Studie von Werner Williams-Krapp zu mittelalterlichen deutschen und niederländischen Legendaren²⁵ den seit Jahren nicht überbotenen Standardwerk-Status inne. In der produktiven methodischen Tradition der Würzburger Forschergruppe²⁶ stehen auch die Editionen der hagiographischen Sammelwerke ‚Elsässische Legenda aurea‘, ‚Der Hei-

²² Konrad Kunze, Papierheilige. Zum Verhältnis von Heiligenkult und Legendenüberlieferung um 1400, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 4 (1986/87), S. 53-65; Werner Williams-Krapp, Kultpflege und literarische Überlieferung. Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert, in: *Ist mir getroumet mîn leben? Vom Träumen und vom Anderssein*, Festschrift für Karl-Ernst Gleith zum 65. Geburtstag, hg. von André Schnyder u.a. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 632), Göppingen 1998, S. 147-173.

²³ Konrad Kunze, Die Hauptquelle des Märterbuches, *ZfdA* 88 (1969), S. 45-57; ders., Das Märterbuch. Grundlinien einer Interpretation, *ZfdA* 90 (1971), S. 429-449; Volker Mertens, Verslegende und Prosalegendar. Zur Prosafassung von Legendenromanen in ‚Der Heiligen Leben‘, in: *Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter*, Würzburger Colloquium 1978, Tübingen 1979, S. 265-289; Edgar Büttner, Fragmente eines Prosa-Legendars im Staatsarchiv Bamberg, *ZfdA* 119 (1990), S. 37-60; Werner Williams-Krapp, Das ‚Bamberger Legendar‘: eine Vorarbeit zu ‚Der Heiligen Leben‘, *ZfdA* 123 (1994), S. 45-54; Christoph Fasbender, Die ‚Zeitzer Legenda aurea‘: Fragmente einer unbekanntens Versübertragung, *Niederdeutsches Jahrbuch* 131 (2008), S. 7-17; Tanja Mattern, *Literatur der Zisterzienserinnen. Edition und Untersuchung einer Wienhäuser Legendenhandschrift* (Bibliotheca Germanica 56), Tübingen und Basel 2011.

²⁴ Werner Williams-Krapp, Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550, in: *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, hg. von Guy Philippart, Bd. II, Turnhout 1996, S. 267-288.

²⁵ Werner Williams-Krapp, *Die deutschen und niederländischen Prosalegendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte* (TTG 20), Tübingen 1986.

²⁶ Anfang der 1970er Jahre wurde von Kurt Ruh, Klaus Grubmüller, Peter Johaneck, Konrad Kunze und Georg Steer die ‚Würzburger Forschergruppe für Prosa des deutschen Mittelalters‘ ins Leben gerufen, vgl. Klaus Grubmüller u.a., *Spätmittelalterliche Prosaforschung. DFG-Forschergruppe-Programm am Seminar für deutsche Philologie der Universität Würzburg*, *Jahrbuch für internationale Germanistik* 5 (1973), S. 156-176. Zur Methode exemplarisch: Kurt Ruh, *Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Texte als methodischer Ansatz zu einer erweiterten Konzeption von Literaturgeschichte*, in: *Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung*, hg. von Kurt Ruh (TTG 19), Tübingen 1985, S. 262-272; Werner Williams-Krapp, *Die überlieferungsgeschichtliche Methode. Rückblick und Ausblick*, *IASL* 25 (2000), S. 1-21.

ligen Leben‘ und der ‚Alemannischen Vitaspatrum‘.²⁷ Edith Feistner hat 1995 eine historische Typologie der deutschen Heiligenlegende vorgelegt.²⁸ Man befaßte sich darüber hinaus mit poetologischen Voraussetzungen und narrativen Konsequenzen eines aus der Geschichtswissenschaft bekannten Problemfeldes um Wahrheitsgehalt und -anspruch der hagiographischen Literatur,²⁹ deren Inhalte ja bekanntlich zwischen Geschichtlichkeit und Fiktion oszillieren.³⁰ Beachtet wurden auch poetologische und narratologische Aspekte der Gattung Legende und der legendarischen Dichtung.³¹ Auch das Thema Heiligkeit ist keine

²⁷ Die Elsässische *Legenda aurea*, Bd. I: Das Normalcorpus, hg. von Ulla Williams und Werner Williams-Krapp (TTG 3), Tübingen 1980 und Bd. II: Das Sondergut, hg. von Konrad Kunze (TTG 10) Tübingen 1983; *Der Heiligen Leben*, Band I: Der Sommerteil, hg. von Margit Brand u.a. (TTG 44), Tübingen 1996 und Band II: Der Winterteil, hg. von Margit Brand, Bettina Jung und Werner Williams-Krapp (TTG 51), Tübingen 2004; Ulla Williams, *Die ‚Alemannischen Vitaspatrum‘. Untersuchungen und Edition* (TTG 45), Tübingen 1996.

²⁸ Edith Feistner, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation* (Wissensliteratur im Mittelalter 20), Wiesbaden 1995.

²⁹ Vgl. exemplarisch Georg Scheibelreiter, *Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und Historizität*, in: *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica München 16.-19. September 1986, Teil V: Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschung, Realienfälschungen*, Hannover 1988 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 33,5), S. 283-319; Gerd Althoff, *Causa scribendi und Darstellungsabsicht. Die Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde und andere Beispiele*, in: *Litterae medii aevi, Festschrift für Johanne Authenrieth zum 65. Geburtstag*, hg. von Michael Borgolte und Herrad Spilling, Sigmaringen 1988, S. 117-133; Dieter von der Nahmer, *Der fiktive Heilige*, in: ders., *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994, S. 124-130. Darüber hinaus und zentral zur lateinischen Heiligenvita: Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, 5 Bände (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters), Stuttgart 1986-2004.

³⁰ Vgl. Benedikt Konrad Vollmann, *Erlaubte Fiktionalität: die Heiligenlegende*, in: *Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter*, hg. von Fritz Peter Knapp und Manuela Niesner (Schriften zur Literaturwissenschaft 19), Berlin 2002, S. 63-72; Fritz Peter Knapp, *legenda aut non legenda. Erzählstrukturen und Legitimationsstrategien in „falschen“ Legenden des Mittelalters: Judas – Gregorius – Albanus*, GRM 53 (2003), S. 133-154.

³¹ Rolf Schulmeister, *Aedificatio und imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende*, Hamburg 1971; Siegfried Ringler, *Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters*, in: *Würzburger Prosastudien II. Festschrift für Kurt Ruh*, hg. von Peter Kesting (Medium Aevum 31), München 1975, S. 255-270; Ulrich Wyss, *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik* (Erlanger Studien 1), Erlangen 1973

ausschließliche Domäne der Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft mehr – auch Literaturwissenschaft fragt nach Wesen, Formen, Konstitution, Darstellungsmöglichkeiten und -modi der Heiligkeit und des Heiligen in der Literatur.³²

II.2. Zum methodischen Vorgehen

Anders als eine Vita, eine Legende oder ein Mirakelbericht stellt eine Martyrologiumsnotiz (Elogium) eine Texteinheit dar, deren Aufbau, Umfang, Komposition, stilistische und narrative Qualitäten nicht immer klar konturierbar sind. Trotz einiger formaler Konstanten hat man es hier mit einer äußerst heterogenen Kleinform zu tun. Diese Merkmale zeichnen im Übrigen bereits die lateinischen Vertreter der Gattung aus. Geschuldet sind sie in erster

und ders., *Legenden*, in: *Epische Stoffe des Mittelalters*, hg. von Volker Mertens und Ulrich Müller, Stuttgart 1984, S. 40-60; Claudia Maria Riehl, *Kontinuität und Wandel von Erzählstrukturen am Beispiel der Legende* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 576), Göppingen 1993; Gabriel H. Decuble, *Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung*. Unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende, Konstanz 2002.

³² Unter den neueren Arbeiten sind (in der Reihenfolge ihres Erscheinens) hervorzuheben: Peter Strohschneider, *Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ‚Gregorius‘*, in: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur*, hg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger und Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2000, S. 105-133; ders., *Georius miles – Georius martyr*. Funktionen und Repräsentationen von Heiligkeit bei Reinbot von Durne, in: *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters*. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, hg. von Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 2002, S. 781-811; ders., *Textheiligung. Gattungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Alexius‘* in: *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, hg. von Gert Melville und Hans Vorländer, Köln u.a. 2002, S. 109-147; Christian Kiening, *Gewalt und Heiligkeit. Mittelalterliche Literatur in anthropologischer Perspektive*, in: *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie* (Bielefelder Schriften zu Linguistik und Literaturwissenschaft 20), Bielefeld 2004, S. 19-39; Harald Haferland, *Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion*. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden, *Euphorion* 99 (2005), S. 323-364; Jan-Dirk Müller, *Antagonistische Lebensformen*, in: ders., *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*, Tübingen 2007, S. 107-169; Margreth Egidi, *Verborgene Heiligkeit. Legendarisches Erzählen in der Alexiuslegende*, in: *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. von Peter Strohschneider, Berlin 2009, S. 607-657.

Linie ihrer Entstehungs- bzw. Textgeschichte: die meisten der bekannten Redaktionen entstanden im Zuge der Kompilation verschiedener, in ihrem Umfang, ihrem stilistischen oder erzählerischen Anspruch stark variierender Quellen, teilweise gilt das auch für ihre Tradierung.³³ Allein schon von Handschrift zu Handschrift ist – selbst im Rahmen einer bekannten Redaktion – mit einer zum Teil wesentlichen Varianz zu rechnen: „La transmission du texte des martyrologes est celle des œuvres ›vivantes‹“ – Jacques Dubois hat es einmal plastisch auf den Punkt gebracht.³⁴

Das Beispiel des JM zeigt – an einer späteren Stelle wird das eingehender zu beleuchten sein –, daß die narrativen und stilistischen Qualitäten einer Martyrologiumsnotiz textgenetisch bedingt um ein vielfaches diffiziler zu analysieren sind als die einer Vita, einer Legende oder eines Mirakelberichts. Sie ließen sich vielleicht – auf der Ebene der Produktion – als eine Mischung aus Tradierungszufällen und konzeptionellen Eingriffen beschreiben. Konnte also die germanistische Forschung einige hagiographische Modelle (etwa das der Heiligkeit) als narrative Konstrukte erklären,³⁵ so entziehen sich die JM-Elogien in ihrer höchstens sporadischen Artifizialität vergleichbaren interpretatorischen Ansätzen. Will man also ein Elogium *in nuce*, aber auch im Kontext eines *œuvre vivante* adäquat erklären, so ist es unumgänglich, das ‚Lebendige‘ anzuhalten und seine jeweils einmalige schriftliche Fixierung im Rahmen *einer* Handschrift zu befragen. Unumgänglich ist dabei natürlich eine vergleichende Sichtung der kalendarischen, heortologischen und hagiographischen Kontexte und Traditionen, welche bereits die lateinische Gattung beeinflusst haben. Auf ihr fußt denn auch die bis dato unbekannte mitteldeutsche Martyrologium-Redaktion, die im Mittelpunkt meiner Arbeit stehen wird. Inwiefern und in welcher Form sie das bereits Vorhandene tradiert und an welchen Stellen sie womöglich eigene Wege beschreitet, wird noch herauszuarbeiten sein.

³³ Vgl. Dubois, *Martyrologes*, S. 18-70.

³⁴ Vgl. Dubois, *Martyrologes*, S. 18.

³⁵ Vgl. die in der Anm. 32 angeführten Publikationen.

Mit dem Erfurter und dem Naumburger Prosamartyrologium-Fragment sind zwei Vergleichsgrößen gewonnen, mit deren Hilfe sich das Charakteristische an der deutschen Redaktion und das Besondere an der im JM vorliegenden Bearbeitung und an ihrer Tradierungsform skizzieren ließe.³⁶ Da aber die kurzen Fragmente in einem nur beschränkten Umfang Vergleichsmaterial liefern, kann eine solche Skizze vorläufig nur einzelne, über den Status des Exemplarischen hinausweisende Ergebnisse zutage fördern. Für eine umfassende Analyse wird die Fokussierung des JM als *eines* vollständig überlieferten Textes in *einer* Handschrift vonnöten sein.

Ich beginne mit einem Aufriß zur Geschichte und zu Facetten des martyrologischen Erzählens und frage dabei nach Orten und Möglichkeiten seiner Rezeption (III.). In diesem Kapitel wird insbesondere das Potential eines martyrologischen Textes als eines Gegenstands philologischer Untersuchung aufzuzeigen sein. Vom Allgemeinen gehe ich dann zum Besonderen über und stelle das Naumburger und das Erfurter Fragment der mitteldeutschen Martyrologium-Redaktion vor (IV.). Eine Präsentation der kodikologischen, paläographischen und sprachlichen Befunde kann und soll dabei kein Selbstzweck bleiben. – Die Ergebnisse werden auszuwerten und auf ihre literaturgeschichtlich relevanten Implikationen zu befragen sein. Danach folgt eine forschungsgeschichtliche Übersicht über die bislang unternommenen Versuche, die Jenaer Handschrift philologisch bzw. kunstwissenschaftlich zu erschließen (V.). Im nächsten Kapitel lasse ich nun den Ms. Bos. q. 3 selbst zur Sprache kommen, indem ich, ausgehend von seinen äußeren Charakteristika, unter anderem nach dem einmal von Nigel F. Palmer formulierten methodischen Grundsatz „Von der Paläographie zur Literaturwissenschaft“³⁷ eine Annäherung an seinen Entstehungs- und Ge-

³⁶ Inwiefern ausgehend von einigen inhaltlichen Abweichungen der Erfurter und Naumburger Fragmente vom Wortlaut des JM von einer eigenständigen Bearbeitung die Rede sein kann, sei zunächst dahingestellt. Zur Diskussion um eine terminologische Differenzierung verschiedener Bearbeitungstypen vgl. Ralf-Henning Steinmetz, Bearbeitungstypen in der Literatur des Mittelalters. Vorschläge für eine Klärung der Begriffe, in: Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters, hg. von Elizabeth Andersen u.a. (Trends in Medieval Philology 7), Berlin / New York 2005, S. 41-61.

³⁷ Nigel F. Palmer, Von der Paläographie zur Literaturwissenschaft. Anlässlich von Karin Schneider, Gotische Schriften in deutscher Sprache, Bd. 1, Beiträge 113 (1991), S. 212-250.

brauchszusammenhang versuche (VI.). Diese erste Annäherung soll dann vor dem Hintergrund der lateinischen martyrologischen Tradition schärfere Konturen gewinnen und ausdifferenziert werden (VII.). Kultur-, liturgie- und überlieferungsgeschichtliche Aspekte werden dabei eine wesentliche Rolle spielen. Weiterhin soll die vielschichtige Genese der deutschen Martyrologium-Redaktion im Mittelpunkt eines Rekonstruktionsversuchs stehen (VIII.), der notwendig erscheint, da sich bisher keine bekannte lateinische Redaktion als Vorstufe oder Modell für das JM benennen ließ. Ausgehend von signifikanten Befunden im Heiligenbestand und von den kalendarischen Besonderheiten des JM sollen dann, anhand einer exemplarischen Studie zur Diözese Hildesheim, die im JM dokumentierten Traditionsstränge geographisch und kulturhistorisch verortet werden (IX.). Einer genuin literaturwissenschaftlichen Erschließung und Interpretation der JM-Texte ist dann Kapitel X. gewidmet. Anhand einiger Fallstudien zum Sondergut des JM im Vergleich zur lateinischen Tradition sollen die inhaltlichen Schwerpunkte in den Heiligenlegenden des Mitteldeutschen Martyrologiums am Beispiel des JM herausgearbeitet werden. Die Frage nach Modellen und Orten der Sinnkonstituierung und nach ihrem wirkungsästhetischen Potential wird dabei im Vordergrund stehen. Das Kapitel XI. gilt dann den Bildern des JM. Es fragt nach Möglichkeiten und Wegen ihrer Rezeption und versucht, die Narrativik der intermedialen Text-und-Bild-Angebote im JM zu beschreiben und als einem bestimmten, intendierten Gebrauchszusammenhang geschuldet zu erklären. Das Schlußkapitel XII. ist eine literatur- und kulturgeschichtliche Bilanz der in der Arbeit zur Sprache gekommenen Aspekte.

III. Erzählen vom Martyrium. Aspekte einer Gattungsgeschichte

III.1. Die Ursprünge

Die in Verzeichnisform „nach den einzelnen Tagen getrennten Leidensgeschichten“³⁸ der Märtyrer existierten lange, bevor Beda um 730 ihre Gattungsbezeichnung Martyrologium durchsetzte.³⁹ Zur Zeit der Entstehung des JM konnte man auf gut 800 Jahre Geschichte der fast ausschließlich lateinischen Gattung zurückblicken. Was hat das kurz vor 1300 entstandene, deutsche JM noch mit dieser Tradition zu tun? – Um sich dieser Frage im Folgenden anzunähern, sei zunächst die Geschichte des Erzählens vom Martyrium skizziert.

Ursprünglich war es mehr ein Berichten als ein Erzählen. Wegweisend für die Entwicklung der hagiographischen Gattungen (Märtyrer-)Vita und später (narratives) Martyrologium waren die im Zuge der Christenverfolgung in Rom und Nordafrika abgefaßten Verhörprotokolle, die die Verhaftung, die Aussagen, die Foltern und die Hinrichtungsumstände der Christen dokumentierten.⁴⁰ Aus solchen, ursprünglich um juristische Authentizität bemühten Gerichtsakten (man spricht auch von Märtyrerakten) entwickelten sich zwei parallel verlaufende Traditionen des Berichtens von den Passionen der Glaubenszeugen – angesiedelt im Spannungsfeld zwischen Literatur, Historiographie und Annalistik. Die eine Tradition manifestierte sich in erzählenden Märtyrerviten. Ihre Struktur, Komposition und ihre rhetorische Durchformung waren, wie im Falle der frühen Bischofsviten, wesentlich der Tradition der antiken laudativen Leichenrede, der *laudatio funebris*, verpflichtet.⁴¹ Die Verherrlichung des Martyriums stand noch im Mittelpunkt. Die Taten und insbesondere

³⁸ Gregor der Große in einem 598 verfaßten Brief, zitiert nach Borst, Kalenderreform, S. 51.

³⁹ Borst, Kalenderreform, S. 51.

⁴⁰ Vgl. Berschin, Biographie und Epochenstil I, S. 37-46.

⁴¹ Zur Tradition der römischen *laudatio funebris* und ihrem Niederschlag in der Vitenliteratur vgl. Martin Heinzelmann, Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1.-6. Jahrhundert), Francia 1 (1973), S. 27-44; von der Nahmer, Heiligenvita, S. 58-79.

die stoisch erduldeten Foltern der Blutzegen⁴² wurden – mitunter auf hohem rhetorisch-stilistischem Niveau – mit bemerkenswerter Expressivität und Detailfreude in Szene gesetzt. Spätestens nach dem Ende der Christenverfolgungen in den meisten politischen Zentren des Abendlandes konnte die das Martyrium zentrierende hagiographische Form zwar immer noch als erbauliche Lektüre, aber nicht mehr als eine zeitgemäße Imitatio-Folie fungieren. Auch waren sich die frühen Hagiographen anscheinend der ungemein höheren Suggestivität und des Erbauungspotentials kompositorisch, stilistisch und narrativ breiter angelegter Erzählungen bewußt, so daß man die Märtyrervita nach und nach mit Nachrichten über das Leben und Wirken der Heiligen anreicherte. Aus dieser erzählenden Synthese ging der Typus *vita et passio* hervor.⁴³ In ihm ließe sich die erste, narrativ und kompositorisch ausgewogene Stufe des Erzählens vom Martyrium festhalten, die auch für das Verstehen des JM relevant sein wird.

Die andere, auf Märtyrerakten zurückverweisende Tradition ist durch die ersten kalendarisch-anniversarischen Formen, die auch formal als Vorstufen der Martyrologien anzusprechen sind, repräsentiert. Es waren kalendarisch angelegte Verzeichnisse, die knappe Informationen zur zeitlichen und geographischen Verortung der Martyrien beinhalteten. Das kalendarisch-anniversarische Prinzip, das eine transparente Strukturierung des Kirchenjahres durch das feierliche Gedenken der Märtyrer bedeutete, stand dabei im Vordergrund. Die frühen Martyrologien sollten nicht erzählen, sondern in der verbindlich geregelten Reihenfolge heilsgeschichtlich relevante Daten dokumentieren und die *memoria* sichern.⁴⁴

⁴² Zu den traditionellen Märtyrertugenden vgl. von der Nahmer, Heiligenvita, S. 46-56; Marianne Schütze-Pflugk, Herrscher- und Märtyrerauffassung bei Hrotsvit von Gandersheim, Wiesbaden 1972 (Frankfurter historische Abhandlungen 1), S. 9ff.; 120ff.

⁴³ Die *Vita Cypriani* aus dem 3. Jahrhundert markiert die Gattungsanfänge der christlichen Biographie, vgl. Berschin, Biographie und Epochenstil I, S. 63.

⁴⁴ Vgl. Borst, Kalenderreform, S. 51-55.

III.2. Martyrologium Hieronymianum

Der wichtigste Repräsentant der kalendarischen Martyrologien wurde das Hieronymus († 420) zugeschriebene, tatsächlich erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Oberitalien nach mehreren griechischen, nordafrikanischen und römischen Mustern angelegte, im burgundischen Auxerre um 592 im Blick auf gallische Traditionen überarbeitete und danach mehrfach veränderte sogenannte Martyrologium Hieronymianum.⁴⁵ Es verzeichnet in der Reihenfolge der Kalendertage, beginnend „nicht logisch, aber typologisch konsequent“⁴⁶ am 25. Dezember, die Namen der einzelnen Heiligen, den Ort des Todes oder des Begräbnisses, wichtigste Kultstätten und Reliquientranslationen in knappster Form.⁴⁷ Es wurde bis ins 12. Jahrhundert immer wieder abgeschrieben. Doch scheint man den kalendarischen Typus, wie ihn das Hieronymianum verkörperte, im Zuge einer intensivierten Heiligenverehrung zunehmend als unbefriedigend, weil „zu summarisch“ empfunden zu haben.⁴⁸ Ein weiterer gewichtiger Grund für die Notwendigkeit einer Modifizierung war die inhaltliche und praxisbezogene Untauglichkeit des ‚kaputtredigierten‘ pseudohieronymianischen Konvoluts. Ein angeblicher, dem Martyrologium vorangestellter Brief des heiligen Hieronymus versprach für jeden Tag 500 bis 800 Heiligennamen.⁴⁹ Bereits im Frühmittelalter hat man zwar versucht, diese archivarische Maßlosigkeit zu bändigen, indem man liturgisch überlebensfähige Kurzfassungen herstellte. Die Kehrseite dieser Abbreviationsbemühungen war allerdings, daß das Corpus im Lauf der Zeit zu einem

⁴⁵ Das Martyrologium Hieronymianum wurde von Henri Quentin, AASS November II,2, Brüssel 1931 kritisch und von Giovanni Battista de Rossi / Louis Duchesne, AASS November II,1, Brüssel 1894 diplomatisch herausgegeben. Siehe außerdem Dubois, *Martyrologes*, S. 29-37; Borst, *Kalenderreform*, S. 202-204; Art. ‚Martyrologien‘ in: ²LThK 7, Sp. 138-140, hier: 138f. (R. Stieger); Berschin, *Biographie und Epochenstil I*, S. 149ff.; Gneuss, *Das altenglische Martyrologium*, S. 178-180 und aktuell: Felice Lifshitz, *The Name of the Saint. The Martyrology of Jerome and Access to the Sacred in Francia, 627-827* (Publications in Medieval Studies), University of Notre Dame Press 2006.

⁴⁶ Borst, *Kalenderreform*, S. 203.

⁴⁷ Vgl. Brunhölzl, *Lateinische Literatur I*, S. 216.

⁴⁸ Vgl. Art. ‚Martyrologium‘ in: LMA 6 (1993), Sp. 357-360, hier Sp. 358 (J. Dubois).

⁴⁹ Borst, *Kalenderreform*, S. 52.

„Wust von übereinandergeschichteten Personen- und Ortsnamen, vielfach mißverstanden, entstellt, wiederholt, umgestellt, umdatiert und in zahlreichen Fällen schlechterdings nicht identifizierbar“⁵⁰ mutierte. Eine Revision der Gattung war notwendig und sie nahm Gestalt in der Herausbildung der sogenannten historischen Martyrologien an. Statt der für diesen Martyrologium-Typus von Henri Quentin eingeführten Bezeichnung „*historique*“, die – wörtlich, aber vielleicht nicht ganz sinngemäß – mit „historisch“ ins Deutsche übersetzt wurde und hier und da für Mißverständnisse gesorgt hat, schlug John Hennig zurecht eine adäquatere Alternative „erzählend“ vor.⁵¹

III.3. Beda Venerabilis

Die erzählenden Martyrologien finden ihren Begründer in dem Angelsachsen Beda Venerabilis, der sein Werk zwischen 725-731 auf der Grundlage des Pseudo-Hieronymianums konzipierte, mit 114 eigenständig redigierten Legenden-Kurzfassungen anreicherte, die Namen der Heiligen sowie Daten zu ihrem Leben, Sterben und ihrer Verehrung kontrollierte und in lapidare sprachliche und stilistische Form brachte.⁵² Bedas Martyrologium⁵³ hob an nicht mit dem weihnachtlichen Beginn des Kirchenjahres, sondern „mit dem zivilen Anfang des römischen Sonnenjahres, 8 Tage danach“.⁵⁴ Neben den Märtyrerfesten hatten auch die ältesten und wichtigsten Gedenktage der Christenheit – die Feste Christi, Mariens und der Apostel – Platz in Bedas Werk eingenommen, ebenso die Feste einiger nach der

⁵⁰ Borst, Kalenderreform, S. 205.

⁵¹ Henri Quentin, *Les martyrologes historiques de moyen âge*, Paris 1908; Hennig, *Kalendar und Martyrologium*, S. 29 (65). Borst, *Kalenderreform*, S. 205 unterstützt Hennigs Vorschlag.

⁵² Vgl. Art. ‚Beda‘ in: *LMA 1* (1980), Sp. 1774-1779, hier Sp. 1776 (W. Becker); Art. ‚Beda‘ in: *²VL 1* (1978), Sp. 660-663 (Volker Honemann); Brunhölzl, *Lateinische Literatur I*, S. 217; Gneuss, *Das altenglische Martyrologium*, S. 180-183; Borst, *Kalenderreform*, S. 205f.

⁵³ Eine kritische Edition fehlt bis heute, eine rekonstruierte Fassung ist im Abdruck zugänglich: Jacques Dubois / Geneviève Renaud (hgg.), *Édition pratique des Martyrologes de Bède, de l’Anonyme Lyonnais et de Florus* (Institut de Recherche et d’Histoire des Textes. Bibliographies, colloques, travaux préparatoires), Paris 1976; siehe auch Dubois, *Martyrologes*, S. 38f.

⁵⁴ Borst, *Kalenderreform*, S. 205.

konstantinischen Wende heilig gesprochener, ohne Martyrium friedlich gestorbener Bekenner.⁵⁵ Auf eine verbindliche Form bedacht, ließ Beda seine Zusätze in der Regel mit dem Wort „Geburtstag“ (*natale*) beginnen, dem der jeweilige Heiligename folgte.⁵⁶ Ein *qui* leitete den folgenden Relativsatz ein, in dem Näheres über das Leben und den Tod des Heiligen berichtet wurde.

III.4. Bedas Martyrologium, anonyme Corpuserweiterungen und die ‚Auctaria‘

Um 785 wurde Bedas Werk, das lediglich für ungefähr die Hälfte des Jahres Einträge bot, im Frankenreich aktualisierend erweitert und „an die Festliste des soeben aus Rom importierten Sacramentarium Hadrianum angelehnt“.⁵⁷ Die unbekanntenen Redaktoren gingen weniger penibel als Beda vor, schoben ca. 120 weitere, meist knappe Einträge zwischen die der bedanischen Erstfassung. Einen besonderen Schwerpunkt machten die Einträge zu kulturell und genealogisch relevanten Heiligen aus, darunter den Ahnen der Karolinger wie Gertrud von Nivelles oder Arnulf von Metz. Die mit nun 272 Tageseinträgen drei Viertel des Jahres abdeckende Erweiterung lief seitdem als Bedas Martyrologium um, obwohl sie – wie Borst betont – unter seinem Niveau blieb.⁵⁸

Die einmal begonnene sukzessive Corpuserweiterung nahm ihren Lauf: in den Jahren bis 800 entstand zwischen Lyon und Mainz eine Reihe nachbedanischer Martyrologien. Alle wurden – unter halbherziger Datenüberprüfung – mit weiteren Einträgen angereichert. Hier wird man an Dubois’ Umschreibung der Martyrologien als *œuvres ‚vivantes‘* erinnert: fast jeder Kopist fühlte sich nun frei, das ihm vorliegende Corpus um die Gedenktage der eige-

⁵⁵ Borst, Kalenderreform, S. 206.

⁵⁶ Das Sterbedatum eines Heiligen war, anders als das eines Sünders, als der Zeitpunkt seines Eintritts in die himmlische Ewigkeit seines Lebens, sein „Geburtstag im höchsten Wortsinn“ und hieß bereits 354 im christlich-spätantiken stadtrömischen Kalender des Philocalus *natale*, im Unterschied zum irdischen Geburtstag, *nativitas*, vgl. Borst, Kalenderreform, S. 52.

⁵⁷ Borst, Kalenderreform, S. 211.

⁵⁸ Borst, Kalenderreform, S. 211.

nen Gemeinschaft zu ergänzen. So entstanden ‚Auctaria‘ von Bedas Martyrologium, „die weniger auf universale als auf lokale Kulte bedacht waren“.⁵⁹ In diesem Stadium der Gattungsgeschichte wird man kaum von einer Weiterentwicklung des martyrologischen Erzählens sprechen können – die knappen, primär kultisch relevanten Nachträge sollten das bis dahin Fehlende dokumentierend verzeichnen, nicht narrativ durchformen. Vielmehr legt es Zeugnis von der Herausbildung einer souveränen Tradenten-Haltung gegenüber ihren Vorlagen ab: anscheinend wurde schon im 8. Jahrhundert die damals noch junge Gattung als ein *œuvre vivante* empfunden, in das jeder nach Bedarf eine Prise eigenen Lebens einpflanzen konnte.

III.5. Anonymus von Lyon

In der Tradition des Martyrologiums von Beda steht auch das heute in der einzigen erhaltenen Handschrift vorliegende Werk eines Anonymus aus Lyon,⁶⁰ entstanden kurz vor 806 ebendort. Es gibt sich als *martilogium Bede presbiteri* aus und wurde in Wirklichkeit auf der Grundlage der erweiterten Fassung vom Ende des 8. Jahrhunderts unter Zugabe von rund 130 Heiligennamen kompiliert; in über 40 weiteren Fällen griff der Anonymus auf das Martyrologium Hieronymianum zurück.⁶¹ Auch diese Redaktion wurde – wie die Bearbeitungen des 8. Jahrhunderts – durch den Wunsch, die Lücken in Bedas Martyrologium mehr kalendarisch, denn narrativ zu schließen, motiviert.

⁵⁹ Borst, Kalenderreform, S. 211.

⁶⁰ Paris, BnF, Latin 3879, um Lyon vor 850, vgl. Borst, Kalenderreform, S. 355 und XXIX.

⁶¹ Borst, Kalenderreform, S. 355; Dubois, Martyrologes, S. 39f.

III.6. Florus von Lyon

Das Projekt seines anonymen Vorgängers führte mit einem systematischen und konsequent enzyklopädischen Anspruch zwischen 825 und 840 der Diakon Florus von Lyon fort. Wie der Anonymus, empfand sich auch Florus „nicht als Verfasser, der mit seinem Namen für ein abgeschlossenes Werk einstünde, sondern als Fortsetzer einer immer weiter zu verbessernden Kompilation“.⁶² Zu Florus' Zeit lag bereits die Weisung des Aachener Kapitulars von 817 vor, nach der in Klöstern täglich aus dem Martyrologium die Namen der Tagesheiligen verlesen werden sollten.⁶³ Sie wird wohl auch den wichtigsten Anstoß gegeben haben, die bis dahin leeren Tageszeilen aufzufüllen. In zwei Arbeitsgängen zog Florus hagiographische, historische und literarische Quellen und erneut das Martyrologium Hieronymianum heran.⁶⁴ Innovativ in der Geschichte der Gattung war Florus' „antiquarische[s] Interesse“, das seine Exzerpte „tiefer in die Details, als es in Martyrologien bisher üblich war“ gehen und den Umfang der Tageseinträge wesentlich anschwellen ließ.⁶⁵ Wie das weniger vollständige bedanische, wurde auch das Martyrologium des Florus, daß heute lediglich in rekonstruierten Redaktionsstufen greifbar ist, von ‚Auctaria‘ „überschwemmt“: „Kein Schreiber hielt eine Beglaubigung seiner Nachträge für nötig; oft nahm er sie gleich bei der Niederschrift in den Text auf, als hätten sie immer schon dort gestanden. Da der Text selbst keinen Autornamen trug, reizte er die lieber sammelnden als sichtenden unter den Kalenderschreibern zu Nachbesserungen“.⁶⁶ – Spätestens in dieser Phase scheint sich

⁶² Borst, Kalenderreform, S. 355.

⁶³ Dieser Erlaß erfolgte im Zuge der von Ludwig dem Frommen mit Hilfe des Abtes Benedikt von Aniane durchgeführten Klosterreform. Sie wurde auf zwei Aachener Synoden 816 und 817 beraten, die Beschlüsse wurden vom Kaiser in Form von Kapitularien veröffentlicht. Das zweite Kapitular vom 10. Juli 817 ordnete unter anderem an, daß zum Primkapitel, in der Versammlung der Mönche am Morgen, der Heiligen des Tages gedacht und anschließend ein Abschnitt aus der Regel verlesen werden soll: *Ut ad capitulum primitus martyrologium legatur [...], deinde regula*, vgl. Borst, Kalenderreform, S. 59f. mit Literatur, Zitat S. 60.

⁶⁴ Vgl. Dubois, Martyrologes, S. 40-42; Art. ‚Florus von Lyon‘, in: LMA 4 (1989), Sp. 577f. (J. Prelog); Gneuss, Das altenglische Martyrologium, S. 183-186.

⁶⁵ Borst, Kalenderreform, S. 356.

⁶⁶ Borst, Kalenderreform, S. 356.

also im Bewußtsein der Tradenten das Selbstverständnis der Martyrologien als eines Jahrhunderte überdauernden, kollektiv-anonymen *work in progress* verfestigt zu haben, das an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten gegenüber individuellen Eingriffen nicht verschlossen war. Auch die im JM vorliegende deutsche Redaktion schleppt – das wird später zu zeigen sein – den Jahrhunderte alten, tausende von Meilen umspannenden und vielschichtig gewobenen, bestickten und geflickten Teppich der eigenen Textgeschichte mit.

III.7. Hrabanus Maurus

Mit gelehrtem Anspruch und unter Rückgriff auf die bis dahin martyrologisch nicht ausgewerteten Quellen verfaßte Hrabanus Maurus „in der erzwungenen Muße auf dem Petersberg bei Fulda, vor dem Amtseintritt als Mainzer Bischof“ zwischen 840/842 und 854, möglicherweise um 843 sein Martyrologium.⁶⁷ Ausgehend von Bedas Werk, der vollständigen Fassung des Martyrologium Hieronymianum und einer Kurzversion des Hieronymianum aus Wales zog Hrabanus außerdem neben zahlreichen Einzellegenden einige Legendensammlungen, historische Quellen, den ‚Liber pontificalis‘ und die Schriften Gregors von Tours heran. Hrabanus’ Anspruch, den „mechanisch aneinandergereihten Notizen eine literarisch eindrucksvolle Form zu geben, damit sie ihren didaktischen Hauptzweck sinnvoller Zeitweisung und Lebensgestaltung erfüllten“,⁶⁸ läßt ihn, so Borst, aus der Reihe seiner Vorgänger hervorstechen. Obgleich Borst Hrabanus keine herausragende literarische Begabung bescheinigt (seine Darstellung sei weder spannend noch ausgewogen),⁶⁹ spricht er doch vom Martyrologium als einer „soliden Arbeit“, der wider Erwarten kein großer Erfolg zuteil wurde, nicht einmal im Mainzer Erzbistum. Der Grund dafür wird vielleicht im uneinheitlichen Umfang der Elogien liegen: da er zwischen je wenigen und

⁶⁷ Es liegt in einer Edition vor: Rabani Mauri Martyrologium, hg. von John McCulloh (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 44), Turnhout 1979. Zur Frage der Datierung: Borst, Kalenderreform, S. 356; McCulloh, Introduction, S. XXXVII-XXXIX.

⁶⁸ Borst, Kalenderreform, S. 357.

⁶⁹ Hrabanus sei „ein gründlicher Lehrer, aber kein begnadeter Erzähler“ gewesen, vgl. Borst, Kalenderreform, S. 357.

einigen Dutzend Zeilen schwankt, war das Martyrologium im Rahmen des durchstrukturierten, an klare zeitliche Vorgaben gebundenen monastischen Alltags nur eingeschränkt praktikabel. Hrabanus' erzählerischer Anspruch traf anscheinend nicht die (pragmatisch bedingten) Erwartungen der Rezipienten. Für diese Zeit wird man daher ein relativ striktes Eingebundensein der Martyrologien in die – formalen Zwängen unterworfenen – rituelle Gedenkpraxis konstatieren können, die keine erzählenden Ausschweifungen duldete. Obwohl Hrabanus' Martyrologium kein Bestseller wurde, ist dennoch – gerade im Hinblick auf die vielen erzählenden Einträge – ein möglicher, wenn auch nur sporadischer Gebrauchszusammenhang im Rahmen der monastischen Meditation nicht auszuschließen. Die von Arno Borst monierte Langatmigkeit der Dialoge im Rahmen einer Narration, die „mehr Stoff zum Nachschlagen als zum Nachdenken“ bietet, würde eine kontemplative Aneignung meines Erachtens sogar begünstigen – ein Rosenkranz etwa hat schließlich auch kaum Spannung zu bieten. Das bereits für das Martyrologium des Hrabanus charakteristische Nebeneinander von summarischen und sehr ausführlichen Einträgen wird uns auch im JM begegnen. Nach seinen textgeschichtlichen Ursachen und seinen Konsequenzen mit Blick auf den möglichen Sitz im Leben wird dann noch zu fragen sein.

III.8. Ado von Vienne

Ado, der nachmalige Erzbischof von Vienne, wirkte seit 853 in Lyon, wo er die örtlichen martyrologischen Vorarbeiten, vor allem das Werk von Florus sichtete und seit etwa 855 in zwei Fassungen um ca. 200 Einträge ergänzte. Wie bei keinem anderen Bearbeiter sind Ados unorthodoxe Kompilationsstrategien, sein freizügiger Umgang mit den Quellen, die vielen Verwechslungen und seine eigenwillige Fabulierlust berüchtigt.⁷⁰ Was auf diesem in der Tat ungewöhnlichen Wege zustandekam, war immerhin die Vollendung einer „seit Beda schrittweise vollzogene[n] Ausweitung“, die das historische bzw. erzählende Marty-

⁷⁰ Borst, Kalenderreform, S. 358; Dubois, Martyrologes, S. 42-45; Art. ‚Ado‘ in: LMA 1 (1980), Sp. 157 (M. Wesche); Brunhölzl, Lateinische Literatur I, S. 432f., II, S. 123; Gneuss, Das altenglische Martyrologium, S. 186-188.

rologium „einem Jahreskalender einerseits, einer Kirchengeschichte andererseits, insgesamt einer Enzyklopädie der Hagiographie annäherte“.⁷¹

III.9. Usuard von Saint-Germain-des-Prés

Der Benediktiner Usuard verfaßte sein Martyrologium seit 859 in mehreren Arbeitsgängen. Ein seltener Glücksfall ist, daß sein Handexemplar,⁷² an dem man Usuards sukzessive Arbeitsweise nachvollziehen kann, heute erhalten ist: noch am fertigen Manuskript hat der Autor bis zu seinem Tod 877 „viel radiert, neugeschrieben und umdisponiert“.⁷³ Sein Anliegen formulierte Usuard programmatisch in einem Widmungsbrief an Karl den Kahlen: er erstrebte (was Hrabanus laut Arno Borst kurz zuvor mißlang) eine literarische Darstellung, die aber einen Mittelweg zwischen den Stichworten des Hieronymianum und den langen Erzählungen nach der Art Bedas oder Ados suchte.⁷⁴ Dieser Balanceakt ist ihm geglückt, indem er einerseits 324 Einträge neu schuf, andererseits aber die vorgefundenen rigoros kürzte. Neben den Martyrologien von Pseudo-Hieronymus, Florus und Ado benutzte Usuard für seine Kompilation das poetische Martyrologium des Wandalbert von Prüm, den *Liber apologeticus martyrum* des Eulogius von Cordoba, die Kirchengeschichte des Eusebius, die *Dialogi* Gregors des Großen, *De ortu et obitu patrum* Isidors, *De viris illustribus* von Hieronymus und den *Liber pontificalis*, 77 Elogien beruhen auf Auszügen aus Heiligenviten.⁷⁵ Usuards akribisch reflektiertes und durchgeführtes Projekt fand bereits

⁷¹ Borst, Kalenderreform, S. 358.

⁷² Paris, BnF, Latin 13745 (Saint-Germain um 860-875), vgl. Borst, Kalenderreform, S. XXIX (m 10), 359; Dubois, Martyrologes, S. 49-55. Overgaaauw, Martyrologes manuscrits I, S. 27 merkt an, es handele sich nicht um einen Autograph Usuards, wenngleich um eine unter seiner Aufsicht erstellte Kopie.

⁷³ Borst, Kalenderreform, S. 360.

⁷⁴ Borst, Kalenderreform, S. 359.

⁷⁵ Overgaaauw, Martyrologes manuscrits I, S. 26f. Weitere Quellen verzeichnet Jacques Dubois in seiner auf minutiösen Quellenstudien basierenden Einleitung zur Edition des Martyrologiums Usuardi, S. 48-56, 60-71.

unter Zeitgenossen, aber auch Jahrhunderte später Anerkennung, wovon unter anderem Hunderte von überlieferten Handschriften ein Zeugnis ablegen.⁷⁶

Von exemplarischem Wert für das Verstehen und Interpretieren späterer Martyrologium-Kompilationen erscheinen mir zwei für Usuard's Redaktion charakteristische Züge. Erstens hat Usuard den Aufbau der Tageselogen einer relativ strengen Systematik unterzogen: gleich zu Beginn und am ausführlichsten wurden die Märtyrer und die Heiligen der ersten christlichen Jahrhunderte behandelt, dahinter kamen kürzer die neueren, am Schluß in Stichworten die jüngsten.⁷⁷ – Was die Länge der Einträge angeht, so wurden die Blutzeugen und Bekenner der frühen Kirche (vielleicht auch weil das entsprechende hagiographische Material seit Jahrhunderten vorlag) ihren späteren Nachfolgern eindeutig ‚bevorzugt‘. Am Umfang der einzelnen Heiligenelogen läßt sich also – zumindest schematisch – das Alter der martyrologischen Schichten ablesen; ob damit auch eine Bedeutungshierarchie einhergeht, wäre noch im Einzelfall zu überprüfen. Zweitens wird man enttäuscht, wenn man nach Spuren der liturgischen Tradition der heimischen Abtei Saint-Germain-des-Prés in Usuard's Werk sucht: sie waren in seinem Martyrologium kein Thema.⁷⁸ Ein Martyrologium scheint also in Usuard's Verständnis nicht zwingend ein Ort gewesen zu sein, an dem die liturgische Haus-tradition gepflegt werden kann oder muß. Die *memoria* der Mitbrüder konnte man im beige-bundenen Nekrolog sukzessive sichern. In Saint-Germain hat man das jedenfalls über 200 Jahre nach Usuard's Tod in dem von ihm selbst angelegten Codex getan.⁷⁹

Das Wissen um diese beiden – keineswegs selbstverständlichen – Besonderheiten wird später bei der Frage nach den inhaltlichen, regionalen und kultischen Schwerpunkten des JM hilfreich sein. Natürlich können die konzeptionellen Richtlinien, die im 9. Jahrhundert

⁷⁶ Vgl. Borst, Kalenderreform, S. 360; Dubois, Martyrologes, S. 45-56; Art. ‚Usuard‘ in: LMA 8 (1997), Sp. 1342f. (J. Prelog); ²VL 10 (1999), Sp. 141-144 (Konrad Kunze); Brunhölzl, Lateinische Literatur II, S. 116f.; Gneuss, Das altenglische Martyrologium, S. 188f.

⁷⁷ Vgl. Borst, Kalenderreform, S. 359f.

⁷⁸ Vgl. Borst, Kalenderreform, S. 360.

⁷⁹ Von der Handschrift Paris, BnF, Latin 13745 war oben (III.9. und Anm. 72) bereits die Rede.

einem lateinischen Martyrologium zugrundelagen, nicht unhinterfragt auf eine ca. 400 Jahre jüngere deutsche Redaktion übertragen werden, zumal uns aus den überlieferten Martyrologien durchaus Beispiele für Ergänzungen um das Fest der eigenen Kirchweihe, Patrons- oder Reliquientranslationsfeste bekannt sind.⁸⁰ Da das JM aber – wie noch zu zeigen sein wird – unter einem deutlichen Einfluß des Martyrologiums Usuardi steht, sensibilisieren sie uns lediglich dafür, den auffällig langen oder kurzen Umfang der Elogien bzw. das Ausbleiben bestimmter (selbst zu erwartender) Daten⁸¹ nicht voreilig mit den Maßstäben einer Bedeutungsperspektive zu messen.

III.10. Notker der Stammler

Seit 890 und bis zu seinem Tod 912 arbeitete der Benediktiner Notker in seiner Abtei St. Gallen an einem Martyrologium, das trotz der langjährigen Arbeit ein Fragment bleiben mußte. Die einzige vollständige Handschrift St. Gallen, StiBi, Cod. 456 wurde Anfang des 10. Jahrhunderts von zwei Sanktgaller Händen mit einigen am Rand markierten Lücken bis zum 18. August „ins Reine geschrieben“, danach von anderen Händen, allerdings lediglich

⁸⁰ Vgl. zahlreiche Nachtragungen zu den für Köln relevanten Heiligen und ihren Translationsfesten in Hs. 101 der ULB Münster (Oediger, Totenbuch, S. XIX); nachgetragene Kirchweih- und Heiligenfeste im aus Nordfrankreich stammenden Clm 10170 (Remak-Honnef / Hauke, S. 125); das für St. Marien in Erfurt relevante Translationsfest des Märtyrers Eobanus am 26. Juli, f. 36r in einem Martyrologium-Nekrologium aus dem Kloster Neuwerk in Erfurt (Karlsruhe, BLB, St. Peter perg. 37), vgl. Heinzer / Stamm, St. Peter, S. 92; in dem seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert in St. Gallen aufbewahrten, aber nicht dort geschriebenen Martyrologium Ados St. Gallen, StiBi, Cod. 455 wurden die Hausheiligen Wiborada, Magnus, Gallus und Otmar nachgetragen, vgl. Scarpatetti, St. Gallen, S. 22.

⁸¹ So enthält z.B. das Martyrologium der Stiftskirche St. Viktor in Xanten keine besondere Hervorhebung des eigenen Patrons, vgl. Oediger, Totenbuch, S. XVIII.

bis zum 26. Oktober, fortgesetzt.⁸² – Schon eine Hand des 10. Jahrhunderts vermerkte auf p. 343, wo es zum Textbruch mit Wechsel der Schrift und Zeilenzahl kommt: *Hic deficit*.⁸³

Die Idee des notkerschen Projektes geht wahrscheinlich auf das Jahr 870 zurück. Anlässlich seines Besuchs in St. Gallen brachte Ado von Vienne „nebst einigen Reliquien“ auch die zweite Fassung seines Martyrologiums mit.⁸⁴ Zwanzig Jahre später begann Notker die ihm vorliegenden Martyrologien des Pseudo-Hieronymus, Ado und Hrabanus kritisch zu sichten. Das in St. Gallen vorhandene Werk Bedas scheint er nicht benutzt zu haben, Usuards Martyrologium war zu dem Zeitpunkt noch nicht bis nach St. Gallen vorgedrungen.⁸⁵ Dafür konnte Notker aus dem für damalige Verhältnisse beachtlichen Fundus der eigenen Klosterbibliothek schöpfen und vom Leihverkehr mit den Nachbarklöstern profitieren.⁸⁶ Beides tat er mit dem gelehrten Anspruch eines beflissenen Dichters und erfahrenen Geschichtsschreibers, unter quellenkritischer Überprüfung und Verbesserung der Namensschreibweise und der Datierungen.⁸⁷

Was das Konzept Notkers für unseren Zusammenhang besonders interessant macht, kommentiert Arno Borst beinahe als ein Kuriosum: „Er wollte die hagiographische Gattung ‚Martyrolog‘ allen Ernstes in eine historische verwandeln, in ein Buch zum Nachlesen, nicht mehr zum Zuhören“⁸⁸. Historisch hieß in diesem Fall nicht annalistisch: im Mittelpunkt stand der Anspruch, die Historie von „apokryphen Hirngespinnsten“ zu bereinigen und in Form eines kritisch reflektierten *breviarium* der Kirchengeschichte aufzubereiten.

⁸² Borst, Kalenderreform, S. 361; zur Handschrift: Scarpatetti, St. Gallen, S. 24-26 mit Literatur.

⁸³ Vgl. Scarpatetti, St. Gallen, Einleitung, S. XIV und Katalogisat, S. 25. Die Handschrift ist nicht foliiert, sondern modern paginiert. Seit 2009 ist unter <http://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/0456> ein Digitalisat verfügbar.

⁸⁴ Borst, Kalenderreform, S. 361.

⁸⁵ Borst, Kalenderreform, S. 361.

⁸⁶ Vgl. Scarpatetti, St. Gallen, Einleitung, S. XIV und Borst, Kalenderreform, S. 361.

⁸⁷ Vgl. Borst, Kalenderreform, S. 361 und weiterführend Art. ‚Notker‘, in: LMA 6 (1993), Sp. 1289f. (H. F. Haefele / Ch. Gschwind); Ernst Dümmler, Das Martyrologium Notkers und seine Verwandten, in: Studien zur deutschen Geschichte 25 (1885), S. 197-220.

⁸⁸ Borst, Kalenderreform, S. 361.

Formal blieb es zwar bei den Gattungsnormen des durch Notkers Vorgänger etablierten Martyrologiums *per anni circulum*, inhaltlich aber gestaltete der Sanktgaller Literat seine Elogien mitunter äußerst innovativ, indem er in ausführlichen Exkursen auf die Geschichte und Etymologie der christlichen Hauptfeste oder die „zum Verständnis der Christenverfolgungen wichtige Entwicklung der Kaisertitulatur, der Gladiatorenspiele und des Theaterwesens im alten Rom“⁸⁹ einging. Er erlaubte sich darüber hinaus berechnete, aber keineswegs diplomatische Kritik am Festkalender der Nachbarabtei Reichenau: die Legitimation der dort gefeierten Feste der Hauptheiligen Markus und Georg am 23. und 25. März war historisch fadenscheinig.⁹⁰

Was bei Ado und Hrabanus nur punktuell zu beobachten war, erhob nun Notker zum Programm. Alle drei haben das narrative Potential einer bis dahin formal wie inhaltlich unaufregenden Gattung (denn selbst der Tod, in nüchtern-knappe Worte gefaßt, entbehrt jeglicher Emphase) erkannt. Sie haben sich von der Intention tragen lassen, pragmatisch-schlichte martyrologische Form mit buntem Leben und eindrucksvollem Sterben zu füllen. Dies geschah unter ungleichen Voraussetzungen: das methodische Vorgehen, der Anspruch auf Gründlichkeit und Systematik und der anvisierte Gebrauchszusammenhang variierten jeweils. Das Ergebnis jedoch, insbesondere bei Notker auf die Spitze getrieben, war bemerkenswert: in einer renommierten Benediktinerabtei (und nicht etwa in einem observanzresistenten Damenkonvent) wurde eine ursprünglich in der Liturgie verortete Gattung aus ihrem Rahmen herausgelöst und für das historiographisch-literarische Experimentieren freigegeben. Damit wurde nun bravourös ihre Literaturtauglichkeit demonstriert.

⁸⁹ Borst, Kalenderreform, S. 362.

⁹⁰ Borst, Kalenderreform, S. 361 und 362.

IV. Das Mitteldeutsche Prosamartyrologium und seine Textzeugen: das Jenaer Martyrologium, das Naumburger und das Erfurter Fragment

IV.1. Vorbemerkung

In den vergangenen Jahren kamen in zwei Bibliotheken Mitteldeutschlands Fragmente ans Licht, die eine wesentliche Bereicherung unserer bisherigen Kenntnis der mittelalterlichen Hagiographie aus dieser Region bedeuten und einen neuen Impuls zu ihrer Erforschung liefern. Leider liegt bisher noch keine Publikation zum neuen Material vor, der vorläufige Befund scheint jedoch dafür zu sprechen, daß es sich um zwei weitere Zeugen einer bisher nur aus dem JM bekannten mitteldeutschen Martyrologium-Redaktion handelt. Eine gemeinsame Publikation wird von den beiden Findern, Christoph Fasbender und Christoph Mackert, vorbereitet. Sie haben mich teils per mündliche Auskunft, teils durch großzügig überlassene Transkriptionen an dem *status quo* des gerade im Entstehen Befindlichen teilhaben lassen. Da das neue Material für die Erschließung, text- und traditionsgeschichtliche Verortung des JM von ausschlaggebender Bedeutung ist, wage ich unter den gegebenen, nicht ganz gewöhnlichen Bedingungen eine Annäherung an die Fragmente, ohne das Erscheinen der Publikation abzuwarten.

Im Falle des Naumburger Fragments (NF) lag mir eine Transkription von Christoph Mackert vor, die ich unter formalen Gesichtspunkten bearbeitet habe, und seine ursprünglich an Christoph Fasbender gerichtete schriftliche Auskunft zum Fundort, zum kodikologischen und paläographischen Befund, den eine erste Sichtung des Materials ergeben hatte. Das Naumburger Fragment ist mir darüber hinaus weder im Original noch als Abbildung vertraut.

Das Erfurter Fragment (EF), dessen Kenntnis ich Christoph Fasbender verdanke, habe ich einmal per Autopsie kennenlernen, identifizieren und transkribieren dürfen. Im Hinblick auf die paläographische und sprachgeschichtliche Auswertung des Fragments stütze ich mich im Folgenden auf eine schriftliche Vorarbeit von Christoph Fasbender zur noch aus-

stehenden Publikation. Ich fasse nun in beiden Fällen das wenige Bekannte zusammen und versuche, soweit es anhand des vorliegenden Materials möglich ist, seine erste Deutung.

IV.2. Das Naumburger Fragment: der Text

NF

f. 1r (9. September)

begozzen[/nen galgen gehangen · vnd
also quamen si zu gothe · vnd sanctorum
Jacin[cti alexan/dri · tyburtij · donati ·
fortunati · ammonij · di · wurden ·
gemarteret durch got

(Freiraum 3,7-3,8 cm)

f. 1r (10. September)

[Z]v affrica sanctorum · felicis vnd lvcij
· vnd nemesiani · die waren [Spatium
Restzeile] / biscopfe vnd wurden
gemarteret · vnd andere sechse · di wur-
den mit knvte/len geslagen · vnd di · fuze
gebunden · vnd also mit grozen pinen

JM⁹¹

f. 71r (9. September)

Sanctorum dorothei vnd gorgonij die
wur/din gehangin vnd geslagin vnd al
ire hut ab gerizzin. vnd / mit ezche vnd
mit salze begozzin. vnd darna uf eime
roste / gebratin zû lestin an einin galgin
gehangin also quamin sie / zû gote. Vnd
sanctorum iacincti. alexandri. tyburcij.
donati. fortu/nati. ammonij. die wurdin
alle gemartiret durch got.

f. 71v (10. September)

Zû affrica sanctorum felicis vnd lutij.
vnd neme/siani die warin bischoue vnd
wurdin gemartiret. vnd andir sechse /
die wurdin mit knûtilin geslagin. vnd
die vûze gebundin vnd / also mit grozin
pinin quamin sie zû gote.

⁹¹ Die Entsprechungen zu den im NF überlieferten Abschnitten sind von mir unterstrichen. Da es hier darum geht, Unterschiede zwischen JM und NF zu veranschaulichen, gebe ich den JM-Text in einer diplomatischen Abschrift wieder. An anderen Stellen, wenn es um inhaltliche Analysen zum JM geht, zitiere ich das JM in sprachlich normalisierter Form und orientiere mich dabei an den heutigen Syntax-Regeln.

quamen / [Seitenende]

f. 1v (12. September)

werken quamen si zu gothe

(Freiraum 4,2-4,3 cm)

f. 1v (13. September)

[Z]v Alexandria *sanctorum philippi* · *der*
was biscopf · vnd wart [Spatium Restzei-
le] / geslagen · an simeme gebete · do he
· nicht ne mochte gemarteret /werden ·
von den vngelovbigen offenbare wande
di kirstenen · en mit

f. 2r (26. September)

(Freiraum mind. 4,6 cm)

[S]*anctorum cypriani* · *der* was · biscopf
· vnd iustine · di was [Spatium Restzeile]
/ maget vnd ginc dicke zu *der kirchen* ·
vnd dinete got[/ sach si der *scolmeister*
agladius vnd minnete mit gruze · [/*anum*
den gokkelere · daz he vme · hulfe mit
siner gokkel[/ zu · vme queme · vnd vre
herce ovch · zu vme kerte · vnd gel[/
zwei pfvnt goldes · vnd also gebot he iz
den vienden[/ dicke · vnd wurden io von

f. 72r (12. September)

Vnd na manigin gûtin werkin quamin
sie zû / gote.

f. 72r (13. September)

Zû alexandria *sancti philippi* der was
bischof vnd wart ge/slagin an sinim bete
· do he nicht en/mochte gemartiret
werdin von den / vngeloubin offembare
· wand die kyr/stin in mit der minne
alümme begabin.

f. 75r (26. September)

Sanctorum Cypriani der was bis/chof.
vnd iustine die was magit. vnd quam
dicke zû kir/chin vnd dienite gote. also
sach sie der schulmeistir *agladius* / vnd
hatte sie lieb. vnd bat *Cyprianum* den
goukiler daz he / im hulfe mit *sinir*
goukilnisse daz sie zû im queme. vnd ir
herze / ouch zû im gekart wurde. vnd
gelobite im zwei pfunt *goldis*. also /
gebot he iz den viendin vnd die quamin

vre *oberwunden* · mit *deme* · [/ heiligen
crucis · *vnd* do daz *cyprianus* vornam ·
do *vregete*[

f. 2v (Fortsetzung 26. September)

]goth · *vnd* daz *vur sluk* · *vz* [
]war nicht · *vnd* zu letst wurden[
]nete vn ein *kristen* man *theoginus*[
]rt he do mit en *gehovbitet* · *vnd* also
quamen si · zu *gothe*

Freiraum 4,0-4,1 cm

f. 2v (27. September)

]gea wurden *gemarteret* di *wnf brudere* ·
cos [Spatium Restzeile] /]]amianus ·
anthimus · *leontius* · *evprepius* · *cosmas*
vnd /]vollenkvmen · di wurden bracht
vor den *greuen*

dicke vnd wurdin io von / ir vor wurdin
mit deme zeichine des heiligin crucis.
do daz / Cyprianus vornam do vragite
[...]

f. 75v (Fortsetzung 26. September)

got. vnd daz vûr slûg uz und brante der /
abgote priestir. vnd in enwar nicht. vnd
zû lestin wurdin sie bracht / zû
Nycomedia. vnd do müte in ein kyrstin
man teognitus. vnd / kuste sente
Cyprianum. also wart he do mit in
enthoubit also / wart he do mit in
enthoubet. also quamin sie zû gote.

f. 75v-76r (27. September)

Zû der stat egea wurdin gemartiret /
yumf brüdire Cosmas vnd damianus.
antimus. leontius. eu/prepius. Cosmas
vnd damianus die warin erzite und an /
[f. 76r] der heiligin schrift gelart und an
tûgindin vollenkûmin die / wurdin
bracht vor den greuin

IV.3. Das Naumburger Fragment: Formalia und Layout

In einer Inkunabel der Naumburger Dombibliothek befanden sich zwei Flügelfalzstreifen, die ursprünglich den unteren Teil eines Doppelblatts aus einer Pergamenthandschrift bildeten. Sie überliefern ausschnittweise Heiligenlegenden, zu denen sich in den JM-Tageselogien zum 9., 10., 12., 13., 26. und 27. September Entsprechungen finden. Die Handschrift dürfte, so Mackert, um 1300 oder zu Beginn des 14. Jahrhunderts entstanden sein und ist somit nur wenige Jahre jünger als der Jenaer Ms. Bos. q. 3. Zwischen den Tageseinträgen wurde ein ca. 3,7-4,7 cm tiefer Freiraum in der gesamten Schriftspiegelbreite ausgespart. Mackert vermutet, daß die Handschrift „für eine ebenso aufwendige Bebilderung“⁹² wie das JM vorgesehen war, was ich im Folgenden noch kritisch hinterfragen möchte. Festzuhalten ist jedenfalls, daß das Layout-Konzept ursprünglich außer Legendentext andere Gestaltungselemente vorsah, die jedoch nicht ausgeführt wurden. Auffällig erscheint mir darüber hinaus, daß in den Legendennitien systematisch die ersten Buchstaben fehlen und darunter (soweit man es anhand von Mackerts Transkription beurteilen kann) genauso viel Platz in der Folgezeile ausgespart wurde. Ich vermute daher, daß zum Ausstattungskonzept ursprünglich farbige Lombarden gehörten, die den Beginn eines jeden Tageselogiums hervorheben sollten und für die der Schreiber vorsorglich Platz reservierte.

Anders als im JM, sind im NF keine Tagesdaten nach dem römischen Kalender und auch keine alternativen kalendarischen Gliederungselemente enthalten. Das muß natürlich nicht bedeuten, daß die Konzepture der NF-Handschrift auf kalendarische Angaben verzichten wollten – das hätte schließlich das Auffinden einzelner Tage wesentlich erschwert. Vielmehr war die Arbeit am Codex, so scheint mir, noch nicht im Stadium angelangt, in dem kalendarische Angaben, die in Martyrologien fast ausnahmslos mit roter Tinte ausgeführt wurden,⁹³ aufs Pergament gebracht werden konnten. Mit allem, was in Farbe auszuführen

⁹² Christoph Mackert, E-Mail an Christoph Fasbender vom 24. April 2007.

⁹³ Vgl. exemplarisch St. Gallen, StiBi, Cod. 456 (10. Jh.): <http://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/0456>; Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 498 Helmst. (13. Jh.): <http://diglib.hab.de/mss/498-helmst/start.htm>.

war, sollte offenbar erst nach dem Abschluß der Textniederschrift begonnen werden – das heißt, in einer für mittelalterliche Handschriftenproduktion typischen Reihenfolge.⁹⁴ Die in Mackerts Abschrift als „Spatium Restzeile“ bezeichneten freien Segmente am Zeilenende waren daher offensichtlich für eine farbige Hervorhebung von Tagesdaten reserviert. Im JM sind sie systematisch links am Zeilenanfang platziert, das im NF vorgesehene Muster ist aber in anderen Martyrologien ebenfalls bezeugt.⁹⁵ Das unvollendete NF konserviert also das Arbeitsstadium der Textniederschrift vor der Rubrizierung.

Die Reihe der formalen Unterschiede zwischen dem JM und dem NF kann fortgesetzt werden. Eine weitere Besonderheit im Layout betrifft die unbeschriebenen Zwischenräume, welche im NF die Tageselogen voneinander trennen. Den wenigen überlieferten Überresten des Tageseintrags zum 12. September folgt ein leer belassener, 4,2-4,3 cm tiefer Raum, der sich über die gesamte Schriftspiegelbreite erstreckt. Anders im JM: an der entsprechenden Stelle schließt sich hier an die Legende nicht – wie üblich – ein mindestens die gesamte Schriftspiegelbreite beanspruchender Bildstreifen an, sondern ein etwas weniger als die Hälfte der üblichen Breite umfassendes Segment. Hier wird im Rahmen einer einzigen szenischen Darstellung – konsequent lakonisch – der knappe Inhalt des einzigen Elogiums verbildlicht: die Bischöfe Sirius und Eventius (Syrius und Inventius) predigen vor einer Gruppe von Zuhörern.⁹⁶ Der Schreiber hat offensichtlich im Schreibprozeß *ad hoc* auf die Kürze des Tageselogiums reagiert und pergamentsparend nicht mehr als den für eine Illustration nötigen Raum frei belassen.

Dagegen sieht das im NF tradierte Layout – zumindest innerhalb des erhaltenen Bruchstücks – die gesamte Schriftspiegelbreite für die nicht realisierte, vielleicht bildlich-ornamentale Ausstattung der Seiten vor, so auch, und zwar anders als im JM, nach der knappen Sirius und Eventius-Legende. Mackert ist insofern zuzustimmen, als hier die An-

⁹⁴ Vgl. Margit Krenn / Christoph Winterer, *Mit Pinsel und Federkiel. Geschichte der mittelalterlichen Buchmalerei*, Darmstadt 2009, S. 36.

⁹⁵ Vgl. exemplarisch Abbildungen bei Overgaauw, *Martyrologes manuscrites I*: Abb. 10 (S. 177), Abb. 12 (S. 186), 16 (S. 291), 21 (S. 363).

⁹⁶ Ausführlicher dazu vgl. Kapitel VI.4.

nahme einer geplanten, aber nicht ausgeführten Bebilderung auf den ersten Blick nahezu liegen scheint. Es wäre allerdings zumindest zu erwägen, ob die NF-Konzepture vielleicht ein ganz anderes Muster vor Augen hatten, für das in der Tat die ganze Schriftspiegelbreite reserviert werden mußte. Ich denke dabei an die in vielen lateinischen Martyrologien zu den jeweiligen Tageseinträgen überlieferten tabellenartigen komputistischen Blöcke, welche die sogenannten Sonntagsbuchstaben und Goldenen Zahlen enthielten.⁹⁷ Dies eröffnet freilich lediglich eine weitere Erklärungsoption für die geplante Funktion der Leerräume im NF, widerlegt jedoch noch nicht Mackerts Vermutung hinsichtlich der möglichen Bebilderung.

IV.4. Deutsch, Latein und die Illustrierung des Mitteldeutschen Martyrologiums

Eine wichtige Erkenntnis über den Entstehungshintergrund des JM und speziell seiner Miniaturen verdankt sich einem Mißverständnis auf der Produktionsebene. Am 13. September, auf f. 72r überliefert das JM ein narratives Elogium zu Bischof Philippus von Alexandrien:

Zû Alexandria sancti Philippi. Der was bischof und wart geslagin an sinim bette. Do he nicht enmochte gemartiret werdin von den ungeloubin offembare, wand die kyrstin in mit der minne alümme begabin, do santin sie valsche kyrstin zû im. Von den wart he geslagin.

Der Eintrag ist mit gleich drei Bildern bedacht, die den gewaltsamen Tod des Philippus dramatisch in Szene setzen: 1) Zwei mit Schwertern bewaffnete falsche Christen begeben sich zum Bischof Philippus, um ihn heimtückisch in seinem Bett zu ermorden. 2) Philippus wird in seinem Bett mit einem Schwert erstochen. 3) Ein jugendlicher Heiliger sinkt mit

⁹⁷ Vgl. Grotefend, *Zeitrechnung I*, S. 75f., 179-181; Abbildungen bei Overgaauw, *Martyrologes manuscrits I*, Abb. 6 (S. 155), 7 (S. 160), 8 (S. 165), 10 (S. 177), 11 (S. 180), 12 (S. 186), 14 (S. 239), 15 (S. 242) u.a.m.

Trauergebärde zu Boden. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Christen aus dem Umfeld des Philippus, der (zumindest bildintern) Zeuge seiner Ermordung wurde.

Ein Blick auf die Philippus-Elogien in den lateinischen Martyrologien läßt erkennen, daß der JM-Eintrag eine abbreviierte Version des Ado-Textes⁹⁸ darstellt. Die lateinische Entsprechung zu *wart geslagen an sinim bette* lautet: *percusserunt eum in oratione constitutum*. Philippus wird also ermordet, während er betet (!). Das *bette* (=bete)⁹⁹ im JM-Text wurde von den Illustratoren (oder den für die Malanweisungen zuständigen Personen) als „Bett, Schlafstätte“ mißverstanden und entsprechend verbildlicht. Durch die – den korrekten Sinn indizierende – Präposition *an* hat man sich dabei offensichtlich nicht irritieren lassen.

Da die Fehlinterpretation und ihre Umsetzung im Bild nur auf der Ebene des deutschsprachigen Textes möglich waren, liefern die Illustrationen zum Philippus-Elogium einen einmaligen Beleg dafür, daß die JM-Bilder für die deutsche Redaktion und nicht für eine hypothetische lateinische Vorstufe konzipiert wurden.

Dank dem glücklichen Überlieferungszufall liegt uns ausgerechnet das hochinteressante und für die noch zu untersuchende Bildtradition im Rahmen des neu entdeckten Mitteldeutschen Martyrologiums zentrale Philippus-Elogium auch im NF vor. Dort heißt es im fraglichen Passus: *vnd wart geslagen an sineme gebete*. Hätte man also für das NF, genau wie für das JM, einen Illustrationszyklus vorgesehen, so wäre hier das unmißverständliche, normalmittelhochdeutsche *gebete* mit Sicherheit nicht als Philippus' Schlafstätte illustriert worden. Den NF-Konzepturen muß also entweder ein ungebildetes oder ein ‚korrekt‘ illustriertes Exemplar vorgelegen haben.

⁹⁸ Ado, S. 310.

⁹⁹ Vgl. auch *hette* für *hête* (=heiße): *Do sprach he, von sinen magin hette he Poncianus* (19. Januar, f. 6v).

Ist es nun denkbar, daß kurz vor 1300 in Mitteldeutschland zwei voneinander unabhängige Bildtraditionen zu einem recht jungen deutschsprachigen Text, der aus einer geradezu bilderfeindlichen lateinischen Tradition¹⁰⁰ hervorgegangen war, existierten? Oder ist es wahrscheinlicher, daß man sich in dieser Region mit einer bis dato liturgiegebundenen lateinischen Gattung auseinanderzusetzen begann und zunächst einmal – wohlgemerkt vor dem Hintergrund der überlieferten lateinischen Tradition – Bedingungen und Modi ihrer Etablierung in den para- oder außerliturgischen deutschsprachigen Gebrauchskontexten erprobte? Da man sich einerseits eindeutig über das Maß der liturgischen lateinischen Martyrologien hinaus für ein breiter angelegtes martyrologisches Erzählen und andererseits nicht mehr (zumindest nicht im Rahmen hagiographischen Erzählens) für die Berechnung des Mond- oder Sonnenzyklus interessierte, verzichtete man auf den komputistischen Ballast. Dafür gewann man Raum (im konkreten wie im übertragenen Sinne des Wortes) für Narration, darunter auch im Bild. Gänzlich ‚losgesagt‘ hat man sich von der kalendarisch-komputistischen Tradition natürlich nicht – es wäre ohnehin übertrieben, anhand der festgestellten Differenzen der deutschen Zeugen zu ihren lateinischen Vorgängern eine inhaltliche wie formale Radikalreform der Gattung Martyrologium heraufzubeschwören. So tradiert das JM noch die abwechselnd in roten und blauen Majuskeln ausgeführten Wochentagsbuchstaben A-G. Vielleicht wollte man im NF noch Komputus-Tabellen zwischen die Tageselogen platzieren? Oder man wollte es nicht mehr, hatte aber, anders als im JM, keine Alternative im Visier? Vielleicht könnte man vorläufig an einen deutschsprachigen Archetyp denken, der zwischen den Tageseinträgen noch komputistische Einheiten enthielt. Seinen Text und sein Layout tradieren noch – jeweils individuell abgewandelt – das JM und das NF. Das JM ersetzt Komputus durch Bilder, die es vielleicht noch einige Jahrhunderte später vor dem reformatorisch inspirierten Zerschneiden retteten. Im NF wurde alles – mangels Alternativen oder vielleicht sogar aus finanziellen Gründen – im Stadium des Unvollendeten belassen.

¹⁰⁰ Mehr dazu s. Kapitel VII. und XI.

IV.5. Das Naumburger Fragment und das JM: inhaltliche und stilistische Aspekte

Der überschaubare Text des NF ist unter dem inhaltlichen Gesichtspunkt mit den entsprechenden JM-Passagen weitestgehend identisch. Selbst gelegentliche Varianten sprechen nicht dagegen, daß beide Zeugen ein und dieselbe Redaktion überliefern. Dem Passus *die wurdin alle gemartiret durch got* im JM (9. September, f. 71r)¹⁰¹ entspricht im NF (f. 1r) eine um das Pronomen *alle* gekürzte Version *di wurdin gemarteret durch got*. Dafür verwendet das NF in der Legende der Cyprianus und Justina am 26. September zweimal mehr das aufzählende *vnd*, in der Legende der Dorotheus und Gorgonius am 9. September einmal mehr als die Pendants im JM. Statt *hatte sie lieb* in der Cyprianus und Justina-Legende des JM entschied man sich im NF für das Synonym *minnete*. In derselben Legende beauftragt der in Justina verliebte Schulmeister Agladius den Magier Cyprianus mit Liebeszauber. Im JM bittet er, daß *ir* [d.h. Justinas] *herze / ouch zû im gekart wurde*; das NF formuliert etwas einfacher: *vre herce ovch zu vme kerte*. Das im JM in Passiv ausgedrückte Begehren des liebestollen Schulmeisters betont grammatikalisch, was inhaltlich ohnehin indiziert ist: daß Justina nämlich nicht aus freien Stücken, sondern per äußeren Zwang des Liebeszaubers bewogen werden soll, sich ihrem Anbeter in Liebe zuzuwenden. Leider läßt es sich anhand des überschaubaren Materials nicht beurteilen, ob es sich um eine mehr als punktuelle Komplexitätssteigerung im JM im Vergleich zum NF handelt. Im Übrigen scheinen beide Legenden eine abbreviierte und leicht modifizierte Version des lateinischen Elogiums aus dem Martyrologium Ados zu überliefern und unterscheiden sich in der fraglichen Passage signifikant vom Wortlaut des Ado: *rogavit Cyprianum magum promisitque ei duo talenta auri si virginem Iustinam in amorem eius excitare posset*¹⁰² – von Justinas Herz ist hier höchstens sehr indirekt die Rede. Die deutschsprachige Version ist also – beide Textzeugen sprechen dafür – nicht als eine freie Übersetzung des Ado-Elogiums anzusprechen, sondern geht auf eine Bearbeitung des Ado-Textes zurück, die

¹⁰¹ Die Unterstreichungen sind hier und weiter von I.M.

¹⁰² Ado, S. 327. Notker, Sp. 1154 bietet dazu eine abbreviierte Version: *si virginem Iustinam in illius amorem excitaret*.

vielleicht sogar speziell für die im JM und im NF überlieferte deutsche Redaktion angefertigt wurde.

IV.6. Sprachlicher Befund

Die Sprache des NF ist ostmitteldeutsch mit gelegentlichen westmitteldeutschen bzw. westthüringischen Elementen. Sie enthält Merkmale, die sowohl in die Zeit vor als auch um und kurz nach 1300 verweisen. Eindeutig ostmitteldeutsch sind im NF wie auch im JM *he* für *er*¹⁰³ und das Präteritum von *komen quam(en)*¹⁰⁴. Die Affrikata *pf* in *biscopf* (NF) gegenüber dem im Ostmitteldeutschen geläufigen *f* im JM weist ins Westmitteldeutsche.¹⁰⁵ Westthüringisch ist der in *goukiler*, *goukilnisse* (JM) bewahrte Diphthong, das NF konserviert den für das Thüringisch-Obersächsische charakteristischen Monophthong: *gokkelere*, *gokkel[nisse]*.¹⁰⁶ Weniger typisch für das Thüringisch-Obersächsische ist die Geminatio *kk*, die als ein westthüringisches Element gewertet werden kann.¹⁰⁷ Auffällig ist die konsequente Rundung *i > u* in *vme*, *vre*, *vn* im NF für *im*, *ir*, *in* im JM, die in den ostmitteldeutschen Denkmälern nur vereinzelt (darunter an anderen Stellen auch im JM: *ûm*, *ûre*, *ûrre*) vorkommt,¹⁰⁸ aber seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts im Alemannischen, seit dem 14. Jahrhundert im Schwäbischen und Ostfränkischen bezeugt ist.¹⁰⁹ Tradieren in diesem Fall vielleicht sowohl das JM als auch das NF einige nicht genuin ostmitteldeutsche Elemente, die auf den (oberdeutsch beeinflussten?) Archetyp der deutschen Martyrologium-Redaktion zurückverweisen? Die im NF vertretene Senkung *i > e* (NF: *en*, JM dagegen: *in*) ist seit dem 14. Jahrhundert im Thüringischen verbreitet; das JM kennt sie bis auf einzelne Ausnahmen (*er*, *en* bei den Pronomina) nicht.¹¹⁰ Das etwas jüngere NF liefert hier ein punktu-

¹⁰³ Vgl. Feudel, Evangelistar, § 62a; Paul, Mhd. Grammatik, § 214.

¹⁰⁴ Vgl. Feudel, Evangelistar, § 75b.

¹⁰⁵ Vgl. Feudel, Evangelistar, § 41.

¹⁰⁶ Vgl. Feudel, Evangelistar, § 12c.

¹⁰⁷ Paul, Mhd. Grammatik, § 99; Feudel, Evangelistar, § 28g.

¹⁰⁸ Vgl. Feudel, Evangelistar, § 15b, 62g.

¹⁰⁹ Vgl. Paul, Mhd. Grammatik, § 48.

¹¹⁰ Vgl. Feudel, Evangelistar, § 3; Paul, Mhd. Grammatik, § 50.

elles Zeugnis einer neuen sprachlichen Entwicklung, das JM bewahrt an der entsprechenden Stelle noch die konservative Form, scheint aber ebenfalls punktuell der neuen Tendenz gegenüber aufgeschlossen zu sein. Etwas archaischer wirkt dagegen die Auslautverhärtung in *sluk* (NF), das JM dagegen schreibt hier und sonst *slüg*.¹¹¹ Die für das Mitteldeutsche typische Abschwächung des *e > i* in den Endsilben überwiegt im JM, mischt sich aber – ohne ein erkennbares System – mit dem erhaltenen *e* (*houbet* neben *houbit*, *nacket* neben *nackit*, *gemarteret* neben *gemartiret*), was der allgemeinen Tendenz in den thüringisch-obersächsischen Zeugnissen des 13.-14. Jahrhunderts entspricht.¹¹² Konsequenter ist in dieser Hinsicht das NF: dort liest man regelmäßig *einen*, *galen*, *wureden*, *waren*, *gemarteret*, *kirchen* (versus *einin*, *galin*, *wurdin*, *warin*, *gemartiret*, *kirchin* im JM). Ähnlich hyperkorrekt ist der NF-Schreiber im Falle von *gehovbitet*, wohingegen der JM-Schreiber an gleicher Stelle die Ekthlipsis¹¹³ nicht scheut (*enthoubit*); auch das nicht apokopierte *e* in *gokkelere* im NF statt *goukiler* im JM oder das nicht an den folgenden Labial assimilierte *n* in *offenbare* im NF statt *offembare* im JM bestätigen diese Tendenz. Anscheinend bemühte sich der NF-Schreiber systematisch um eine einheitliche, gehobene Sprachform. Vielleicht ist auch die ihrer Alternative *en* vorgezogene Negation *ne* als ein Bestreben nach einer ausgewogenen sprachlich-stilistischen Gestalt zu erklären: *nicht ne mochte* im NF ergibt im Vergleich zu *nicht en mochte* im JM einen harmonischen alliterierenden Klang.

Über die paläographischen Besonderheiten des NF wird in naher Zukunft die Publikation von Christoph Mackert informieren. Aber bereits anhand der Transkription konnte ich einige signifikante Unterschiede in der Graphie des NF und des JM ausmachen. Der moderneren Schreibweise *bischof*, *schulmeistir* im JM steht die konservative, noch an lateinischen Grundwörtern orientierte *biscopf*, *scolmeister* im NF gegenüber, wobei auch das JM sie noch an anderen Stellen tradiert (*biscof*, *biscoph*, *scrift*, *gescriebin*).¹¹⁴ In *si*, *di* hat der

¹¹¹ Vgl. Feudel, Evangelistar, § 26; Paul, Mhd. Grammatik, § 100.

¹¹² Vgl. Feudel, Evangelistar, § 24.

¹¹³ Feudel, Evangelistar, § 25d.

¹¹⁴ Vgl. Feudel, Evangelistar, § 38.

NF-Schreiber die Graphie an die lautlichen Qualitäten der Vokale angepaßt (anders im JM: konsequent *sie, die*). Eigentümlich ist im NF die Schreibung *goth* für *got* (JM). Die Graphie *th* (dem *h* kommt dabei keine lautliche Bedeutung zu) tritt in den thüringisch-öbersächsischen Denkmälern nur vereinzelt, seit 1300 aber, insbesondere in der Urkundensprache, häufiger auf.¹¹⁵ Vielleicht kann in diesem Element ein weiterer Beleg für das im Vergleich zum JM jüngere Alter des NF gesehen werden. Zu erwägen wäre zudem, ob es sich beim NF-Schreiber um einen in einer Kanzlei ausgebildeten Berufsschreiber handeln könnte. Dafür würde auch seine routinierte und ökonomische Arbeitsweise verratende Vorliebe für Abkürzungen¹¹⁶ und die oben thematisierte Normierungstendenz sprechen.

IV.7. Das Erfurter Fragment: der Text

EF

1r (24. August)

van dam male dat s[ent]e barto[lomeus] /
[dar]in quam vnd dar wisde he / al sine
scepnisse war bi se ene be kennen
mochten · also rep / en beuangene ·
bartolomeus de brant me mit sineme
bede · also / ouerwisde he ene · do dat de
koning vor nam · do bat he ok vor si/ne
dochter · vnd de losde he · vnd bekarde
den konig · vnd alle sin / ingesinde · vnd
bot deme duvele · de an deme afgotde
was dat he / al segede wose de lude
bedrogen hetden · vnd bot eme dat he /

JM

f. 66v (24. August)

von dem male, daz sente Bartholomeus
dar in quam. Und da wisite he al sin
geschefnisse, wo bi sie in bekennin
mochtin. Also rief ein gevanginir: „Bar-
tholomeus, der bürnit mich mit sime
gebete!“ Also wisite he in. Und do daz
der künig vornam, do bat he ouch vor
sine tochtir und die losite he und bekarde
den kunig und al sin ingesinde. Und
gebot deme tûvile, der in dem abgote
was, daz he alliz sagite, wie sie die lûte
betrogen hettin. Und gebot ime, daz he

¹¹⁵ Vgl. Feudel, Evangelistar, § 33b, 33e.

¹¹⁶ Dazu gehören die vielen Kontraktionen: *sanctorum, quam, werden, cypriani, cyprianus, brudere* u.a.m.; das *-er* in *der* erscheint systematisch suspendiert, das *d* in *vnd* per Nasalstrich angezeigt.

alle de abgotde to breke silue · also worden se gedoft · vnd dat / bedehus gewiget van deme engele · do dit des koneges bro/der vor nam do let he ene van vnd mit knupelen slan. dar / na wart he gevilt vnde to lesten gehouedet · vnde sanc/torum masse vnde candide vnde dro hunderet de wor/[den] al gebrant.

1v (25. August)

[do] sprach he gi vnsinnege[n] / dat ik an deme dage also drege an gotde vunden / werde · do ladheden se den [p]rester vnd also erluchtete ene got / do ene de prester vragete war to se geladet weren dat he nicht / mer valslike sunder mi[t] [l]uttereme hercem sprach ik gere / dat ik gedoft werde · van [al]le minen sunden · do he do gedoft / was · vnd gecledet mit wi[sse]n klederen · do wart he von den / ritderen vp genomen · v[nd] to richte bracht also en kerstene an / spotte · do sprac he hore [ke]iser · vnd alle de hir sin · also dicke al/so ik den kerstenen namen horde so eisede me vnd ik hatde s[e] / to spotte vnd makede nu [va]n eren heiligen en spel · vnd altohant / [do] me de doue¹¹⁷ naket ber[ur]de vnd ik

alle die abgote selbe zû breche. Also wurdin sie getouft und das betehus wart gewiet von dem engile. Do diz des kûniges brûdir vornam, do liez he in van und mit knûttilin slan. Dar na wart he gevillet und zû lestin enthoubit. Und sanctorum Masse und Candide und drû hundirt. Die wurdin alle gebrant.

f. 66v-67r (25. August)

Do sprach he: „Ie unsinnigin, ich [f. 67r] wolde kyrstin werdin darumme, daz ich an deme tage als ein vorvlûchtiger an gote wndin werde.“ Do laditin sie den priestir und also erlûchte in got. Do in der pristir vragite, wor zû sie geladin werin, daz he nicht me valschlichin sundir mit lûtirme herzin sprach: „Ich gere, daz ich getouft werde von alle minin sündin.“ Do he do getouft was und gecleidit mit wisen cleidirin, do wart he von den rittirin uf genûmin und zû gerichte bracht als ein kyrstin an spotte. Do sprach he: „Hore, keysir und alle die hie sin! Als dicke als ich den kyrstin namin horte, do eiste mie und ich hatte sie zû spotte und machite nû von iren heiligen ein spil. Und al zûhant,

¹¹⁷ doue] Ms. do^vne.

gevraget antwarde dat / ik gelouech were
· do sa ik bouen me ene hant van dem / ...

do mich die toufe nacket berurte und ich
gevragit antworte, daz ich geloubich
were. Do sach [ich] übir mie eine hant
von deme ...

IV.8. Das Erfurter Fragment: Formalia und Layout

Bei einer Sichtung der Bestände der Forschungs- und Universitätsbibliothek Gotha-Erfurt kam in der UB Erfurt ein 15 x 7,6 cm kleines, stark beschnittenes und verschmutztes Pergamentstück zum Vorschein. Es wird in einer Mappe mit der Signatur „o.S. 17“ als Fragm. o.S. 17.2. zusammen mit anderen Stücken aufbewahrt. Die kleine Sammlung wurde, laut einem Vermerk, im Jahre 1883 durch den Stadtarchivar Dr. Karl Beyer der damaligen Stadtbibliothek übergeben. Aufgrund der Bestandsgeschichte des Stadtarchivs schließt Fasbender auf „Erfurter Provenienz im weiteren Sinne“.¹¹⁸

Der Pergamentstreifen wurde, so Fasbender, „mehrfach geknickt, einmal in der Mitte beinahe ganz durchschnitten, wodurch zwei gerahmte Felder von 6 x 6 cm entstanden sind. Durch beide Felder führt diagonal ein sauberer Schnitt. Die Felder sind im Inneren stark beschmutzt. Sie wirken, als seien zwei quadratische Stücke, die etwas größer als Diapositive waren, damit eingeschlagen worden. [...] Entlang einer Feldbegrenzung verläuft ein relativ breiter Leimstreifen.“¹¹⁹ War das Bruchstück einmal zur Stärkung einer Seitenecke gegen Abnutzung durch Umblättern vorgesehen? – Damit ließe sich vielleicht der eigentümliche, diagonale Schnitt erklären.

Erhalten sind, so Fasbender, zwischen 13 und 13,5 Zeilen. Die Schrift, „eine in schwarzer Tinte auf Linie ausgeführte Textualis auf einfachem Niveau“, verweise noch ins 13. Jahrhundert. Die Sprache sei ein niederdeutsch-mitteldeutsches Gemisch. Die ostmitteldeut-

¹¹⁸ Fasbender, Neue Funde zum ‚Jenaer Martyrologium‘, S. 1.

¹¹⁹ Fasbender, Neue Funde zum ‚Jenaer Martyrologium‘, S. 1.

schen Elemente wie das *o* für *e* in der Vorsilbe *ver-* und die Formen *he* für *er* und *quam* als Präteritum von *komen* treten neben den für das Niederdeutsche typischen *k* für *ch* in *sprak*, *ik* und den unverschobenen *t* in *dat*, *altohant* auf. Dieses Nebeneinander erklärt Fasbender „entweder als Folge einer relativ inkonsequenten Überarbeitung [...] oder als Indikator für Herkunft aus dem breiten hd.-nd. Grenzraum“.¹²⁰ Für letztere Option scheint einiges zu sprechen, zumal auch das Thüringische in der mittelhochdeutschen Sprachperiode im Norden, aber auch im Westen (um Erfurt) niederdeutsche Merkmale aufwies.¹²¹

Die im EF innerhalb der jeweils 13-13,5 Zeilen überlieferten Bruchstücke der Elogien zum 24. und 25. August verteilen sich auch im JM auf ca. 13 Zeilen. Die Schriftgröße, der Zeilenabstand und die Schriftspiegelbreite entsprechen in etwa den Maßen im JM.¹²² Vermutlich wird es sich bei der verlorenen Handschrift des EF ebenfalls um eine Quarthandschrift gehandelt haben. Hinsichtlich des Layouts wird sie aber anders als der Jenaer Codex angelegt gewesen sein. Das Elogium zum 24. August (sein Beginn ist nicht erhalten) ist im NF auf einer recto-Seite (1r) der ursprünglichen Handschrift überliefert, die zum 25. August gehörende, bruchstückhaft überlieferte Legende des heiligen Genesius folgt auf der verso-Seite (1v). Anders im JM: das erste Elogium hebt innerhalb der letzten zwei Zeilen einer recto-Seite an (f. 66r), seine Fortsetzung und der Beginn des nächsten Elogiums befinden sich auf einer verso-Seite (f. 66v; dieser Abschnitt im EF nicht erhalten), das zweite Elogium erstreckt sich dann auch über ca. drei Viertel der nächsten recto-Seite (f. 67r). Da die im EF überlieferten Abschnitte in ihrem Umfang und Wortlaut mit dem entsprechenden JM-Text nahezu identisch sind (dazu unten mehr), wird es auch im Hinblick auf die verlorenen Abschnitte kaum mit inhaltlichen oder quantitativen Divergenzen zu rechnen sein. Da das EF keine Legendeninitien überliefert, wissen wir nicht, nach welchem kalendari-schen Muster der Text ursprünglich gegliedert war. Wahrscheinlich wurden die Seiten der EF-Handschrift bei der Makulierung in drei in etwa gleich hohe Streifen zerschnitten und

¹²⁰ Fasbender, *Neue Funde zum ‚Jenaer Martyrologium‘*, S. 2.

¹²¹ Paul, *Mhd. Grammatik*, § 167.

¹²² EF: Schriftspiegelbreite ca. 12,9 cm; Zeilenabstand 6-7 mm, Buchstabenhöhe 3-4 mm, mit Schaft 4-5 mm; JM: Schriftspiegelbreite 12,3-12,7 cm, Zeilenabstand (ab f. 16r) ca. 6 mm, Buchstabenhöhe 3-4 mm, mit Schaft 5-6 mm.

danach (so im Falle des EF) noch weiter fragmentiert. Daß die Handschrift zerschnitten wurde, verweist möglicherweise darauf, daß sie ursprünglich keinen Buchschmuck enthielt und daher umso leichter der Makulierung zum Opfer fallen konnte.

IV.9. Das Erfurter Fragment: inhaltliche und stilistische Aspekte

Das EF überliefert auf f. 1r die zweite Hälfte der Bartholomäus-Legende und einen kurzen narrativen Eintrag zu den heiligen Massa und Candida. Auf f. 1v folgt dann ein relativ umfangreicher Ausschnitt aus der Genesius-Legende. Der Text auf f. 1r entspricht dem des JM zum 24. August, auf f. 1v findet sich ein Gegenstück zum JM-Elogium am 25. August. Bereits Fasbender konstatierte eine sehr genaue Entsprechung des EF-Textes dem des Jenaer Martyrologiums.¹²³ Die Überschneidungen gehen so weit, daß das EF sogar einen mit dem JM gemeinsamen Fehler überliefert. Den Tageseintrag zum 24. August beschließt in beiden Textzeugen ein knappes Elogium zu den heiligen Massa, Candida und ihren dreihundert Leidensgenossen, die alle für ihren Glauben verbrannt wurden. Die fiktiven heiligen Massa und Candida hat es mit großer Wahrscheinlichkeit nie gegeben: sie sind das Produkt eines Mißverständnisses auf der Ebene der deutschsprachigen Kompilation. In den lateinischen Martyrologien ist nämlich noch einstimmig von der „glänzenden Menge“ (*Massa candida*) namentlich nicht genannter dreihundert Märtyrer die Rede.¹²⁴ Die panegyrische Umschreibung in der lateinischen Quelle hat der deutsche Übersetzer als Namen mißverstanden. Diesen für die Rekonstruktion der Textgeschichte des Mitteldeutschen Martyrologiums wertvollen Lapsus tradieren nun sowohl das JM als auch das EF.¹²⁵

Die in beiden Textzeugen enthaltene Legende des bekehrten römischen Schauspielers Genesius ist eine stark gekürzte Bearbeitung eines entsprechenden Eintrags aus dem Mar-

¹²³ Fasbender, Neue Funde zum ‚Jenaer Martyrologium‘, S. 2.

¹²⁴ Vgl. Usuard, S. 289; Ado, S. 282.

¹²⁵ Ausführlicher dazu und zu weiteren, vergleichbaren Fällen siehe Kapitel VIII.3.

tyrologium Ados.¹²⁶ Ados Text geht seinerseits auf die Passio Genesisii (BHL 3320) zurück.¹²⁷ In den lateinischen Texten will Genesisius, um dem im Publikum anwesenden Kaiser und Christenverfolger Diokletian zu imponieren, das christliche Sakrament der Taufe auf der Bühne persiflieren. Die deutsche Genesisius-Legende löst das Geschehen aus dem Kontext des römischen Theaters heraus und erhebt es damit gewissermaßen ins Exemplarische. Das Personal wird auf das notwendige Minimum reduziert: statt *presbyter et exorcista* bei Ado tritt in der deutschen Redaktion lediglich ein Priester auf. In den lateinischen Texten sind es noch Genesisius' Schauspielerkollegen, die die beiden Geistlichen darstellen. Anders in der deutschen Legende: mit der fehlenden Bühnenkulisse entfallen auch andere Theaterattribute. Zu Genesisius wird einfach nur ein Priester gerufen, von dem der deutschsprachige Rezipient nicht erfährt, daß es lediglich ein Schauspieler in Priesterrolle ist. Damit wird bereits der theologische Akzent der Legende auf der Ebene der Narration lanciert: aus Spiel wird Ernst, das Vermeintliche wird Wirklichkeit, denn der inszenierten Pseudo-Taufe wird per göttlichen Eingriff der Charakter eines wahren Sakraments verliehen. Genesisius' Sünden werden durch die heilsame Wirkung des Taufwassers rein gewaschen, aus dem Gott verhöhnenden Possenreißer wird ein gläubiger Christ. Interessant in diesem Zusammenhang ist eine weitere Abweichung der deutschen Texte von den lateinischen Versionen: In einem Erfahrungsbericht schildert Genesisius den Moment seiner Bekehrung, der mit der Berührung des Wassers (Passio Genesisii, Martyrologium Ados) bzw. des Taufsakraments (JM, EF) einsetzt. *At ubi me aqua nudum tetigit*, berichtet Genesisius bei Ado¹²⁸; *und al zühant, do mich die toufe nacket berurte / vnd altohant do me de doue naket berurde*, sagt er im JM / EF. Das lateinische *tetigit* meint noch die tatsächliche Berührung des Wassers. Inwiefern das Wasser hier nun als *pars pro toto* auf die Taufe zu beziehen ist, sei dahingestellt, denn auf den Wortlaut kommt es an. In der deutschen Re-

¹²⁶ Vgl. Ado, S. 283f.

¹²⁷ Vgl. Ado, S. 285 (Herausgeberkommentar von Dubois / Renaud). Zur Passio Genesisii vgl. Berschin, Biographie und Epochenstil I, S. 108; ders., Passio und Theater. Zur dramatischen Struktur einiger Vorlagen Hrotsvits von Gandersheim, in: *The Theatre in the Middle Ages*, hg. von Herman Braet u.a. (Mediaevalia Lovaniensia. Series I: studia 13), Löwen 1985, S. 1-11; kritische Edition: W. Weismann, Die ‚Passio Gemesii mimi‘ (BHL 3320), *Mittellateinisches Jahrbuch* 12 (1977), S. 22-43.

¹²⁸ Ado, S. 283.

daktion ist es nicht bloß Wasser, sondern die Taufe, die Genesius im direkten wie im übertragenen Sinne berührt, – das Sakrament, das seine heilsame Wirkung spendet. Einer (noch) sinnlichen Erfahrung in den lateinischen Texten steht im deutschen Martyrologium eine bereits ins Transzendente verweisende gegenüber. Damit kommt es in der deutschen Redaktion zwar nicht zu einer theologischen Schwerpunktverschiebung gegenüber den lateinischen Quellen, aber immerhin zu einer Evidenzsteigerung¹²⁹ im Sinne einer (bereits in den lateinischen Legenden angelegten) Darstellungsabsicht.

Der nahezu identische Wortlaut der beiden Textzeugen wird an einer einzigen Stelle von Varianz durchbrochen. Auf diese Abweichung hat bereits Fasbender aufmerksam gemacht.¹³⁰ Genesius begründet seinen vermeintlichen Wunsch, christliche Taufe zu empfangen und als Christ zu sterben, mit den Worten, er wolle am Tag seines Todes wie ein *vorvlüchtiger* (JM) bzw. *drege* (EF) bei Gott gefunden werden. Fasbender kommentiert: „Das *vorvlüchtiger*, mit dem sich Genesius sein eigenes Urteil spricht, korrespondiert offenkundig mit dem *erluchte* des Folgesatzes. Das Erfurter Fragment hebt mit *dat ik an deme dage also drege an gotde vunden werde* (1v) nicht nur diese Korrespondenz auf, sondern bietet mit der ‚entschärften‘ Selbstverfluchung auch theologisch eine Trivialvariante“.¹³¹ Diese zutreffende Einschätzung ließe sich vor dem Hintergrund der lateinischen Texte um einen weiteren Aspekt ergänzen. In der *Passio Genesisii* und noch in Ados Text sagt der Mime, er wolle getauft werden, damit er am Tag seines Todes wie ein entlaufener Sklave (*fugitivus*) bei Gott gefunden werde (*Ut in illa die veluti fugitivus in Deo inveniar*).¹³² Das *drege* im EF, versteht man es analog zum mhd. Adjektiv *træge* (träge, langsam, verdrossen),¹³³ mutet in der Tat wie eine Verlegenheitslösung an. Liest man aber *drege[r]* als Substantiv und berücksichtigt dabei eine speziell im Mittelniederdeutschen

¹²⁹ Auf diese Tendenz der deutschen Martyrologium-Redaktion wird noch in Kapitel X. ausführlich einzugehen sein.

¹³⁰ Fasbender, *Neue Funde zum ‚Jenaer Martyrologium‘*, S. 2.

¹³¹ Fasbender, *Neue Funde zum ‚Jenaer Martyrologium‘*, S. 2.

¹³² Vgl. Ado, S. 283.

¹³³ *Lexer II*, Sp. 1488f.

belegte Bedeutung „Lastenträger, Arbeitshelfer, Knecht,“¹³⁴ so läßt sich die Variante des EF als eine freie Übersetzung des lat. *fugitivus* verstehen. Das JM dagegen verzichtet gänzlich auf den unzeitgemäßen Vergleich, der von einem Rezipienten im 13. Jahrhundert wahrscheinlich nicht recht nachvollzogen werden konnte, und ersetzt das lateinische *fugitivus* (entlaufener Sklave) durch *vorvlüchtiger*. Das EF konserviert mit *drege* eine dem lateinischen Quellentext näher stehende Variante, die aber nicht älter sein muß als die im JM überlieferte Alternative. Mit *vorvlüchtiger* kommt es im JM gleichzeitig zu einer theologischen Akzentverschiebung gegenüber den lateinischen Genesisus-Legenden. Das *vorvlüchtiger* im JM impliziert Bestrafung, dabei ist der christliche Gott der lateinischen Genesisus-Legende kein strafender, sondern ein barmherziger Gott: nicht der ewigen Verdammnis soll der Sünder Genesisus verschrieben, sondern wie ein Abtrünniger auf Irrwegen abgeholt und auf den Weg des Heils zurückgeführt werden.

¹³⁴ Lasch / Borchling, Mnd. Handwörterbuch, Sp. 471.

V. Das JM und seine bisherige Erforschung

Der Ms. Bos. q. 3 befand sich, bevor er 1549 nach Jena verbracht und dort um 1700 vom damaligen Bibliothekar Struve versehentlich der Bibliothek des Johann Andreas Bose zugeschlagen wurde, in der Schloßbibliothek des Kurfürsten zu Wittenberg.¹³⁵ Früher vermutete man eine Herkunft der Handschrift aus dem Prämonstratenserkloster Mildenfurth bei Weida.¹³⁶ Irmgard Kratzsch sprach sich jedoch anhand der überlieferten Mildenfurter Bücherverzeichnisse, die das Martyrologium nicht zu enthalten scheinen, gegen diese Lokalisierung aus.¹³⁷ Dies ist allerdings kein hinreichender Grund, denn ein Martyrologium konnte, als ein liturgisch relevantes Buch, zur dauerhaften Ausstattung der Kirche gehören, nicht zur Bibliothek. Es kann seinen Platz auch in der Sakristei bzw. – funktionsabhängig – im Kapitelsaal oder sogar im Refektorium gehabt haben.¹³⁸ So stellt ein Mildenfurter Bücherverzeichnis von 1478 eine Liste der in *ecclesia* befindlichen Bücher zusammen (*Ecclesiae nostre Myldenwordensi omnes libros*).¹³⁹ Eine Mildenfurter Bibel (Jena,

¹³⁵ Dazu vgl. Karl Bulling, Geschichte der Universitätsbibliothek Jena 1549-1945, Weimar 1958, S. 8-15; Pensel, Jenaer Handschriften, Einleitung, S. IX-XVII; Karpe, Handschriften und alte Drucke, S. 13; Herbert Koch, Die 'Electoralis', Zentralblatt für Bibliothekswesen 66 (1952), S. 343-358; Tönnies, Electoralis-Handschriften, S. 17f.

¹³⁶ Vgl. Heinrich Rückert, Ältere Sprachdenkmäler aus Thüringen, Zeitschrift für Thüringische Geschichte und Altertumskunde 1 (1854), S. 49-58, hier: S. 51; Fedor Bech, Unterweisung zur Vollkommenheit. Ein geistliches Lehrgedicht aus dem Kloster Mildenfurt, Germania 22/N.R. 10 (1877), S. 167-181, hier: S. 175.

¹³⁷ Vgl. Kratzsch, Schätze der Buchmalerei, S. 41.

¹³⁸ Monika E. Müller, Schätze im Himmel V.36, S. 359-361 macht auf die unterschiedlichsten, in den mittelalterlichen Bibliotheken belegten Orte zur Aufbewahrung der Bücher: „Bibliotheksräume im eigentlichen Sinne lagen häufig in der Nähe des Chorraumes einer Klosterkirche, des Skriptoriums oder der Sakristei, oft auch aus Sicherheits- und Brandschutzgründen in einem der höher gelegenen Stockwerke [...]. Bücher, die der privaten Lektüre, zu Studienzwecken oder dem lauten Vorlesen dienten, dürften in den Klöstern generell funktionsabhängig an mehreren Orten aufbewahrt worden sein, so zum Beispiel auch im Refektorium, im Kapitelsaal oder in den Räumen des Abtes. Die kostbaren Liturgica wurden allerdings meist in der Sakristei oder in einer sogenannten Schatzkammer aufbewahrt“ (S. 359f.).

¹³⁹ Zum Bücherverzeichnis vgl. Carl Georg Brandis, Ein altes Bücherverzeichnis aus Mildenfurt, in: Beiträge zur thüringischen und sächsischen Geschichte. FS Otto Dobenecker zum 70. Geburtstag, Jena 1929, S. 183-189, bes. S. 185f.; Tönnies, Electoralis-Handschriften, S. 56f.

ThULB, Ms. El. f. 12) enthält einen Besitzvermerk mit Bücherfluch, der ebenfalls auf die Kirche als Aufbewahrungsort für Liturgica verweist: *Liber s. Marie virginis in mildenworde ... et qui ab ecclesia alienaverit in eternum peribit*.¹⁴⁰ Bernhard Tönnies konnte plausible Argumente für die Wittenberger Bibliotheca Electoralis als Bibliotheksheimat beibringen.¹⁴¹ Woher und auf welchem Weg die Handschrift nach Wittenberg gelangte, konnte jedoch bisher nicht ermittelt werden. Denkbar ist, daß sie zusammen mit anderen Buchbeständen aus einem Kloster im Zuge der Klosteraufhebungen in die Fürstliche Bibliothek kam.¹⁴²

Das JM und die mitüberlieferte paargereimte ‚Unterweisung zur Vollkommenheit‘¹⁴³ wurden 1928 aus der damals einzigen bekannten Handschrift, dem Ms. Bos. q. 3 der Thüringischen Universitäts- und Landesbibliothek Jena, diplomatisch abgedruckt.¹⁴⁴ In den fünfziger Jahren legte Ingeburg Neumeister eine Untersuchung zum Stil der Miniaturen vor.¹⁴⁵ Bald darauf wertete Georg Kämpf die Schreibsprache der ‚Unterweisung zur Vollkommenheit‘ aus und lokalisierte sie in die Nähe des thüringischen Weida, in das Umfeld der Geraer Kanzlei.¹⁴⁶ Im Rahmen seiner Untersuchung zur Sprache des Evangelistars Mgg

¹⁴⁰ Vgl. Tönnies, *Electoralis-Handschriften*, S. 56f.

¹⁴¹ Es handelt sich um Einträge aus den alten Katalogen, vgl. Tönnies, *Electoralis-Handschriften*, S. 18.

¹⁴² Christoph Fasbender, Die ‚Jenaer Liederhandschrift‘ und ihr Umfeld im 16. Jahrhundert – Mit einem Rückblick auf das 15. Jahrhundert, in: Die ‚Jenaer Liederhandschrift‘. Codex – Geschichte – Umfeld, hg. von Jens Haustein und Franz Körndle unter Mitwirkung von Wolfgang Beck und Christoph Fasbender, Berlin / New York 2010, S. 163-180.

¹⁴³ Vgl. Art. ‚Das Jenaer Martyrologium‘ in: ²VL 4 (1983), Sp. 517 (Werner Williams-Krapp); Art. ‚Unterweisung zur Vollkommenheit‘ in: ¹VL 4 (1953), Sp. 639-650 (Kurt Hannemann) und in ²VL 10 (1999), Sp. 104-106 (Volker Honemann).

¹⁴⁴ Vgl. Wilhelm, *Das Jenaer Martyrologium*.

¹⁴⁵ Ingeburg Neumeister, Die Miniaturen eines deutschen Prosamartyrologiums in der Handschrift Bos. q. 3 der Universitätsbibliothek zu Jena. Ein Beitrag zur thüringisch-sächsischen Buchmalerei, Jena 1958 (Hausarbeit zur wissenschaftlichen Abschlußprüfung der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Typoskript).

¹⁴⁶ Georg Kämpf, Die Sprache der ‚Unterweisung zur Vollkommenheit‘ (Bose q. 3 der UB Jena), Diss. masch. Jena 1965. Kämpfs Ergebnisse berücksichtigte Honemann in ²VL 10 (1999), Sp. 104-106.

533 berücksichtigte auch Günter Feudel die Texte des Ms. Bos. q. 3.¹⁴⁷ Noch vor wenigen Jahren lag lediglich spärliches Bildmaterial vor.¹⁴⁸

Insbesondere ältere Versuche, das Jenaer Martyrologium sowohl in seinem Verhältnis zur Tradition, als auch in seiner literatur- und kunstgeschichtlichen Eigenart zu würdigen, können nicht uneingeschränkt als zuverlässige Basis herangezogen werden. So spricht Edith Rothe von „primitiven Federzeichnungen“ des Jenaer Martyrologiums, wobei sie die beiden in Ms. Bos. q. 3 überlieferten Texte, Martyrologium und ‚Unterweisung zur Vollkommenheit‘, miteinander zu verwechseln scheint. Das Martyrologium beschreibt sie als „eine Art gereimter Sündenklage“¹⁴⁹ – ein Lapsus, der bereits durch eine flüchtige Einsicht des Abdrucks von Wilhelm bzw. des einschlägigen Artikels des ‚Verfasserlexikons‘ zu vermeiden gewesen wäre. Irmgard Kratzsch, deren 2001 erschienener Katalog ‚Schätze der Buchmalerei‘ den bis dato aktuellen Einblick in die illustrierten Handschriften der Jenaer Universitätsbibliothek gewähren sollte, schien daran keinen Anstoß zu nehmen und führte Rotheres Publikation ohne jedweden kritischen Kommentar unter ihren Literaturhinweisen.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Günter Feudel, Das Evangelistar der Berliner Handschrift Ms. Germ. 4° 533. Herausgegeben und im Rahmen der thüringisch-obersächsischen Prosawerke des 14. Jahrhunderts nach Lauten und Formen analysiert. II. Teil (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache und Literatur 23/II), Berlin 1961.

¹⁴⁸ Vgl. Rothe, Buchmalerei aus zwölf Jahrhunderten, S. 213, 251, Tafel 55 (f. 77v); Karpe, Handschriften und alte Drucke, S. 20f., Abb. S. 19 (f. 69r); H. Lülfiing/H. E. Teitge, Handschriften und alte Drucke. Kostbarkeiten aus Bibliotheken der DDR, Wiesbaden 1981, S. 169 (f. 69r); Kratzsch, Schätze der Buchmalerei, Abb. 17 und 18 (f. 77v, 78r). Es verwundert, daß angesichts der defizitären Publikationslage auf die immer gleichen Bildvorlagen zurückgegriffen wurde.

¹⁴⁹ Vgl. Rothe, Buchmalerei aus zwölf Jahrhunderten, S. 213: „So entstand das sogenannte Martyrologium, das die Kirche zu Vorlesungen in der Prim benutzte. In Jena ist uns eine deutsche Übersetzung erhalten, die um 1300 entstanden ist und als das wichtigste Sprachdenkmal der thüringisch-obersächsischen Mundart des späten 13. Jahrhunderts gilt. Es ist ein christliches Lehrgedicht, eine Art gereimter Sündenklage. Der Text ist illustriert mit später kolorierten primitiven Federzeichnungen“.

¹⁵⁰ Bedauerlicherweise hatte nicht einmal Karin Schneider, die in den ‚Gotischen Schriften‘ 1986, S. 273, Anm. 281 ebenfalls Rothe zitiert, auf den Fehler aufmerksam gemacht.

Ebenfalls kommentarlos wird bei Kratzsch die kunsthistorisch orientierte, leider nicht fehlerfreie Arbeit von Ingeburg Neumeister zu den Miniaturen des Jenaer Martyrologiums zitiert. Dabei sind sowohl die kodikologischen als auch die ikonographischen Angaben in Neumeisters Untersuchung mitunter unzuverlässig: die Kettenspur auf dem Rückdeckel des Einbandes erklärt Neumeister als die Stelle eines verlorengegangenen „dritten Verschlusses“ (S. 16); die Darstellung der Rückkehr aus Ägypten (f. 2v-3r), von der auch im Text ausdrücklich die Rede ist (*In diese tage quam Jhesus Cristus mit siner müter von Egypto*), identifiziert Neumeister als Flucht nach Ägypten; in der Geburt Christi auf f. 106r-106v, von der das Elogium zum 25. Dezember (!) explizit berichtet (*Jhesus Cristus gotis sun wart von sente Marien geborn zû Betlehem*), erkennt sie eine Geburt Mariae, was allein angesichts der Ikonographie mit Maria, Joseph, Christuskind in der Krippe, Ochse und Esel schwer nachvollziehbar ist. Ähnlich verhält es sich mit der Bestimmung der Ikonographie des Martyriums. Eine der zahlreichen stereotypen Folterszenen im JM stellt die Heiligen nackt mit über dem Kopf gebundenen Händen dar. Diese bereits in den romanischen Miniaturen zu den Märtyrerviten geläufige Ikonographie illustriert das Zerfleischen des Leibes oder die Feuerfolter.¹⁵¹ Derartige Folterszenen faßt Neumeister als Gefangennahmen auf¹⁵² – und das, obwohl die Märtyrer bei ihren ‚Gefangennahmen‘ systematisch entblößt dargestellt sind und die dazugehörigen Schergen mit Fackeln, Knüppeln oder anderen Folterinstrumenten an ihrem Körper hantieren.¹⁵³

Die „Erzählungsweise“¹⁵⁴ erläutert Neumeister vornehmlich an den Illustrationen zu den Januar-Einträgen, was angesichts einer nur bedingten Homogenität der Bildnarration im JM keinen exemplarischen Wert beanspruchen kann.

¹⁵¹ Vgl. exemplarisch Boeckler, *Das Stuttgarter Passionale*, Abb. 12 (Bibl. fol. 57, f. 38v); Abb. 38 (Bibl. fol. 57, f. 42v); Abb. 43 (Bibl. fol. 57, f. 107r); Abb. 65 (Bibl. fol. 57, f. 241v).

¹⁵² Vgl. Neumeister, *Miniaturen*, S. 33.

¹⁵³ Vgl. JM, f. 6r, 12v, 13r, 16r, 21v, 31v, 32v, 38v, 43r, 43v, 44v, 50r, 54v, 69v, 70r, 74r, 75v, 79r, 95v, 97v, 101r.

¹⁵⁴ Vgl. Neumeister, *Miniaturen*, S. 23ff.

In der konservativen Stilbestimmung tun sich methodische Unzulänglichkeiten auf: stilistische Vergleiche werden fast ausschließlich nach dem Kriterium der Ähnlichkeit der Bildthemen angestellt. So verzeichnet die Arbeit Plastiken von Nicola und Giovanni Pisano, das Straßburger Münster, den Dom von Paderborn, die Kirche St. Andrea in Pistoia,¹⁵⁵ – ohne daß man erführe, in welcher räumlichen, zeitlichen oder womöglich genetischen Beziehung die genannten Objekte zum JM stehen. Es werden die „stilisierten Baum- und Blattmotive“ der Carmina Burana-Illustrationen des Clm 4660, die „leichte gotische Schwingung“ der Miniaturen der Dresdner ‚Sachsenspiegel‘-Handschrift, die „grazile Haltung“ der Figuren des Wienhausener Tristantteppichs¹⁵⁶ erwähnt und auf ihre Ähnlichkeit zu ausgewählten Stilmerkmalen des JM angesprochen. Die Miniaturen der Jenaer Handschrift ordnet Neumeister räumlich „dem sächsischen Kunstgebiet“ und zeitlich dem dritten Viertel des 13. Jahrhunderts zu.¹⁵⁷ Es bleibt im Unklaren, welche Wege für den möglichen Stiltransfer dabei in Frage kommen.

An immerhin drei Stellen sind die Miniaturen des JM in der umfangreichen Untersuchung zum Elisabethpsalter von Harald Wolter-von dem Knesebeck berücksichtigt worden.¹⁵⁸ 2007 hat Beate Braun-Niehr in ihrem Beitrag zur gotischen Buchmalerei in Band 3 der ‚Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland‘ das JM als Beispiel für eine „Verzahnung von Text und Bild“ nach der Art der Gothaer Sächsischen Weltchronik erwähnt. Eine kleinformatige Abbildung begleitet den Text.¹⁵⁹ Zuletzt widmete Henrike Manuwald ein Kapitel Ihrer Dissertation zur ‚Großen Bilderhandschrift‘ des *Willehalm* Wolframs von Eschenbach dem JM.¹⁶⁰ Darin geht sie dankenswerterweise auf die Bildersprache und

¹⁵⁵ Vgl. Neumeister, Miniaturen, S. 44.

¹⁵⁶ Vgl. Neumeister, Miniaturen, S. 46, 64.

¹⁵⁷ Vgl. Neumeister, Miniaturen, S. 74.

¹⁵⁸ Harald Wolter-von dem Knesebeck, Der Elisabethpsalter in Cividale del Friuli. Buchmalerei für den Thüringer Landgrafenhof zu Beginn des 13. Jahrhunderts, Berlin 2001, S. 127, 148 (Anm. 183), 152.

¹⁵⁹ Braun-Niehr, Buchmalerei, hier: S. 501 und Abb. 2.

¹⁶⁰ Manuwald, Medialer Dialog, S. 495-504.

Narrativität der Miniaturen ein, die sie als „Kommentarillustrationen“ deutet.¹⁶¹ Der Abbildungsteil wartet mit 3 farbigen Tafeln auf.¹⁶²

Im Jahr 2009 wurde das JM im Rahmen der Landesausstellung ‚Aufbruch in die Gotik‘ in Magdeburg präsentiert. Die Katalogbeschreibung faßt im Wesentlichen das Wenige bisher publizierte zum JM zusammen,¹⁶³ auch die abgebildete Doppelseite wurde bereits andersorts abgedruckt.¹⁶⁴ Seit 2011 kann ein mit Bildbeschreibungen versehenes Digitalfaksimile des Ms. Bos. q. 3 online konsultiert werden.¹⁶⁵

Im Hinblick auf die systematische Erschließung des Text- und Bildbestandes kann das JM heute immer noch als unerforscht gelten. Zwar erkannte schon Friedrich Wilhelm die Nähe des JM zu den lateinischen Martyrologien von Ado von Vienne, Usuard von Saint-Germain-des-Prés und Notker dem Stammler,¹⁶⁶ die Art und Weise der Abhängigkeit des deutschen Textes von seinen lateinischen Vorbildern wurde bislang jedoch noch nicht bestimmt. Auch wäre das Verhältnis des JM zu den anderen lateinischen Martyrologien (etwa Beda Venerabilis, Hrabanus Maurus) im Detail zu überprüfen und zu präzisieren. Der Heiligenbestand des JM, der die Handschrift sowohl geographisch als auch kulturhistorisch einzuordnen helfen könnte, ist bisher ebenfalls nicht ausgewertet worden. Kurt Hannemann hat in seinem beachtlichen Artikel zur ‚Unterweisung zur Vollkommenheit‘ in der ersten Auflage des Verfasserlexikons¹⁶⁷ wichtige Impulse zur Erforschung des Gedichts und seiner möglichen Genese geliefert, deren Aufnahme und Ergänzung stehen jedoch noch aus. Schließlich wäre noch nach Sinn, Zweck und möglichen Vorbildern der Überlieferungs-

¹⁶¹ Manuwald, *Medialer Dialog*, S. 503.

¹⁶² Manuwald, *Medialer Dialog*, Abb. 105-107.

¹⁶³ *Aufbruch in die Gotik*, Bd. 2, Kat.-Nr. V.47, S. 278-280.

¹⁶⁴ Bereits bei Rothe, Tafel 55; Kratzsch 2001, S. 42f., Abb. 17, 18; Manuwald, *Medialer Dialog*, Abb. 106.

¹⁶⁵ <http://martyrologium.thulb.uni-jena.de/>.

¹⁶⁶ Wilhelm, Nachwort, S. 104f. Kratzsch, *Schätze der Buchmalerei*, S. 39 führt (ohne Begründung) Florus von Lyon, Ado und Usuard an.

¹⁶⁷ *VL* 4 (1953), Sp. 639-650 und 1103f.

gemeinschaft JM und UzV zu fragen. Erstrebenswert wäre auch, Näheres zum Sitz im Leben oder gar der Provenienz des JM, d.h. zur Bestimmung und dem Gebrauch der Handschrift vor ihrem Eingang in die Wittenberger Bibliotheca Electoralis zu eruieren.

VI. Die Handschrift: paläographische und kodikologische Aspekte

VI.1. Zum Aussagewert kodikologisch-paläographischer Befunde

Der Ms. Bos. q. 3 wurde im Jahre 1986 im Verzeichnis der mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Jena von Franzjosef Pensel mit einem kurzen Eintrag bedacht,¹⁶⁸ deren Angaben jedoch einer Revision bedürfen. Ein Jahr später legte Karin Schneider im ersten Teil ihres Standardwerks ‚Gotische Schriften in deutscher Sprache‘ eine paläographische Auswertung der Jenaer Handschrift vor und datierte sie ins letzte Viertel des 13. Jahrhunderts.¹⁶⁹ Die Schrift des JM beschreibt Schneider als eine Textura auf einfachem Niveau¹⁷⁰ und ordnet sie einer kleinen Gruppe weiterer, in etwa zeitgleicher mitteldeutscher Schriftzeugnisse zu.¹⁷¹

Bei einer eingehenden Beschäftigung mit der Handschrift konnte ich feststellen, daß viele bislang nicht erschlossene kodikologische und paläographische Charakteristika des JM einigen Aufschluß über seinen literaturgeschichtlichen Status zu geben vermögen. Ich möchte daher, einem Impuls Nigel F. Palmers folgend,¹⁷² einige Aspekte fokussieren, die eine Annäherung an den Entstehungs- und Gebrauchszusammenhang des JM ermöglichen.

Die insgesamt sehr gut erhaltene und im Jahre 1953 schön restaurierte Jenaer Handschrift umfaßt 113 Pergamentblätter und überliefert auf f. 1r-109v ein deutsches Prosamartyrologium und auf f. 110r-112v ein geistliches Gedicht, das in der Forschung unter dem Titel

¹⁶⁸ Franzjosef Pensel, Verzeichnis der altdeutschen und ausgewählter neuerer deutscher Handschriften in der Universitätsbibliothek Jena (DTM LXX/2), Berlin 1986, S. 35f.

¹⁶⁹ Schneider, Gotische Schriften, S. 273-275 im Textband und Abb. 171 im Bildband.

¹⁷⁰ Damit ist Pensels Angabe „gotische Minuskel“ (S. 35) präzisiert.

¹⁷¹ Es sind die Bruchstücke zweier Handschriften des Wolframschen ‚Willehalm‘, Cgm 5249/4a (F 28) und Cgm 5249/4f (F 37), sowie das Berliner Fragment der ‚Krone‘ Heinrichs von dem Türlin, Mgf 923/9, vgl. Schneider, Gotische Schriften, S. 273.

¹⁷² Nigel F. Palmer, Von der Paläographie zur Literaturwissenschaft. Anläßlich von Karin Schneider, Gotische Schriften in deutscher Sprache, Bd. 1, Beiträge 113 (1991), S. 212-250.

„Unterweisung zur Vollkommenheit“ bekannt ist. Der Prosa-Teil ist einspaltig geschrieben, das Gedicht dagegen zweispaltig. Am äußeren Seitenrand befinden sich Einstichlöcher, von denen aus feine, waagerechte Linien in brauner Tinte gezogen wurden. Zusammen mit zwei (einspaltiger Teil) bzw. vier (zweispaltiger Teil) weiteren, senkrechten Linien begrenzen sie den ca. 12,3 x 17,3 cm umfassenden Schriftraum. Das Liniensystem ergibt auf f. 1r-15v 23 Zeilen, ab f. 16r entschied man sich für eine engere, pergamentsparende Liniierung (29 Zeilen), die bis zum Schluß beibehalten wurde.

Das benutzte Pergament war von solider, aber nicht allerbesten Qualität: es hat einige Löcher, die wohl aus Kostengründen in Kauf genommen werden mußten. Man hat stellenweise versucht, sie durch Zunähen zu stabilisieren. Der Schreiber und die Maler haben vorsorglich um die Löcher herum geschrieben und gemalt (vgl. f. 101r-v). Offensichtlich hatte man für die Herstellung der Handschrift einen nur begrenzten Etat zur Verfügung. So hat man wohl ganz individuelle Prioritäten gesetzt und entschied sich für eine mittlere Pergamentqualität, für kolorierte Federzeichnungen statt hochwertiger Deckfarbenmalerei und hatte dadurch einen – immerhin nicht unerheblichen – finanziellen Spielraum für schöne Initialen, Gold- und Silberverzierungen gewonnen.¹⁷³

Am unteren Rand des Blattes 2 wurde irgendwann ein ca. 12,5 x 3,4 cm umfassendes Segment ausgeschnitten, das bei der Restaurierung der Handschrift im Jahre 1953 repariert wurde. Es ist anzunehmen, daß sich dort einmal ein Besitzvermerk befunden hatte, der nach einem Eigentümerwechsel nicht mehr erwünscht war und daher rigoros eliminiert wurde. Insbesondere einige Handschriften aus dem thüringischen Prämonstratenserkloster Mildenfurth, die, wie das JM, seit dem 16. Jahrhundert der Wittenberger Bibliotheca Electoralis einverleibt wurden, enthalten ebenfalls Besitzvermerke auf den ersten Seiten. So enthält der im 12. Jahrhundert niedergeschriebene Ms. El. q. 2 auf f. 1r, wie im JM am unteren Seitenrand, einen Besitzvermerk und einen Bücherfluch. Seine Maße 12,5 x 4,5

¹⁷³ Über die mittelalterliche Buchherstellung, ihre technischen und wirtschaftlichen Aspekte informiert vorzüglich Krenn / Winterer, *Mit Pinsel und Federkiel*, hier bes. S. 25-53.

stehen denen des im JM ausgeschnittenen Segments bemerkenswert nahe.¹⁷⁴ Der in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandene Ms. El. f. 23 aus Mildenerfurth überliefert am unteren Rand, allerdings auf den letzten zwei beschriebenen Seiten 149v-150r einen ebenfalls ins 13. Jahrhundert zu datierenden Besitzvermerk und einen Bücherfluch.¹⁷⁵ Man hat also offensichtlich, speziell im 13. Jahrhundert, Mildenerfurter Handschriften mehr oder weniger systematisch mit Besitzvermerken versehen, die eine relative Regelmäßigkeit in der Platzierung und im Format aufweisen. Da Kloster Mildenerfurth¹⁷⁶ in der Nähe des thüringischen Weida liegt und Georg Kämpfs sprachhistorische Untersuchung die Sprache der mit dem JM zusammen überlieferten ‚Unterweisung zur Vollkommenheit‘ in die Gegend um Weida lokalisierte,¹⁷⁷ wäre die einmal bereits anhand anderer Kriterien angenommene Mildenerfurter Provenienz der Jenaer Handschrift¹⁷⁸ – zumindest vorläufig – nicht voreilig zu verwerfen. Im Übrigen weist eine der drei Hände des ehemals Mildenerfurter Ms. El. f. 23, die eine saubere Textualis schreibt, einige charakteristische Parallelen zur Schrift des JM auf. Es sind die Vorliebe für diagonale Zierstriche, das Nebeneinander von einfachem und (ausschließlich in *or*-Ligaturen) rundem *r*, von Schaft-*f* und dessen gerundeter Variante *s*, die Verbindung der Doppelschäfte *ft*. Diese Merkmale verraten eine – vielleicht lokal bedingte – verwandte Prägung, reichen freilich allein – gerade im Rahmen der um überindividuellen kalligraphischen Anspruch bemühten Textualis-Schrift – nicht aus, um mehr als eine stilistische Ähnlichkeit konstatieren zu können. Sie verdient dennoch in jedem Fall Beachtung, da es darüber hinaus weitere, kunsthistorisch und kodikologisch relevante Parallelen zwischen den beiden Handschriften gibt: der Initialenschmuck zeichnet sich durch

¹⁷⁴ Zur Handschrift vgl. Tönnies, *Electoralis-Handschriften*, S. 226f.; der Besitzvermerk ist ebendort als Abb. 13 zu finden.

¹⁷⁵ Zur Handschrift vgl. Tönnies, *Electoralis-Handschriften*, S. 74-77.

¹⁷⁶ Das im Jahre 1193 durch den Vogt von Weida Heinrich II. den Reichen als Chorherrenstift gegründete Kloster Mildenerfurth befolgte, wie alle Prämonstratenser, die Augustinusregel. Zwischen 1529-1536 wurde es aufgehoben. Vgl. Art. ‚Prämonstratenser‘, in: LThK 8, Sp. 505-510 (Ludger Horstkötter) und Art. ‚Mildenerfurt‘, in: LThK 7, Sp. 251 (Jörg Oberste); Herbert Eichhorn, *Das Prämonstratenserklöster Mildenerfurth*, in: *Prémontré des Ostens*, S. 93-96.

¹⁷⁷ Georg Kämpf, *Die Sprache der ‚Unterweisung zur Vollkommenheit‘* (Bose q. 3 der UB Jena), Diss. masch. Jena 1965.

¹⁷⁸ Vgl. oben Kapitel V., Anm. 136.

ein mit den Verzierungen der KL-Initialen im JM vergleichbares, aufwendiges zweifarbiges Fleuronné aus, die mit Feder gezogene Linierung der zweiseitigen Textseiten erinnert an das der zweiseitig geschriebenen UzV zugrundeliegende Muster.¹⁷⁹

VI.2. Der Einband

Die Jenaer Handschrift ist ca. 200 Jahre älter als ihr Einband. Er stammt aus der Buchbinde-derwerkstatt des Nikolaus von Havelberg, der 1477-1506 neben Konrad von Straßburg zu den meistbeschäftigten akademischen Berufsbuchbindern an der Erfurter Universität gehörte.¹⁸⁰ Eine Nachfolgewerkstatt ist für die Zeit 1505-1515 bezeugt. Mindestens für die Zeit der Bindung muß sich das JM im späten 15. oder zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Erfurt befunden haben. Etwa zur gleichen Zeit hat Johannes Pfennig (Denarius), seit 1473 Servitenmönch in Erfurt, als solcher immatrikuliert an der Erfurter Universität (1483 Magister Artium, 1484 Prior) seinem Konvent u.a. ein deutsches Martyrologium geschenkt, was aus einem Bücherverzeichnis von 1485 hervorgeht.¹⁸¹ Ist das JM möglicherweise mit dem erwähnten *martirologium in vulgari* identisch und wurde es vielleicht im Zusammenhang mit der Schenkung von Havelberg in Erfurt gebunden? Ungewöhnlich wäre allerdings, daß die Katalognotiz die reiche Bildausstattung, die ja für eine Handschrift eine erhebliche Wertsteigerung bedeutete, mit keinem Wort erwähnt. Außerdem wäre noch der spätere Weg der Handschrift in die Bibliotheca Electoralis zu rekonstruieren: die Fürstliche Bibliothek besaß zwar eine Handschrift aus dem Erfurter Benediktinerkloster St. Peter,

¹⁷⁹ Alle genannten Elemente lassen sich gut anhand der bei Tönnies, Electoralis-Handschriften abgedruckten Abbildung 7 nachvollziehen.

¹⁸⁰ Vgl. Ilse Schunke, Die Schwenke-Sammlung gotischer Stempel- und Einbanddurchreibungen. Nach Motiven geordnet und nach Werkstätten bestimmt und beschrieben. Fortgeführt von Konrad von Rabenau. Band II: Werkstätten (Beiträge zur Inkunabelkunde. Dritte Folge, 10), Berlin 1996, S. 84. Dort ist die Signatur des JM irrtümlich als B. 4 angegeben.

¹⁸¹ Vgl. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Band II. Bistum Mainz: Erfurt, bearb. von Paul Lehmann, München 1928, S. 599, 37-39: *Item consolacio peccatorum, Belial communititer nuncupatus, et scriptura super 3. sentenciarum et notabilis glosa psalterii usque ‚dixi custodiam‘ et martirologium in vulgari per totum annum.*

andere Bücherzugänge aus Erfurt nach Wittenberg sind jedoch nicht bezeugt.¹⁸² Viel eher wäre daher zu erwägen, ob nicht die verlorene Handschrift, aus der das erhaltene Erfurter Fragment ausgeschnitten wurde, mit dem Pfennigschen *martirologium in vulgari* identisch sein könnte. Der sprachliche Befund zum EF paßt in die Gegend um Erfurt, die Pergamenthandschrift konnte nach der Aufhebung des Servitenklosters in Erfurt für Kanzleibedarf zerschnitten und in fragmentierter Form vielleicht weiterhin in Erfurt aufbewahrt worden sein, bis das auf uns zugekommene EF im 19. Jahrhundert vom Stadtarchivar Beyer gefunden und der damaligen Stadtbibliothek übergeben werden konnte.

Auf der Rückseite des Einbandes befindet sich eine Kettenspur, die verrät, daß das JM – zumindest eine Zeit lang – zum Präsenzbestand einer Bibliothek gehörte, in der an Ketten gegen Diebstahl gesicherte Bücher in Regalen aufgestellt waren und in der Regel auf nebenan angebrachten Leseputen benutzt werden konnten. Das kann entweder bereits in der Wittenberger Schloßbibliothek oder erst nach 1549 in Jena der Fall gewesen sein. An beiden Orten sind die mit Leseputen und Bücherketten ausgestatteten Lesesäle bezeugt.¹⁸³ Die zwei sehr gut erhaltenen Schließen wurden wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Bindung angebracht.

Aufgrund der stärkeren Abnutzung der ersten Blätter des JM (z.T. ist sogar die Farbe der kolorierten Federzeichnungen abgeplatzt, wohingegen sie auf den folgenden Seiten und dann durchgehend in der gesamten Handschrift beinahe wie frisch aufgetragen wirkt) ist nicht auszuschließen, daß das JM vor der Bindung in Erfurt lediglich ein Koperteinband besaß.¹⁸⁴

¹⁸² Vgl. Tönnies, *Electoralis-Handschriften*, Einleitung, S. 10.

¹⁸³ Vgl. Tönnies, *Electoralis-Handschriften*, Einleitung, S. 11.

¹⁸⁴ Zu Koperteinbänden vgl. Schneider, *Paläographie*, S. 172f. mit Literatur.

VI.3. Inhalt, Layout, Rubrizierung

Das Martyrologium enthält für jeden Tag des Kalenderjahres einen Eintrag (Tageselogium), der in der Regel aus mehreren Heiligenlegenden unterschiedlichen Umfangs besteht. Nach den meisten Tageselogen wurden ca. fünf Zeilen für eine kolorierte Federzeichnung ausgespart. Gelegentlich wurde Platz am unteren Seitenrand außerhalb des Schriftspiegels, in Einzelfällen auch am oberen Seitenrand der folgenden Seite für Miniaturen genutzt.¹⁸⁵ Fast jedem der 365 Tageseinträge im JM ist eine Miniatur zugeordnet. Lediglich der Eintrag zum 17. Dezember, f. 103r-v wurde doppelt (einmal szenisch und einmal ornamental), ein anderer, am 30. Juni, f. 49v wurde – wohl aus Platzgründen – gar nicht illustriert. Jeder Monat wird von großformatigen, sorgfältig in roter und blauer Tinte ausgeführten KL-Initialen (für lateinisch *kalendae*: erster Tag des Monats) mit aufwendigem Fleuronée von beachtlicher Qualität eingeleitet. Jedem Tag ist, abwechselnd in blauen und roten Majuskeln, ein Wochentagsbuchstabe A-G zugeordnet, was vielleicht einer schnelleren Auffindung der gesuchten Elogien dienen sollte. Die kalendarische Zählung erfolgte nach dem römischen Kalender (in Kalenden, Iden und Nonen),¹⁸⁶ die entsprechenden Angaben wurden links am Zeilenanfang, zu Beginn eines jeden Tageselogs in roter Tinte ausgeführt.

VI.4. Illuminierung

An der Illustrierung des JM waren mindestens zwei Personen beteiligt. Die erste Hand (1v-37r) fällt durch ihre besonders feinen, mit einer sehr dünnen Feder ausgeführten Zeichnungen auf. Die Physiognomie ist, insbesondere im Rahmen der Massenszenen, nicht besonders differenziert herausgearbeitet, selten scheinen etwaige individualisierende Züge auf.¹⁸⁷ Dafür ist der erste Zeichner immer um eine expressive Bilddynamik bemüht, stellt (zum

¹⁸⁵ Vgl. f. 10v, 11v, 13v, 15r, 39v, 48v, 72v u.a.m.

¹⁸⁶ Zum römischen Kalender vgl. Borst, Kalenderreform, S. 37-41.

¹⁸⁷ Vgl. f. 1v, 8v (Mitte), 9r, 14r u.a.m.

Teil fiktive) kompositorische Verbindungen selbst dort her, wo die Einzelszenen inhaltlich nicht aufeinander bezogen sind.¹⁸⁸ Die zweite Hand bevorzugt eine dickere Feder, mit der sie sicher und routiniert, dem Maßstab nach deutlich größere Figuren, Architektur(segmente), Pflanzen und Folterrequisite aufs Pergament bringt. Sie zeigt, anders als die erste Hand, kein großes Interesse an ausgeklügelten Szenerien. Einfache Standbilder sind beim zweiten Zeichner deutlich häufiger, eine besondere Vorliebe hat er für Brustbilder.¹⁸⁹ Seine künstlerische Erfahrung verrät er insbesondere in der zum Teil sehr individuell herausgearbeiteten Physiognomie. Auch da gibt es aber Qualitätsunterschiede: je nach Arbeitstempo (und vielleicht ‚Tagesform‘) ist sie mal differenzierter, mal flüchtiger gezeichnet.¹⁹⁰ In der Kolorierung sind speziell für die Zeichnungen der zweiten Hand sicher aufgetragene, satte Farben charakteristisch, was zu ihrem souveränen Zeichenstil gut paßt.

Das Layout der Miniaturen folgt einem relativ einheitlichen Muster, von dem es allerdings einige signifikante Abweichungen gibt. So schließt sich an den Tageseintrag zum 12. September (f. 72r), der lediglich eine Heiligenlegende beinhaltet, nicht – wie üblich – ein mindestens die gesamte Schriftspiegelbreite beanspruchender Bildstreifen an, sondern ein etwas weniger als die Hälfte der üblichen Breite umfassendes Segment. Hier wird im Rahmen einer einzigen szenischen Darstellung – konsequent lakonisch – der knappe Inhalt des einzigen Elogiums verbildlicht: die Bischöfe Sirius und Eventius (Syrius und Inventius) predigen vor einer Gruppe von Zuhörern. Von der Predigtstätigkeit der Bischöfe ist im JM-Text zwar nicht direkt die Rede,¹⁹¹ aber der Maler (bzw. die für die Malanweisungen zuständige Person) wußte natürlich, daß die im Text explizit angesprochene Bekehrung von Heiden in erster Linie über die Verkündung des Evangeliums vonstatten geht. Er hat sich daher statt für (in einem solchen, narrativ kargen Kontext sonst typische) Bischofsstandbil-

¹⁸⁸ Vgl. f. 5v (unten), 13r, 20v (unten), 24v (oben und Mitte) u.a.m.

¹⁸⁹ Vgl. f. 40r, 43v u.a.m.

¹⁹⁰ Vgl. f. 40r, 40v, 38r, 53r.

¹⁹¹ Vgl. f. 72r (12. September): *Sanctorum Siri und Eventij. Die warin bischove und bekartin vil volkis. Und na manigin gütin werkin quamin sie zû gote.*

der¹⁹² für ein lebendigeres szenisches Bild einer Predigt entschieden. Der Schreiber seinerseits hat offensichtlich im Schreibprozeß *ad hoc* auf die Kürze des Tageselogiums reagiert und pergamentsparend nicht mehr als den für *eine* Illustration nötigen Raum frei belassen. Hier war also ein routinierter Schreiber am Werk, dem die praktische Seite der im Wechselspiel der Medien Schrift und Bild verankerten Buchproduktion gut vertraut war. Ähnlich aufmerksam war er bei der Textniederschrift auf f. 3r (8. Januar) im Falle des kurzen narrativen Elogiums zu den heiligen Severinus und Victorinus (2. Miniatur von oben)¹⁹³ und auf f. 16v (17. Februar) – hier macht die kurze Legende des heiligen Bischofs Polocronius das gesamte Tageselogium aus.¹⁹⁴ Etwas über das Ziel hinaus hat der Schreiber jedoch auf f. 20r (6. März) und auf f. 21r (11. März) geschossen. In beiden Fällen hat er ca. die Hälfte der Schriftspiegelbreite für die Miniatur ausgespart, den Platz neben den Bildern nutzte er bereits für den nächsten Tageseintrag – mit der Konsequenz, daß der Maler in beiden Fällen sichtlich Mühe hatte, die Inhalte der jeweils zwei Elogien wenigstens stichwortartig im Bild unterzubringen. Auf f. 20r mußte er die einen Kerker symbolisierende Architektur samt Insassen auf ein Miniformat verkleinern (Miniatur zum 1. Elogium) und an das Gebäude noch eine Bischofsdarstellung (Miniatur zum 2. Elogium) pressen. Zudem mußte der Rubrikator (seine Hand könnte mit der des Schreibers identisch sein) im nachhinein bei der kalendarischen Angabe zum nächsten Tag den unbeschriebenen Zeilenrest des Vortages für *Nonas* in Anspruch nehmen und damit von dem sonst befolgten Muster abweichen. Wohl aus Platzmangel erscheinen auf f. 21r die Figuren – im Übrigen nicht ohne eine fast

¹⁹² Vgl. f. 10v, mittlerer Bildstreifen (Bischof Cyrillus von Alexandrien), f. 15r, unten (Bischof Stephanus).

¹⁹³ Das bildkompositorisch und gestisch bewegt realisierte (fiktive) Dialog der heiligen Brüder nimmt etwa ein Drittel der Schriftspiegelbreite ein, den restlichen Raum hat der Schreiber für das nächste, umfangreichere Tageselogium genutzt.

¹⁹⁴ Die Miniatur erstreckt sich über die Hälfte der Schriftspiegelbreite. Der Heilige im Bischofsornat (Mitra, Kasel und Amikt) erhebt die Hände und richtet seinen Blick gen Himmel, während er von einem im fratzenhaften Profil dargestellten Schergen mit einem großen kantigen Stein auf den Mund geschlagen wird. Rechts ist der befehlgebende Richter zu sehen: in der linken Hand hält er ein Schwert als Symbol seiner richterlichen Macht, mit dem Zeigefinger der rechten deutet er in Richtung Martyrium. Rechts neben der Miniatur sind bereits die ersten fünf Zeilen des nächsten Tageseintrags platziert.

spiegelbildlich wirkende kompositorische Raffinesse – eng aneinander angeschmiegt; die zweite Bischofsdarstellung (mit Krummstab) mußte dabei partiell dem Text weichen.

Diese mitunter konfus wirkenden Ergebnisse einer peniblen Platzökonomie verraten einiges über die Produktionsbedingungen des JM. Anscheinend versuchte der Schreiber, als relativ am Anfang festgestellt wurde, daß das Pergament für das geplante Vorhaben knapp werden könnte, gezielt und überall, wo es nur möglich war, Platz zu sparen. Bald genug hat man offenbar erkannt, daß man systematischer vorgehen müßte. Ab f. 16r wechselte man daher, wie oben bereits erwähnt, zu einer engeren Linierung (29 statt ursprünglich 23 Zeilen pro Seite). Spätestens ab f. 21r war der Zwang, mit allen Mitteln Platz zu sparen, nicht mehr vorhanden, so daß man jetzt systematisch nach jedem Tageseintrag ca. 5 Zeilen in kompletter Schriftspiegelbreite für Miniaturen reservieren konnte. Die ab f. 37v bezeugte zweite Malerhand konnte es sich daraufhin leisten, gelegentlich fast schon verschwenderisch mit diesem Platz umzugehen: so wurde auf f. 104r zum 20.12. lediglich eine Szene verbildlicht, obwohl der Streifen wesentlich mehr Platz geboten hätte.

Bemerkenswert und vielleicht nicht unerheblich für die Bestimmung der Provenienz des JM, seiner Entstehungsbedingungen bzw. seiner intendierten Gebrauchssituation ist die Tatsache, daß die Mönchsfiguren in der Handschrift fast ausschließlich in weißem Habit dargestellt sind. Hat man vielleicht – ohne sich um eine realitätsgetreue Darstellung zu kümmern (denn selbst Franz von Assisi trägt eine weiße Kutte¹⁹⁵) – abgebildet, was zum eigenen Alltag gehörte? Wäre das vielleicht ein weiterer Hinweis auf prämonstratensische Prägung des Entstehungsumfeldes des JM? Oder konkreter: gab es im Kloster Mildenfurth einige Ordensbrüder, die sich auf die Herstellung (illustrierter) Handschriften spezialisierten oder zumindest über Kapazitäten verfügten, Aufträge solcher Art sporadisch zu übernehmen bzw. an Profis zu vermitteln? Bedenkt man, daß das Naumburger Fragment in einer Inkunabel der Naumburger Dombibliothek gefunden wurde und Mildenfurth im Mittelalter der Diözese Naumburg angehörte,¹⁹⁶ so summieren sich über weite Strecken meh-

¹⁹⁵ Miniatur zum 4. Oktober auf f. 78r, vgl. Abb. 8.

¹⁹⁶ Vgl. Art. ‚Mildenfurt‘ in: LThK 7, Sp. 251 (Jörg Oberste).

rere Hinweise auf den möglichen, wie auch immer gearteten Zusammenhang des Mitteldeutschen Martyrologiums mit dem thüringischen Mildenerth.

VI.5. Gebrauchsspuren

Auf f. 1r-18v bzw. 1r-33r haben zwei vielleicht nur einige Dezennien als die Niederschrift des JM jüngere Hände¹⁹⁷ am Rand (nicht durchgehend systematisch und nicht immer übereinstimmend mit den Namen der Tagesheiligen) in älterer gotischer Kursive¹⁹⁸ Silben einer kalendarischen Merkdichtung, des sogenannten Cisiojanus,¹⁹⁹ notiert. Ihrem Charakter nach sind die Hände recht verschieden: die eine ist sorgfältig, rund, bauchig, wirkt weniger routiniert; die andere dagegen ist eilig und schwungvoll, mit stilisierten Schnörkeln beim *d*-Schaft (f. 19r, 19v) und *v* (21v, 29v). Beide verwenden jedoch noch einheitlich das zweistöckige *a* (f. 6r, 7v, 17v, 24r u.a.m.), was ihren eindeutig archaischen Charakter verrät, denn seit den späten fünfziger Jahren des 14. Jahrhunderts wird das alte zweistöckige *a* durch die einfache einbogige Form verdrängt.²⁰⁰ Ebenfalls typisch für die ältere gotische Kursive sind die Schleifen der *d*-Schäfte (f. 13v, 21v) und das brezelförmige *s* (f. 11v, 18v).²⁰¹ Wo die erste Hand noch *v* schreibt, bevorzugt die zweite ein *u* (f. 16v). Selbst wenn es nur ein okkasioneller Einfall gewesen sein sollte, scheint zumindest der zweite Cisiojanus-Schreiber seine eigenen Randglossen eingehend reflektiert zu haben, denn auf f. 16v, 17v und 31v hat er seine eigenen Angaben getilgt und daneben korrigierte Versionen notiert (so *ju* statt ursprünglich *yu* auf f. 17v). Die nachgetragenen Cisiojanus-Silben bele-

¹⁹⁷ Pensels Angabe „eine H[an]d“ (S. 35) ist damit hinfällig.

¹⁹⁸ Zu dieser Buchschrift vgl. Schneider, Paläographie, S. 55-62.

¹⁹⁹ Vgl. Heribert A. Hilgers, Versuch über deutsche Cisiójani, in: Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Colloquium 1978, hg. von Volker Honemann u.a., Tübingen 1979, S. 127-163; Martin J. Schubert, Der Cisiójanus der Steyrer in Krakau, ZfdPh 116 (1997), S. 32-45.

²⁰⁰ Vgl. Schneider, Paläographie, S. 62.

²⁰¹ Vgl. Schneider, Paläographie, S. 56, 57.

gen nun, daß die Handschrift ca. Anfang des 14. Jahrhunderts in Gebrauch war und von mindestens zwei verschiedenen Personen benutzt wurde.

Eine weitere Gebrauchsspur findet sich auf f. 36v-37r. Jeweils oberhalb des Schriftspiegels hat eine Hand auf f. 36v *Veni amirabilis* (Komm, o wunderbarer) und auf f. 37r *O ostende nobis domine misericordiam tuam* (Herr, laß uns deine Barmherzigkeit erfahren) geschrieben. Dieselbe Hand hat innerhalb des ersten Bildstreifens auf f. 36v über einem der Bäume *corona* notiert, was aber nachträglich getilgt wurde. Das Bild zeigt die zwischen zwei – ohne Anspruch auf naturgetreue Darstellung verbildlichten – Palmbaumkronen aufgehängte Märtyrerin Corona. Durch das Hochschnellen der Baumkronen wurde ihr Leib zerrissen. Man wird die Nachträge, insbesondere aufgrund des konservativen zweistöckigen *a*, vielleicht noch ins ausgehende 13., spätestens aber in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts datieren können. Vielleicht stammen sie von einer der ‚Cisiojanus-Hände‘. In jedem Fall sind sie ein einzigartiger Beleg für einen offenkundig kontemplativen Rezeptionsvorgang, bei dem der Leser, vielleicht angeregt durch die drastische, in Text und Bild verlebendigte Passio der Märtyrerin Corona, dem Impuls gefolgt ist, eine an den Eingang der Pfingstsequenz *Veni sancte spiritus* erinnernde Anrufung Gottes sowie einen göttliches Erbarmen erfliehenden Kyrie-Ruf niederzuschreiben. Hochinteressant ist dabei, daß es sich um einen deutsch lesenden, aber lateinkundigen Rezipienten gehandelt haben muß, der offensichtlich auch das Schreiben gewohnt war. Letzteres verrät die in seiner Niederschrift enthaltene, in lateinischen Handschriften gängige Abkürzung *m̄iam* für *misericordiam*.²⁰²

Die hier einmal dokumentierte, meditative Rezeptionshaltung korrespondiert mit dem – in Text und in Bildern verankerten und ihre kontemplative Aneignung fördernden – Rezeptionsangebot der Handschrift. Auf seine Konstituierung und seine wirkungsästhetischen Implikationen wird noch insbesondere in Kapitel X. und XI. ausführlich einzugehen sein.

²⁰² Diese Abkürzung ist bei Bernhard Bischoff, *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters* (Grundlagen der Germanistik 24), Berlin ²1986, S. 217 verzeichnet.

VII. Ms. Bos. q. 3 zwischen liturgischer Tradition und ihrer außerliturgischen Aneignung

An einer früheren Stelle (Kapitel III.6.) war bereits vom institutionalisierten Sitz im Leben der lateinischen Martyrologien die Rede: zu Beginn des 9. Jahrhunderts ordnete ein Aachener Kapitular im Zuge der Klosterreform an, im Rahmen des allmorgendlichen Kapiteloffiziums, einer Versammlung der Mönche, anhand des aktuellen Tagesabschnitts im Martyrologium der Tagesheiligen zu gedenken und Ausschnitte aus der Ordensregel zu verlesen: *Ut ad capitulum primitus martyrologium legatur [...], deinde regula.*²⁰³ Es dauerte nicht lange, bis man – auf die Erfordernisse der neuen rituellen Praxis reagierend – einen Handschriftentypus geschaffen hat, der für das Kapiteloffizium nach der Prim eine passende Zusammenstellung der benötigten Texte enthielt. Man versammelte beide für den gleichen liturgischen Zusammenhang bestimmten Texte, Martyrologium und Regel (oder regelähnliche Texte wie *Consuetudines*) in einem Codex, einem sogenannten Kapiteloffiziumsbuch.²⁰⁴ Insbesondere aus Klöstern, die die Regel Benedikts befolgten, sind zahlreiche Kapiteloffiziumsbücher überliefert. Viele Handschriften dieses Typus’ enthalten zusätzlich zu Martyrologium und Ordensregel ein (auf sukzessive Vervollständigung angelegtes) Nekrolog, das verstorbene Mitglieder des Konvents verzeichnet.²⁰⁵ Schon die unter Usuard’s Aufsicht geschriebene und korrigierte Martyrologium-Handschrift Paris, BN, Latin 13745 (Saint-Germain-des-Prés, um 860-875) verband man mit einem Exemplar

²⁰³ Vgl. Borst, Kalenderreform, S. 59f. mit Literatur, Zitat S. 60.

²⁰⁴ Vgl. J.-L. Lemaître, *Liber Capituli. Le Livre du chapitre, des origines au XVI^e siècle. L’exemple français*, in: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hg. von Karl Schmid und Joachim Wollasch, München 1984 (Münstersche Mittelalterschriften 48), S. 625-648; Overgaauw, *Martyrologes manuscrits I*, S. 24.

²⁰⁵ Vgl. exemplarisch Berlin, SBK, Ms. Theol. lat. qu. 176 von 1375 aus dem Zisterzienserinnenkloster Wiebrechtshausen (Gerard Achten, *Die theologischen lateinischen Handschriften in Quarto der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin: Teil 1. Ms. theol. lat. qu. 141-266*, Wiesbaden 1979 [Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Kataloge der Handschriftenabteilung. Reihe 1: Handschriften, Bd. 1, Teil 1], S. 114-116); Fulda Aa 101a, 1482/83 geschrieben von Simon Rösch im Benediktinerkloster St. Martin in Wiblingen für das Kloster Weingarten (Regina Hausmann, *Die theologischen Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda bis zum Jahr 1600. Codices Bonifatiani 1-3, Aa 1-145a*, Wiesbaden 1992 [Die Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda. Bd. 1], S. 205f.).

der Benediktsregel und einem Nekrolog.²⁰⁶ – Man gedachte täglich der Heiligen, pflegte aber zugleich die *memoria* der verstorbenen Mitglieder der eigenen Gemeinschaft. Die Verlesung ausgewählter Abschnitte aus der Regel vergegenwärtigte die für das gemeinsame Beten und Arbeiten festgelegte, den Jahres- und Tagesverlauf, aber auch die materielle und geistige Selbstversorgung der Mitglieder strukturierende Ordnung.

Überraschend und einleuchtend zugleich ist, daß man auch im Ms. Bos. q. 3 ein Martyrologium und einen im regelähnlichen Duktus gehaltenen Text, die ‚Unterweisung zur Vollkommenheit‘, als Überlieferungsgemeinschaft vorfindet. Wahrscheinlich war der Handschriftentypus Kapiteloffiziumsbuch den Anlegern bzw. Auftraggebern der Jenaer Handschrift vertraut und diente dem eigenen Symbiose-Konzept als Vorbild. Vielleicht lieferte sogar ein in einem Kapiteloffiziumsbuch enthaltenes Martyrologium eine der Vorlagen für die JM-Redaktion. Ist es nun angebracht, ausgehend von den formalen Parallelen, ja, von dem offensichtlichen Vorbildcharakter lateinischer Kapiteloffiziumsbücher für die Jenaer Handschrift auf einen vergleichbaren Sitz im Leben, konkreter: auf den liturgischen Gebrauch des JM zu schließen?

Einiges spricht dagegen: Die meisten überlieferten Martyrologien sind lateinisch und unebildert, ihr Ausstattungsniveau ist – von gelegentlichen farbigen Initialen abgesehen²⁰⁷ – schlicht und pragmatisch. Das – wie die Jenaer Handschrift zu den wenigen Ausnahmen

²⁰⁶ Vgl. Borst, Kalenderreform, S. 359; Dubois, Martyrologes, S. 49-55.

²⁰⁷ Exemplarisch seien hier die lateinischen, mit Fleuronné-Initialen verzierten Martyrologien aus dem Katharinenkloster in Rosenthal bei Cochem (Stadtbibliothek Trier, Hs 1991/646 8°, 15. Jh.), aus dem St. Agneskloster in Mainz (Wissenschaftliche Stadtbibliothek Mainz, Hs II 11, 14. Jh.) und aus dem Dominikanerkloster in Sittard (Köln, Diözesan- und Dombibliothek, Dom Hs. 1300, 14./15. Jh.) genannt, vgl. Cîteaux 1098-1998. Rheinische Zisterzienser im Spiegel der Buchkunst, Wiesbaden 1998, Kat.-Nr. 65 (Reiner Nolden) und 84 (Annellen Ottermann) und Handschriftencensus Rheinland. Erfassung mittelalterlicher Handschriften im rheinischen Landesteil von Nordrhein-Westfalen mit einem Inventar, hg. von Günter Gattermann, bearbeitet von Heinz Finger, Marianne Riethmüller u.a., 3 Bde. (Schriften der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf 18), Wiesbaden 1993, Bd. 1, S. 768f.

zählende – illustrierte Martyrologium aus Zwiefalten in Stuttgart²⁰⁸ sowie das aus Böhmen stammende Martyrologium Usuardi in Girona²⁰⁹ scheinen keine traditionsbildende Wirkung gehabt zu haben.²¹⁰ Weitaus typischer war die Bebilderung für einen anderen, thesaurierenden hagiographischen Buchtypus – das Legendar. Zu dieser Gattung gehören z. B. das illustrierte lateinische Passionale aus dem Prämonstratenserklster Weißenau,²¹¹ das mit einigen Federzeichnungen und historisierten Initialen versehene Mondseer Passionale²¹² und zahlreiche andere illustrierte Sammlungen von Heiligenviten.²¹³

²⁰⁸ Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. Hist. 2° 415, um 1162, vgl. von Borries-Schulten, *Illuminierte Handschriften / Zwiefalten*, S. 97-111; Zuzana Haefeli-Sonin, Auftraggeber und Entwurfskonzept im Zwiefaltener Martyrolog des 12. Jahrhunderts Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek cod. hist. 2° 415, Bern u. a. 1992.

²⁰⁹ Girona, Museu Diocesà, núm. inv. 273.

²¹⁰ In diesem Zusammenhang vgl. Hamburger, Magdalena Kremer: „It is thus difficult, indeed impossible, to speak of a tradition, let alone a genre, of illustrated martyrologies“. An dieser Stelle bin ich Herrn Hamburger für das großzügige Überlassen seines seinerzeit noch unveröffentlichten Manuskripts zu Dank verpflichtet. Zu den beiden genannten illustrierten Martyrologien s. unten Kapitel XI.2.3.

²¹¹ Cologny, Fondation Martin Bodmer, Cod. Bodmer 127, vgl. *Manuscripts Latins de la Bodmeriana. Catalogue établi par Elisabeth Pellegrin. Fondation Martin Bodmer Cologny-Genève 1982*, S. 265-280; Solange Michon, *Le Grand Passionnaire enluminé de Weissenau et son scriptorium autour de 1200*, Genève 1990, dazu eine Rezension von Helmut Engelhardt, *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 51 (1992), S. 509-513.

²¹² Wien, ÖNB, Cod. 444, s. Hermann Julius Hermann, *Die deutschen romanischen Handschriften (Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich. Band 2: Die illuminierten Handschriften und Inkunabeln der Nationalbibliothek in Wien, 2. Teil, Leipzig 1926, Kat.-Nr. 92, S. 152-159 mit Abb.)*, Carl Pfaff, *Scriptorium und Bibliothek des Klosters Mondsee im hohen Mittelalter (Veröffentlichungen der Kommission für die Geschichte Österreichs 2; Schriften des DDr-Franz-Josef-Mayer-Gunthof-Fonds 5)*, Graz / Wien / Köln 1967, bes. S. 38-47, 50-55, Kat.-Nr. 25, S. 96-97; Friedrich Simader, *Österreich*, in: *Fingernagel, Romanik*, S. 327-377, hier S. 336-338, Abb. 101.

²¹³ Vgl. Ursula Nilgen, *Frankreich*, in: *Fingernagel, Romanik*, S. 109-167, bes. S. 114 (Paris, BnF, Ms. lat. 11751), 116f. (Paris, BNF, Ms. lat. 5301; Poitiers, BM, Ms. 250), 127f. (Dijon, BM, Mss. 641-643; zu dieser Handschrift siehe auch Kat.-Nr. 5, in: *Cîteau*, S. 56-58 mit 2 Abbildungen [Ursula Nilgen]); Wolfgang Augustyn, *Italien*, ebd., S. 9-79, bes. S. 35, S. 72, Anm. 209; Walter Cahn, *Romanesque manuscripts: The Twelfth Century (A Survey of Manuscripts illuminated in France)*, London 1996, Volume 1: *Text & Illustrations*, Volume 2: *Catalogue*, Kat.-Nr. 145; Wolfenbüttel HAB Cod. Guelf. 475 Helmst., vgl. Otto von Heinemann, *Die Handschriften der Herzoglichen*

Die wenigen volkssprachlichen, im Übrigen ungebildeten Martyrologien sind wesentlich jünger als die Jenaer Handschrift: die überlieferten Zeugen entstanden im 15. Jahrhundert und später.²¹⁴ Sie fallen daher in eine Zeit, in der die Lateinkenntnisse unter Regularkanonikern und selbst im monastischen Milieu, insbesondere bei Frauen,²¹⁵ nicht mehr überall

Bibliothek zu Wolfenbüttel, Erste Abtheilung: Die Helmstedter Handschriften I, Wolfenbüttel 1884 (Nachdruck unter dem Titel: Die Helmstedter Handschriften Bd. 1: Codex Guelferbytanus 1 Helmstadiensis bis 500 Helmstadiensis [Kataloge der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel 1], Frankfurt a.M. 1963); Abb. 2, 3 und 21 bei Helmar Härtel, Lamspringe. Ein mittelalterliches Skriptorium in einem Benediktinerinnenkloster, in: Kloster und Bildung im Mittelalter, hg. von Nathalie Kruppa und Jürgen Wilke (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 218. Studien zur Germania sacra 28), Göttingen 2006, S. 115-153; Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters. Begonnen von Hella Frühmorgen-Voss, fortgeführt von Norbert H. Ott zusammen mit Ulrike Bodemann und Gisela Fischer-Heetfeld, Bd. 6: Heiligenleben, München 2005. Seit dem Frühmittelalter waren auch illustrierte (einzelne) Heiligenviten verbreitet, s. Francis Wormald, Some Illustrated Manuscripts of the Lives of the Saints, in: Bulletin of the John Rylands Library 35 (1952), S. 248-268; Barbara Abou-El-Haj, The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations, Cambridge 1997; Cynthia Hahn, Portrayed on the Heart. Narrative Effect in Pictorial Lives of Saints from the Tenth through the Thirteenth Century, Berkeley u.a. 2001.

²¹⁴ Es seien exemplarisch einige deutsche Martyrologien mit nachweisbarer Provenienz genannt: Gera, Stadtarchiv, HB 7623 (ehemals Gymnasial- und Landesbibliothek, Cod. W 4), 1. Teil (Nonnenregel): 15. Jh., 2. Teil (Martyrologium): 1518 von Kristina Kamrerin im Nürnberger Katharinenkloster geschrieben; Basel, UB, A IV 44, 14. Jh., aus dem Dominikanerkloster in Basel (Gustav Binz, Die deutschen Handschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel, Bd. 1: Die Handschriften der Abteilung A, Basel 1907, S. 24f.); ein von den Franziskanern in Weißenburg kompiliertes deutsches Martyrologium, das 1484 von J. Prüss in Straßburg gedruckt und später auch an anderen Orten aus Drucken abgeschrieben wurde, vgl. Cgm 1110 von 1506 (Abschrift eines Druckes Hain 10874), vielleicht aus dem Augustinerkloster St. Moritz in Augsburg (Schneider, Deutsche Handschriften BSB München 5/6, S. 79-81) und Göttingen Theol. 197 von 1509 aus dem Klarissenkloster in Mindelheim ([Ohne Autor] Die Handschriften in Göttingen. Bd. 2. Universitätsbibliothek. Geschichte, Karten, Naturwissenschaften, Theologie, Handschriften aus Lüneburg. Berlin 1893 [Verzeichniss der Handschriften im Preussischen Staate, 1, Hannover, 2] S. 420), beide von Johannes Kräler von Kempten geschrieben.

²¹⁵ Vgl. Eva Schlotheuber, Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs‘ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig, 1484-1507 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 24), Tübingen 2004; dies. Sprachkompetenz und Lateinvermittlung. Die intellektuelle Ausbildung der Nonnen im Mittelalter, in: Kloster und Bildung im Mittelalter, hg. von Nathalie Kruppa und Jürgen Wilke (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 218, Studien zur Germania Sacra 28), Göttingen

Selbstverständlichkeit waren. Unter diesen Bedingungen hielt die Volkssprache zunehmend Einzug auch in den Bereich der Liturgie. Das JM dagegen, entstanden in einer Zeit, in der Latein noch die geläufige Liturgiesprache war,²¹⁶ läßt sich mehr als ein Buch zur privaten Andacht, denn für den liturgischen Gebrauch denken.

Im Hinblick auf ihren Sitz im Leben stechen unter den spätmittelalterlichen deutschen Martyrologien zwei Typen hervor: einer, der in der Liturgie angesiedelt und ein zweiter, der von der Liturgie losgelöst ist. Hilfreich für diese – freilich sehr schematische – Zuordnung erweisen sich die Mitüberlieferung sowie einige äußerliche und inhaltliche Merkmale der Handschriften und ihrer Texte. Berücksichtigt man die Mitüberlieferung, so zeichnet sich in einigen Fällen ein von der lateinischen, der Liturgie verbundenen Tradition abweichender Gebrauchszusammenhang für Martyrologien ab. In den Kontext von Exempla, Predigten, Gebeten, Dicta und Exzerpten aus geistlichen Traktaten (München, BSB, Cgm 837²¹⁷), Heiligenlegenden und Predigten (Straßburg, Stadtbibliothek, Cod. A 100, verbrannt²¹⁸), Psalmen und Evangelien (Basel, UB, A IV 44²¹⁹) eingebettet, scheinen die überlieferten Martyrologien, ähnlich ihrer Umgebung, als erbauliche Texte zur privaten Andacht oder Tischlektüre, vielleicht als Handreichung für einen für die geistliche Bildung eines Konvents zuständigen Seelsorger zu fungieren. Ein ähnlicher Gebrauchszusammenhang ließe sich auch für spätmittelalterliche hagiographische Kompendien wie ‚Der Heiligen Leben, Redaktion‘ denken, die Werner Williams-Krapp dem Typus Martyrologium-Legendar zuordnet.²²⁰

2006, S. 61-87; Marie-Luise Ehrenschwendtner, Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert (Contubernium 60), Stuttgart 2004.

²¹⁶ Vgl. Art. ‚Latein‘ in: ³LThK 2006, Bd. 6, Sp. 660f. (Udo Kindermann).

²¹⁷ Ende 15.-1. Viertel 16. Jahrhunderts, wohl aus dem Augustinerkloster Rebdorf, vgl. Schneider, Deutsche Handschriften BSB München 5/5, S. 554-563.

²¹⁸ Die Beschreibung ist online im Marburger Repertorium verfügbar: <http://www.mr1314.de/2471>.

²¹⁹ Ende 14. Jahrhunderts, wohl aus dem Basler Dominikanerkloster, vgl. Gustav Binz, Die Handschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel, Abt. 1, Bd. 1: Die deutschen Handschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel. Abt. A, Basel 1907, S. 24f.

²²⁰ Williams-Krapp, Legendare, S. 22f., 181f., 315ff.

Einige andere deutsche Martyrologien wurden anscheinend noch – wie ihre älteren lateinischen Pendanten – als Vorlesehandschriften im Kapiteloffizium benutzt. Solche Handschriften tragen denn auch entsprechende äußerliche und inhaltliche Merkmale, die ihren Gebrauch in der Liturgie vermuten lassen. So überliefert eine im Katharinenkloster in Nürnberg niedergeschriebene, heute im Stadtarchiv Gera aufbewahrte Handschrift (HB 7623), neben einem deutschen Martyrologium (f. 45r-218v) Ordenskonstitutionen für Dominikanerinnen (f. 1r-37v).²²¹ Die beiden Texte wurden sekundär zu einem Codex gebunden. Das deutsche Martyrologium hat Schwester Kristina Kamrerin für das Dominikanerinnenkloster Engelthal 1518 niedergeschrieben,²²² die lateinische Regel ist noch ins 15. Jahrhundert zu datieren.²²³ Der Text des Martyrologiums wird auf f. 45r folgendermaßen eingeleitet: *Hye hebt sich an das martirologium durch das ganz jor als man das lyst in dem kalendas noch unserm Orden*. Die Befolgung des im Orden verbindlichen Kalenders deutet als erstes auf den liturgischen Gebrauch hin. Zweitens sind mehrere Feste mit einem Hinweis auf ihren Festgrad versehen (z.B. *duplex* für das Fest der Beschneidung Christi am 1. Januar, f. 45r; *totum duplex* für das Fest der Epiphanie am 6. Januar, f. 48r, des Johannes des Täufers, f. 54r, der Brigida von Kildare, f. 64v u.a.m.). Darüber hinaus beinhaltet das Martyro-

²²¹ Beide Texte erwähnt schon Rudolf Rau, Katalog der Fürstlichen Gymnasial- und Landesbibliothek. Zur Feier des dreihundertjährigen Bestehens des Gymnasium Rutheneum, Gera-Untermhaus 1908, S. 299 (Nr. 3 und 4). Rau dachte noch irrtümlich an ein Franziskanerinnenkloster in Nürnberg als Provenienz bzw. Bibliotheksheimat des Martyrologiums. Es existiert darüber hinaus eine 10 Blätter umfassende Archivbeschreibung von Paul Sparmberg von 1913. Die wenigen Eckdaten zur bislang unerforschten Handschrift sind im Handschriftencensus online verfügbar.

²²² Das Kolophon auf f. 218v: *Disz puch ist auszgeschriben worden an dem Obent der heiligen xij potten Symon vnd Judas jm 15^o18 der Erwardigen frawen Birgitha hallerin priorin in Engeltal vnd jrem lobliche Confent allen jren wirdigen frawen vnd swestern zu trost pit got fur mich vnd darfur ichs beger Swester Kristina kamrerin zu Sant Katerina in Nurninberg prediger Orden etc.* Das Dominikanerinnenkloster Engelthal bei Nürnberg wurde 1513 vom Nürnberger Katharinenkloster aus reformiert. Allgemein zur Literaturproduktion im Zusammenhang der Reform s. Werner Williams-Krapp, *Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert*, IASL 20 (1995), S. 1-15. Für eine freundliche Auskunft zur Handschrift habe ich Frau Dr. Antje Willing herzlich zu danken.

²²³ Johanna Thali, *Beten – Schreiben – Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal* (Bibliotheca Germanica 42), Tübingen und Basel 2003 fokussiert das literarische Leben in Engelthal vor der Reform, in ihrer Studie ist die Geraer Handschrift daher nicht berücksichtigt.

logium Oktav-Vermerke und Vigil-Vorschriften zu ausgewählten Heiligen- und anderen besonders wichtigen Festen. Am *dies natalis* des Ordensgründers Dominikus ist von „unserem Vater, dem heiligen Dominikus“ die Rede.²²⁴

Der für das Geraer Martyrologium charakteristischen Merkmale²²⁵ entbehrt die Jenaer Handschrift gänzlich. Zwar wurden noch im Januar – wie es vielleicht noch die Vorlage des JM vorgab – einige Oktav-Feste verzeichnet (2.1.: Stephanus, 3.1.: Johannes Evangelist, 4.1.: Innozenz, 28.1.: Agnes), ab dem Monat Februar hat man dieses Muster jedoch nicht weitergeführt. Da die vier Ausnahmen ausgerechnet zu Beginn der Handschrift auftreten und die Verehrung von Stephanus, Johannes Evangelist, Innozenz und Agnes nicht auf eine bestimmte Region beschränkt war,²²⁶ wird man hier keine Manifestierung besonderer Kultverhältnisse sehen können. Vielmehr läßt sich hier eine grundsätzliche Offenheit des apriorischen Konzeptes erkennen, da es mitten im Arbeitsprozeß noch möglich war, auf das Irrelevante zu verzichten. Ähnlich ließe sich auch ein singuläres kalendarisches Relikt zu Beginn der Handschrift erklären: vor dem Elogium zum 1. Januar heißt es noch auf f. 1r: *Januarius habet dies triginta und lunae xxx*. Solche Angaben rühren von der kalendarischen Tradition her und sind in vielen lateinischen wie in den deutschen Martyrologien vor Beginn eines jeden Monats gang und gäbe²²⁷, der JM-Redaktor hat sie jedoch ab

²²⁴ Ähnlich im Martyrologium des Cgm 837, der wahrscheinlich im Augustinerkloster Rebdorf entstanden ist: am 28. August wird *unser lieber vater Augustinus* erwähnt, vgl. Schneider, Deutsche Handschriften BSB München 5/5, S. 555.

²²⁵ Inhaltlich und formal ähnlich ist auch eine ganze Reihe lateinischer Kapiteloffiziumsbücher angelegt, vgl. exemplarisch Nürnberg Stadtbibliothek Cod. Cent. III, 48, geschrieben vor 1374 im böhmischen Leitmeritz von dem Dominikanerfrater Konrad für die Schwestern in Dux (Ingeborg Neske, Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften, Teil 2: Bibelhandschriften und Liturgica einschließlich der griechischen Texte, Wiesbaden 1987 [Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg, Band 2: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften], S. 20-22); Fulda LB Cod. Aa 101, Ende 13.-3. Viertel 15. Jahrhunderts aus dem Besitz des Dominikanerinnenklosters Himmelskron in Worms-Hochheim (Regina Hausmann, Die theologischen Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda bis zum Jahr 1600. Codices Bonifatiani 1-3, Aa 1-145a, Wiesbaden 1992 [Die Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda, Band 1], S. 201-205).

²²⁶ Grotefend, Zeitrechnung II/2, S. 172, 120, 119, 57.

²²⁷ So heißt es z.B. im Geraer Martyrologium auf f. 45r: *Das erst Menet Jener hot Einvnndreysig tag*. Vgl. außerdem Borst, Die Kalenderreform, bes. S. 254ff. mit der Edition des Lorscher Proto-

Monat Februar konsequent weggelassen. Unter die progressiven modifizierenden Eingriffe läßt sich auch eine formale Änderung in der Anlage der Handschrift einreihen: das engere, pergamentsparende Linierungssystem ab f. 16r (29 statt ursprünglich 23 Zeilen).²²⁸

Obwohl das JM, indem es ein Martyrologium und eine regelähnliche Unterweisung überliefert, formal das Kapiteloffiziumsbuch, einen liturgischen Handschriftentypus, nachbildet, sprechen andere Indizien für seinen außerliturgischen Sitz im Leben. Vielleicht versteht man dieses Bezogensein auf beide Traditionen besser, wenn man an die insbesondere im Spätmittelalter verbreiteten, oft illustrierten Stundenbücher²²⁹ für fromme Laien denkt. Ihren Besitzern ging es nicht nur darum, erbauliche Lektüre zur Hand zu haben, sondern auch eine monastische rituelle Praxis, das Stundengebet, im privaten Rahmen zu imitieren. – Das JM bliebe damit in der mitteldeutschen Landschaft des ausgehenden 13. Jahrhunderts dennoch eine atypische Erscheinung.

typs und ders., *Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jahrhundert* (Monumenta Germaniae Historica. Libri memoriales 2), 3 Bde., Hannover 2001.

²²⁸ Vgl. Kapitel VI.1. Manuwald, *Medialer Dialog*, S. 496 bemerkt dazu: „Der Schriftspiegel blieb aber gleich, offenbar hatte man sich mit dem Platz verkalkuliert, wollte aber trotzdem eine einheitliche Ästhetik der Seiten erreichen“.

²²⁹ Vgl. Cornelia Logemann, Kat.-Nr. 29: *Stundenbuch*, in: *Divina officia*, S. 176-180; Helmar Härtel, Kat.-Nr. 30: *Stundenbuch*, ebenda, S. 181f.; Eberhard König / Gabriele Bartz, *Das Stundenbuch. Perlen der Buchkunst. Die Gattung in Handschriften der Vaticana*, Stuttgart / Zürich 1998.

VIII. Der Text und seine Genese. Ein Rekonstruktionsversuch

VIII.1. Das JM als Repräsentant einer genuin deutschen Martyrologium-Redaktion?

Schon Friedrich Wilhelm sah im JM „selbstverständlich [eine] Uebersetzung einer lateinischen Vorlage“, die „ein kompilierter Text aus den Martyrologien Ados, Usuards und Notkers“ war.²³⁰ Allerdings läßt bereits eine stichprobenartige vergleichende Sichtung des Materials erkennen, daß eine signifikante Anzahl an JM-Einträgen in den lateinischen Martyrologien entweder gar nicht vorhanden ist²³¹ oder ihre lateinischen Pendanten an Umfang zum Teil wesentlich übertrifft,²³² – das heißt, über ein insgesamt beachtliches Sondergut verfügt. – Bei allen Kürzungen also repräsentiert das JM gegenüber seinen lateinischen Gattungsvorbildern dennoch eine erweiterte Redaktion.

Wilhelm sprach seinerzeit noch die Hoffnung aus, daß die von ihm vermutete lateinische Vorlage des JM „in einer Bibliothek Mittel- oder Norddeutschlands“ aufzufinden sein könnte.²³³ Abgesehen davon, daß diese Vorlage auch jetzt noch nicht gefunden worden ist und selbst eine systematische Suche nicht zwingend zum Erfolg führen würde, wäre meines Erachtens zumindest zu erwägen, ob das JM vielleicht eine genuin deutsche Redaktion überliefert, die aus mehreren lateinischen Quellen kompiliert wurde und nicht lediglich eine Übersetzung einer bislang unbekanntem lateinischen Martyrologium-Redaktion ist. Diese Annahme scheint mir insofern berechtigt, als sich die meisten erhaltenen lateinischen Martyrologien ziemlich eindeutig einer bestimmten Redaktion zuordnen lassen. Die Varianz beschränkt sich bei ihnen meist auf kalendarische, nicht inhaltliche Besonderheiten. Für den Gebrauch in der lateinischen Liturgie waren demnach die geläufigen, relativ

²³⁰ Wilhelm, Nachwort, S. 104f.

²³¹ Exemplarisch seien hier drei genannt: 8. August: *Und sanctorum Ursacij, Nazarij, Iuliani und Agape, die was magit*; 7. September: *Und sancte Madelberte, die was ein magit*; 25. September: *Und Lupi und Quadrati episcoporum* (Quadratus fehlt bei Ado, Beda, Usuard und Hrabanus).

²³² Z.B. Eustachius (2. November); Kunibert von Köln (12. November); Gertrud von Nivelles (17. März) u.a.m.

²³³ Wilhelm, Nachwort, S. 104.

festen Corpora (in erster Linie Beda, Ado und insbesondere Usuard²³⁴) ausreichend. Die Anreicherungen im JM scheinen dagegen auf die besondere intendierte Gebrauchssituation einer kleinformatischen, deutschsprachigen, durchgehend bebilderten Martyrologium-Handschrift zu rekurrieren, deren Sitz im Leben außerhalb der Liturgie zu suchen ist.²³⁵ Im Folgenden fokussiere ich eine Reihe von Indizien, die samt und sonders das Verhältnis der durch das JM repräsentierten deutschen Martyrologium-Redaktion zu ihren hypothetischen Quellen betreffen. Sie sollen gesichtet und ausgewertet werden. Davon erhoffe ich mir eine Annäherung an die Genese der deutschen Redaktion, insbesondere an den Schnittstellen Deutsch / Latein, Abbreviation / Amplifikation gegenüber dem Quellenmaterial und an die Frage einer Abschrift des JM-Textes aus einer Vorlage. Alle drei Aspekte sind zuweilen eng miteinander verwoben, so daß auch in der Auswertung keine strikte Trennung der Bereiche angestrebt werden kann und soll.

²³⁴ Je nach Orden scheint es Präferenzen gegeben zu haben. So überliefern die Handschriften (v.a. Kapiteloffiziumsbücher) aus benediktinisch verfaßten Klöstern in der Regel das Martyrologium Usuardi. Dominikaner benutzten eine speziell an die Bedürfnisse des Predigerordens kalendarisch und komputistisch angepaßte Usuard-Redaktion, versehen mit Benutzungsanweisungen des dominikanischen Prototyps, z. B. Cod. Vat. Pal. lat. 835 (Stevenson, Enrico / De Rossi, Giovanni Battista, *Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae*, Rom, 1886, S. 294 und Hugo Ehrensberger, *Libri liturgici Bibliothecae Apostolicae Vaticanae manu scripti*, Freiburg u.a. 1897, Nr. 34); Cod. Vat. lat. 5418 und Vat. lat. 7658 (Ehrensberger, *Libri liturgici*, Nr. 33, 35); Hessische Landesbibliothek Fulda, Cod. Aa 101 (*Die Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda*, hg. von Hartmut Broszinski, Band 1, Wiesbaden 1992, S. 201-204); Gera, Stadtarchiv, HB 7623 (Antje Willing, *Dokumentierende Rekonstruktion der Bibliothek des Nürnberger Katharinenklosters*, ID 5232, in Vorbereitung). Zu ordensspezifischen Redaktionen vgl. Overgaauw, *Martyrologues manuscrits I*, S. 125-421.

²³⁵ Schon Ado scheint aufgrund seiner „Geschwätzigkeit“ (Borst, *Kalenderreform*, S. 358) im Hinblick auf seine liturgische Gebrauchsfähigkeit deutlich hinter Usuard zu treten. Usuard gelang dagegen „eine literarische Darstellung, die den Vorleser wenig Zeit kostete und sich seinen Hörern trotzdem nachhaltig einprägte“ (ebenda, S. 359). Deshalb erfreute sich Usuards Martyrologium einer besonderen Beliebtheit in den geistlichen Gemeinschaften, in denen eine Balance zwischen Andachtspraxis und Zeitökonomie angestrebt wurde. Diese Sorte Pragmatismus war dem intendierten Publikum des JM wohl fremd: es hatte Zeit. Zum außerliturgischen Gebrauch des JM vgl. Kapitel VII.

VIII.2. Das JM als Abschrift einer deutschen Vorlage

Im Vergleich zu lateinischen Martyrologien ist immer wieder eine enzyklopädisch-thesaurierende Tendenz des JM augenfällig. Mitunter ist mehr als eine Elogium-Version zu einem Heiligen überliefert – die Kompilatoren werden demnach aus mehr als einer Quelle geschöpft und im Sinne einer enzyklopädischen Vollständigkeit keine Dopplung gescheut haben. Gleich zwei Einträge zum heiligen Silvester am 31. Dezember (f. 108v-109v) geben ein Beispiel für dieses Muster ab: einer ausführlichen Silvester-Legende folgt hier ein kalendarischer Eintrag. Ein kalendarisches und ein narratives Martyrologium könnten dabei Pate gestanden haben, womöglich kam für die Kompilatoren aufgrund der geglaubten Autorität einer *veritas latina* keine Kürzung in Betracht.²³⁶ Für die umfangreiche Silvester-Legende²³⁷ könnte aber auch eine (abgekürzte) Silvester-Vita als Vorlage herangezogen worden sein. Die Initien lauten jeweils: *Zû Rome sancti Silvestri. Der was pabist und was von kinde kyrstin und an gûtin werkin* (narrativer Eintrag) und *Sente Silvester, der was pabist* (kalendarischer Eintrag).²³⁸ Das eingedeutschte *sente* des kalendarischen Eintrags sowie (im Gegensatz zum Anfang des narrativen Elogiums) das Fehlen einer Ortsangabe unterstützt dabei die Annahme, daß ein Kalendarium als Quelle gedient hat.²³⁹ Die Kalendernotiz könnte dabei *S. Silvester papa* gelautet haben. Man konnte sie mit kleinen Ergänzungen auf Deutsch paraphrasiert haben.

Vor allem aufgrund der systematischen Bebilderung des JM und des damit einhergehenden ästhetischen Anspruchs wird man ausschließen können, daß die Handschrift die erste deut-

²³⁶ Weit weniger vorsichtig sind z.B. Ado und Usuard verfahren: bei gelegentlichen kalendarischen Umstellungen hat man auf die ‚alten‘ zugunsten der ‚neuen‘ Einträge verzichtet. Insbesondere Ado scheint keine philologischen, historiographischen und kalendarischen Skrupel gekannt zu haben, vgl. Borst, Kalenderreform, S. 358: „Er arbeitete rasch und flüchtig, verwechselte Tage und Namen, fügte verdächtig genaue und ausführliche Details ein, von denen bisher niemand gewußt hatte, und erntete dafür sogleich Kritik“.

²³⁷ Mit knapp zwei Seiten Umfang (f. 108v-109v) gehört sie zu den umfangreichsten im JM.

²³⁸ Zur Varianz *sanctus* / *sente* siehe unter IV.

²³⁹ Vgl. Borst, Kalenderreform, S. 53: „Für Ortsnamen war in einem tabellarischen Kalender weniger Platz als im Textfluß selbst eines kurzen Martyrologs“.

sche Niederschrift einer neuen Martyrologium-Redaktion konserviert. Der Entstehung des JM müßten mindestens zwei Arbeitsschritte vorangegangen sein: 1) die Beschaffung der Quellen für die geplante Kompilation; 2) die Auswahl des benötigten Materials und seine Übersetzung ins Deutsche, inklusive redaktioneller Bearbeitung. Frühestens in diesem Stadium konnte die handschriftliche Vorstufe des JM als seine Vorlage fungieren. Noch wahrscheinlicher ist aber, daß das JM die Abschrift einer mehr oder weniger homogenen Reinschrift *JM ist, die ihrerseits (frühestens) anhand der Arbeitsversion des Mitteldeutschen Martyrologiums hergestellt wurde.

Diese Annahme kann durch mehrere Indizien im JM-Text gestützt werden. Sie sprechen dafür, daß Ms. Bos. q. 3 die Abschrift einer deutschen Vorlage und keine *ad hoc*-Übersetzung eines lateinischen Textes ist. Es sind

1) irrtümlich doppelt abgeschriebene Textsegmente:

Der wart der wart na manigin pinen [...] enthoubit mit andern sechcigin (22. Januar, f. 8v).²⁴⁰

Und do gebot der richter, daz man iren munt, da sie gote miete bekantin, mit steinin und mit steinin und mit hemerin scholde zûslan und an den kerker werfin (29. Januar, f. 10v).

Do daz Venustianus gesach, do liez he im die hende und die hende absnidin (30. Dezember, f. 108r).

Also wurdin also wurdin beide, vater und mûter, bekart (2. Juni, f. 41v).

Die wurdin die wurdin an ein unreine stat geworfin (25. August, f. 67v).

Und mit peche und mit smaltze und mit peche begozzin (26. September, f. 75v).

Also wart he do mit in enthoubit. Also wart he do mit in enthoubet (26. September, f. 75v).

2) antizipierte und irrtümlich vorgezogene Vokabeln, die zu Dopplungen geführt haben:

²⁴⁰ Hier und weiter Hervorhebungen von I. M.

Und giengin also quamin an daz schif und quamin bin drin mandin zû India, dar man bin drin iar in kûme mochte kûmin (21. Dezember, f. 104r). Das erste, offenbar vorgezogene *quamin* ist wohl ein Versehen.

3) irrtümlich ausgelassene Vokabeln:

Und zû [Africa] Anisi und Ambrosij episcopi (31. März, f. 26v). Die Ortsbezeichnung wurde bei der Abschrift wohl versehentlich ausgelassen.

4) Zeilenverlust infolge einer versehentlichen Zeilenauslassung beim Abschreiben:

Und sancte Affre, die hatte einin man / din wis gewesin und wart bekart von sancto Narcisso dem bischove (5. August, f. 61r).

5) Verschreibungen aufgrund der ähnlichen Graphie:

Et sanctorum Cloti, Juliani, Vincencie und siebin [f. 10v] *und zwencig mit in* (27. Januar, f. 10r-10v). Bei Julianus und Vincentia handelt es sich um zwei Namen aus einer Gruppe afrikanischer Märtyrer, deren Gedenktag zuerst im Martyrologium Hieronymianum verzeichnet²⁴¹ und bei Beda, Notker und Hrabanus tradiert wird.²⁴² Ein heiliger Clotus ist allerdings außer im JM nirgendwo bezeugt, folglich wird ‚Clotus‘ eine Verschreibung des kleingeschriebenen Namens ‚Datus‘ bzw. wie bei Beda ‚Dotus‘ gewesen sein. Der Bauch und der Schaft des Minuskel-*d* wurden als eng zusammengeschriebene Einzelbuchstaben *cl* verstanden.

Zararie (14. März, 22r), wohl aus *Zacarie* verschrieben.

Also liez he die tier totin und alle, die darab geloubit [=geloubic] warin wordin. (28. Juli, f. 58v). *c* wurde zu *t* verschrieben.

²⁴¹ Vgl. Art. ‚Dativo, Qiuliano, Vincenzo e XXVII compagni‘ in: *Biblioteca sanctorum*, Sp. 488; ‚Datus, Réatre et comp. et Datif, Julien, Vincent‘, in: *Dix mille saints*, S. 140.

²⁴² Notker, Sp. 1040: *In Africa nativitas S. Juliani, Vincentiae et aliorum triginta duorum*; Beda (in Mignes Abdruck), Sp. 826: *Et sanctorum Doti, Juliani, Vincentii et aliorum xxvii*; Hrabanus, S. 17: *In Affrica natale Dati, Iuliani, Vincentiae et aliorum xxxii*. Bei Usuard und Ado findet sich keine Notiz dazu.

Der liez von der rittirschaft und hielt einsiedil lebin in eime zorne [=torne/torme] (16. August, f. 64r).

Also wart he doch [=dort] von den kyrstinin vundin und begrabin (21. Oktober, f. 83r).

6) auf Rasur korrigierte Verschreibungen aufgrund der ähnlichen Graphie:

Do saz [auf Rasur korrigiert aus sach] Crescentius undir dem boume und von betrubicheit entslief he (25. November, f. 95r).

7) vorgezogene und auf Rasur korrigierte oder getilgte Buchstaben oder Wörter:

Und do gebot der richter daz man / iren munt da sie gote miete bekantin [und] mit steinin und mit / steinin [sic!] und mit hemerin scholde zúslan (29. Januar, f. 10v). Das erste und wurde nachträglich getilgt.

siebin slefere aus slebin slefere auf Rasur repariert (27. Juni, f. 48r).

Und was [hier ausradiertes e, vorgezogen von eime] in eime vil cleinin schüre, daz he von rise und von zwigin hatte gemachit (21. Oktober, f. 83r).

[ausradiertes d: vorgezogen von drin] Na drin tagin, do diz der keysir Alexander vornam, do liez he in durch daz wazzir werfin (21. Oktober, f. 83r).

VIII.3. Deutsch und Latein im JM

Den (im Abendland) lateinischen Ursprung der Gattung Martyrologium konserviert an manchen Stellen auch das deutschsprachige JM. Die kalendarische Zählung folgt ohne Ausnahmen dem römischen Kalender. Zu Beginn jedes Monats erscheinen rot-blaue Fleuronné-Initialen KL (für lateinisch *kalendae*, der erste Tag im Monat). Jedes Tageselogium wird mit einer lateinischen Datumsangabe eingeleitet. Lateinisch sind auch

die ersten zwei Sätze, die auf f. 1r das JM eröffnen: *Januarius habet dies triginta und lunae xxx.*²⁴³ *Circumcisio domini nostri Ihesu Cristi.*

Der Kompilator des Mitteldeutschen Martyrologiums wird seine lateinischen Quellen vermutlich selbst übersetzt haben. Ihm scheinen keine verbindlichen Richtlinien zur Übersetzung kalendarischer Einträge vorgelegen zu haben. Das trifft auch auf die Initien der narrativen Einträge zu. Beide findet man im JM sowohl ausschließlich auf Latein²⁴⁴ als auch teilweise²⁴⁵ oder (seltener) ganz²⁴⁶ ins Deutsche übersetzt vor; alle drei Typen treten auf engstem Raum neben- und nacheinander auf: innerhalb eines Tageseintrags. Diese scheinbar willkürliche Unregelmäßigkeit ist vielleicht auf den langwierigen, mit Sicherheit mindestens mehrere Monate beanspruchenden Arbeitsprozess zurückzuführen, in dessen Rahmen der Übersetzer sozusagen je nach Tagesform zu unterschiedlichen Übersetzungsstrategien griff. Vielleicht legt sie aber auch Zeugnis von einer sukzessiven Vervollständigung des Heiligenbestandes ab: die ältere ‚Schicht‘ setzt sich aus überwiegend lateinischen Elogien zusammen, die mit großer Wahrscheinlichkeit lateinischen Martyrologien entstammen; die jüngeren ‚Schichten‘ sind durch die teilweise oder ganz verdeutschten Einträge repräsentiert und deuten auf ein gezieltes Kompilationsverfahren hin, bei dem aus mehreren Quellen (darunter vielleicht aus um Lokalheilige ergänzten Kalendarien und Martyrologien) das bis dahin noch Fehlende nachgetragen wurde.²⁴⁷ Diese Annahme wird noch zu überprüfen sein.

Die Mischung aus Latein und Deutsch spricht dafür, daß es den Konzepturen nicht auf eine verbindlich homogene Sprachform ankam, was wiederum an den Gebrauch der Handschrift außerhalb des liturgischen Ritus denken läßt. Daß der Kompilator es sich ‚leisten‘

²⁴³ Schon die ältesten Martyrologien überliefern solche Monatsüberschriften, vgl. Borst, Kalenderreform, S. 222.

²⁴⁴ So z.B. 12. Februar, f. 15r: *In Alexandria sanctorum Modesti et Ammonij infancium.*

²⁴⁵ Etwa 25. September, f. 75r: *Und Lupi und Quadrati episcoporum.* Das lateinische *et* wird aber nicht systematisch übersetzt, vgl. 12. Februar, f. 15r: *Et sancti Simplicij episcopi et confessoris.*

²⁴⁶ 17. Juni, f. 46r: *Und Aviti, der was priestir und münich.*

²⁴⁷ Auf den Heiligenbestand gehe ich in Kapitel IX. ein.

konnte, mehrere Einträge unübersetzt zu belassen, wirft Licht auf den Bildungsgrad der intendierten Rezipienten: es kann sich um *illitterati* gehandelt haben, die jedoch, zum Beispiel aus der Liturgie, mehrere standardisierte lateinische Formeln kannten und imstande waren, sie auch in abgewandelter Form zu verstehen oder ihre Bedeutung zumindest zu erschließen. Die Heiligkeitsprädikate *sanctus*, *sancta* wurden – wohl aufgrund der Geläufigkeit dieser Bezeichnungen und ihrer Bedeutung – grundsätzlich nicht übersetzt. Ähnlich verhält es sich mit dem seltener auftretenden Prädikat *beatus*. *Confessor* wird gelegentlich, aber nicht systematisch mit *bichter* wiedergegeben.

Bemerkenswert ist die Varianz im Gebrauch von *sanctus* / *sancti* und ihrer eingedeutschten Variante *sente*: in den kalendarischen Einträgen bzw. den Initien der narrativen Einträge erscheint in der Regel systematisch das lateinische *sancti* / *sanctorum*, was mitunter im gleichen Satz oder an einer anderen Stelle im narrativen Eintrag von *sente* abgelöst wird.²⁴⁸ Eine Ausnahme bilden einige Sondergut-Einträge des JM: dort wird, selbst im Rahmen eines kalendarischen Eintrags, *sente* gebraucht.²⁴⁹ Vermutlich werden solche Elogien die jüngste ‚Schicht‘ des Corpus bilden, man wird sie offensichtlich erst für die deutsche Redaktion und nicht für eine hypothetische lateinische Vorstufe konzipiert haben. *Heilig* erscheint überwiegend nicht in den Initien und im Zusammenhang mit Heiligennamen, sondern in der Narration bei der Charakterisierung der heiligen Stätten,²⁵⁰ Symbolen und Attributen des christlichen Glaubens,²⁵¹ der Heiligen Schrift und liturgischer Bücher,²⁵² Reli-

²⁴⁸ Vgl. 4. Januar, f. 2r: *Sancti Tyti apostoli, der was sente Paulus iunger und wart von im zû bischove gewiet*; 25. Januar, f. 9r: *Apud Damascum Conversio sancti Apostoli [Pauli], also he bekart wart. He was der eine, die sente Stephane steintin*; 9. Oktober, f. 79r: *Dar na wart sente Dyonisius gedenet nackit uf ein iserin bette und da vûr undir*.

²⁴⁹ Vgl. 15. Januar, f. 5v: *Und ouch sente Berwaris des bischoves*; 17. Januar, f. 6r: *Iz ist ouch sente Marcellus tag, eines bischoves*.

²⁵⁰ Vgl.: *zû der heiligin stat zû Iherusalem* (18. März, f. 23r); *He pflag des nachtis der heiligin stat zû wisende und sin volk zû maninde zû tûgindin* (23. Oktober, f. 83v).

²⁵¹ *Also gebot he iz den viendin und die quamin dicke und wurdin io von ir vor wundin mit deme zeichine des heiligin crucis* (26. September, f. 75r); *Da sang he messe und Jesus Christus erschein im und troste in und gab ime sinin heiligin licham selbe* (9. Oktober, f. 79r); *und nimmir an den heiligin tagin noch an sûche az he wenne biz daz die sunne undergieng* (21. Oktober, f. 83r).

²⁵² *He was stetlich an der heiligin schrift und an gebete und an salmin* (21. Oktober, f. 82v).

quien,²⁵³ bei den Erwähnungen des Heiligen Geistes, der Engel und der Heiligen Dreifaltigkeit,²⁵⁴ Charakterisierung heiligmäßig lebender Personen²⁵⁵ und in Sammelelogien zu namentlich nicht genannten Heiligen²⁵⁶.

Einige Textbefunde sprechen dafür, daß der Übersetzer ein nur mäßig guter Lateiner gewesen sein muß. Der Kardinalzeuge dafür ist sein notorisch unsicherer Kasusgebrauch.²⁵⁷ So wurde in einem Elogium zum 7. März (f. 20r) der zweite Satz zwar ins Deutsche übersetzt, die drei Märtyrernamen hat man jedoch nicht an die grammatikalische Struktur des deutschen Satzes angepaßt und im Genitiv belassen: *In Mauritannia civitate sanctarum martyrum Perpetue et Felicitatis. Und mit in wurdin gemartirt Revocati, Saturi, Secunduli.* Auch scheint es ihm an einigen Stellen nicht so sehr auf die stilistische Adäquanz seiner Übertragung anzukommen: Wort-für-Wort-Übersetzungen ohne Rücksicht auf den grammatikalischen und stilistischen Usus der Zielsprache sind sporadisch anzutreffen: *Und ouch zen merterer tag ist* (7. Mai, f. 36r); *Also vundin sie in in deme münstire an deme suntage prediginde und messe singinde* (26. November, f. 95r); *Und sancti Euthimi, der was dyacon. Und ouch martiret wart he.* (5. Mai, f. 35v).

Unbekannte geographische Angaben wurden allem Anschein nach nicht recherchiert, sondern nach eigenem Gutdünken, nicht immer grammatikalisch sinnvoll, in ihren deutschsprachigen Kontext integriert. So wurde im Lucia-Elogium am 13. Dezember (f. 101v: *Zû Siracusana sante Lucie*) *Siracusana* (lat. „aus Syrakus [stammende]“) als eigenständige Ortsbezeichnung mißverstanden und, mit Präposition *zû* versehen, in die deutsche Version übernommen. Dagegen war man bei manchen Amtsbezeichnungen oder Angaben zu wis-

²⁵³ *Und an diese tage wart daz heilige cruce gehoet* (14. September, f. 72r).

²⁵⁴ *Und der heilige engil offembarte iz einir vrouwin* (17. Mai, f. 38v); *der was ein einsiedil und vol des heiligin geistis* (27. März, f. 25v); *und in deme namin der heiligin drievaldicheit stillite he daz wazzir* (1. Oktober, f. 77r).

²⁵⁵ *Die warin eunuchi sente Eugenien der heiligin magit* (11. September, f. 71v); *do fûgite sie sich den heiligin bichterin zû* (2. April, f. 26v).

²⁵⁶ Vgl.: *Und ouch funf heiligin tag* (12. März, f. 22r); *Und vier andir heiligin* (4. Mai, f. 35v).

²⁵⁷ Auch Manuwald, *Medialer Dialog*, S. 497 wies darauf hin.

senschaftlichen (schriftstellerischen, exegetischen) Verdiensten bestimmter Heiliger um eine adäquate Verdeutschung bemüht: so wird *lector* mit *leser*, *doctor* mit *lerer*, einmal sogar *interpres* mit *thuder* (25. April, f. 32v) übersetzt. Anders war es wohl im Falle eines wenig bekannten Weihegrades ‚Akolyth‘²⁵⁸: man behielt die lateinische Form bei, die auch das JM konserviert (15. August, f. 63v: *Und sancti Tarsicij, der was accolitus*).

Irgendwo im Stadium der Übertragung lateinischer Quellen ins Deutsche kam es zu einigen Mißverständnissen, die fiktive Heilige oder Orte hervorbrachten. Signifikant ist dabei, daß die bekannten lateinischen Martyrologien noch einstimmig die korrekten Varianten überliefern. So ist im Silvester-Elogium am 20. November, f. 92v die lateinische Angabe *Apud Cabillonem* (Ado, Beda) / *Cabilone* (Usuard) – es handelt sich um Chalon-sur-Saône, wo Silvester Bischof war – offensichtlich nicht verstanden worden. Kurzerhand wurde das Problem kreativ gelöst: der gallische Bischofssitz wurde in die Gegend zwischen Euphrat und Tigris versetzt, so daß der deutsche Eintrag nun besagte: *Und sancti Silvestri. Der was bischof zû Babilonia zwei und vunfzig iar*. Den am 6. November, f. 87v im JM verzeichneten heiligen Theophilus hat es mit großer Wahrscheinlichkeit nie gegeben. In Bedas und Usuards Martyrologien hieß es noch: *In Oriente civitate Theopoli sanctorum decem martyrum, qui sub Sarracenis passi leguntur in gestis sanctorum quadraginta*.²⁵⁹ In einigen Ado-Handschriften wurde die orientalische Stadt Theopolis zu *civitate Theophili* verschrieben, was wohl auch die mißverständliche Analogie zum geläufigen Namen Theophilus lieferte. Der Übersetzer bzw. Kompilator faßte die irritierende Angabe nach eigenem Gutdünken als *Und Theophili und zen mertirere* zusammen. Ebenfalls auf ein Mißverständnis sind wohl die fiktiven Heiligen Massa und Candida zurückzuführen. Lateinische Martyrologien berichten noch von einer „glänzenden Menge“ der Märtyrer (*Massa candida*),²⁶⁰ die in eine Grube mit gebranntem Kalk gestoßen wurden und dort ihren Tod fanden. Den dreihundert Glaubenszeugen, die in Karthago ihr Martyrium erlitten, wurden im JM

²⁵⁸ Priester im 4. Grad der niederen Weihe, vgl. Art. ‚Akolyth‘, in: LThK 1, Sp. 293 (Bruno Kleinheyer).

²⁵⁹ Vgl. exemplarisch Usuard, S. 336.

²⁶⁰ Vgl. Usuard, S. 289; Ado, S. 282.

zwei fiktive Anführer gesellt: *Und sanctorum Masse und Candide und dru hundirt. Die wurdin alle gebrant* (24. August, f. 66v).

Obwohl die Legendeninitien in der Regel lateinisch gehalten sind, hat man in Einzelfällen in tautologischer Häufung dem lateinischen Text fast identische Inhalte auf Deutsch nachgestellt. So heißt es am 10. Januar, f. 4r: *Apud Thebaidem Pauli, primi heremite. Der was der erste einsiedil*; und am 22. Januar, f. 8v: *Et sancti Anastasij monachi et martyris. Der was ein münich und ein mertere von Persida*. Vielleicht sind es Zeugnisse für sporadische *ad hoc*-Anreicherungen kalendarischer Einträge mit narrativen Zusätzen aus anderen Quellen. Es könnte sich aber auch um ein weitaus komplexeres Phänomen handeln. An einer anderen Stelle (Kapitel VII.) war bereits von einer für das JM rezeptionsästhetisch relevanten Nachahmungstendenz die Rede: das JM tradiert punktuell inhaltliche und formale Rudimente, die in den Kontext der lateinischen Liturgie und monastischer Lebensform verweisen.²⁶¹ Die lateinischen Initien der JM-Einträge sind – davon wird man mit guten Gründen ausgehen können – planvoll unübersetzt geblieben, genauso planvoll hat man schließlich die narrativen und zum Teil auch die kalendarischen Einträge ins Deutsche übertragen. Es war wohl kein Zufall, daß man ausgerechnet die Initien fast durchgehend in ihrer lateinischen Sprachgestalt konservieren wollte. Davon versprach man sich offensichtlich eine ganz bestimmte Wirkung. Ausschlaggebend könnte dafür der Wunsch der intendierten Rezipienten gewesen sein, in den Rudimenten der Liturgiesprache verdichtet, eine monastische Andachtsübung pararituell nachzuahmen.²⁶² Im lateinischen Klang der Eingangformeln lag also womöglich – unabhängig von ihrer Gesamtlänge – bereits der meditative Mehrwert der Heiligenlegenden.

²⁶¹ Überlieferungsgemeinschaft Martyrologium / Lebensregel (Unterweisung zur Vollkommenheit); Illustrationen anstelle der in den für liturgischen Gebrauch bestimmten Martyrologien geläufigen Sonntagsbuchstaben und Goldenen Zahlen.

²⁶² Punktueller Gebrauch lateinischer Vokabeln und Formeln im überwiegend deutschsprachigen Kontext ist aus den überlieferten deutschsprachigen Segen und Beschwörungen bekannt. Ihre Relevanz insbesondere für *illitterati* liegt wohl in der geglaubten Wirkungssteigerung, für die die fremdartigen Arkanelemente ‚bürgten‘. Vgl. Monika Schulz, *Beschwörungen im Mittelalter. Einführung und Überblick*, Heidelberg 2003.

Daß den lateinischen gelegentlich deutsche Initien an die Seite gestellt sind, relativiert diese Annahme nicht. Sie bestätigt im Gegenteil die bereits andernorts festgestellte Heterogenität der Kompilation, die sowohl schichtenweisen Corpuserweiterungen als auch der Tatsache, daß mehr als eine Person, vielleicht auch zeitversetzt, mit Übersetzen und Redigieren betraut war, geschuldet sein wird. Denkbar ist auch, daß das ohnehin von vornherein flexible Konzept es zuließ, immer neue formale und inhaltliche Gestaltungsstrategien im Arbeitsprozeß zu erproben. So ist es auffällig, daß zu Beginn der Handschrift, insbesondere in den Monaten Januar und Februar, die absolute Mehrzahl der kalendarischen bzw. der Initien der narrativen Einträge lateinisch ist.²⁶³ Diese Tendenz wird sporadisch an Stellen aufgeweicht, an denen etwa schon bei Ado, in dessen Tradition zahlreiche JM-Einträge stehen, eine über das bloß Kalendarische hinausgehende Narration sprachlich-stilistisch indiziert wird. Es sind insbesondere die einige Elogien einleitenden Worte *eodem die*, die im JM in der Regel mit *und des selbin tagis* übersetzt werden.²⁶⁴ Für das aufzählende *item ... item* bietet das JM eine leicht amplifizierende Paraphrase *Iz ist ouch tag* oder ähnliche Formulierungen, vgl.: *Iz ist ouch tag sancti Macharij des abbetes. [...] Und ouch tag sancti Ysidori* (15. Januar, f. 5v); *Iz ist ouch tag sancti Baldimeris* (27. Februar, f. 18v).²⁶⁵ Die Sondergut-Einträge²⁶⁶ sowie die (narrativ angereicherten) Einträge, die einer von den geläufigen lateinischen Martyrologien abweichenden Tradition folgen,²⁶⁷ enthalten schließ-

²⁶³ Vgl. exemplarisch: *Apud Antiochiam sancti Iuliani martyris et sancte Basilice coniugis eius* (9. Januar, f. 3r). *In civitate Egypti passio sancti Philee episcopi et Philoroni, tribuni militum Romanorum* (4. Februar, f. 12v).

²⁶⁴ *Und des selbin tages wart gemartert sancte Archadius* (12. Januar, f. 4v), vgl. Ado, S. 57: *Eodem die natale sancti Arcadii martyris*; *Und des selbin tagis sancti Alexandri episcopi* (26. Februar, f. 18v), vgl. Ado, S. 94: *Eodem die beati Alexandri, Alexandriae civitatis episcopae*; *Und des selbin tagis sancti Iuliani martyris* (27. Februar, f. 18v), vgl. Ado, S. 95: *Item eodem die in Alexandria, natale sancti Iuliani martyris*.

²⁶⁵ Vgl. Ado, S. 60: *Item beati Macarii abbatis. [...] Item beati Isidori* bzw. Usuard, S. 161: *Item sancti Isidori*. Ado, S. 95: *Item apud Lugdunum, sancti Baldomeri*.

²⁶⁶ Vgl. z. B.: *Und ouch sente Berwaris des bischoves* (15. Januar, f. 5v).

²⁶⁷ So bietet das JM anstelle von Usuard, S. 178: *Apud castrum Casinum, sanctae Scolasticae virginis, sororis sancti Benedicti abbatis* und Ado, S. 83: *Apud castrum Cassinum, sanctae Scolasticae virginis* eine narrativ angereicherte Version: *Iz ist ouch sancte Scolastikin tag. Die was sente Benedictus suster. Und zû einim male, da he mit ir saz und vil süzlichen von gote gesprochin hatte und von ir wolde, do rief sie got an. Und do liez he iz also reginin, daz he blibin muste* (10.

lich kaum lateinische Relikte mehr und sind daher wohl von vorn herein für die volkssprachliche Redaktion konzipiert worden.

Gegen Mitte März kommt es zu einer signifikanten Änderung der Übersetzungsstrategie. Die überwiegend lateinischen Initien der ersten Monate werden hier durch ihre deutschen Pendanten verdrängt, es ist sogar ein Bemühen um ihre stilistische Qualität zu beobachten: die gelegentliche elliptische Einsilbigkeit insbesondere kalendarischer Einträge wird hier von zum Teil variationsreich formulierten, syntaktisch vollständigen deutschen Alternativen abgelöst.²⁶⁸ Die für die Elogien der Monate Januar und Februar noch so charakteristische eklektische Sprachgestalt tritt zurück zugunsten des neuen Anspruchs, einen durchgehend deutschen Text herzustellen: Selbst Konjunktionen und Präpositionen werden nun penibel ins Deutsche übertragen.²⁶⁹ Diese Neuerung kann durchaus als eine planvolle Steigerung des redaktionellen Anspruchs bewertet werden, da die lateinischen Entsprechungen zum großen Teil – ähnlich wie in den Monaten Januar und Februar – pragmatisch-minimalistisch gehalten sind und daher durch stilistisch anspruchsvollere ‚Eigenschöpfungen‘ in der deutschen Redaktion ersetzt wurden. Sie sind darüber hinaus mit teilweise umfangreichen narrativen Zusätzen angereichert.²⁷⁰ Spätestens zum Zeitpunkt dieses Arbeitsschrittes verfestigte sich also das eingangs noch unsichere Gestaltungskonzept, das nun

Februar, f. 14v). Statt *Item, inventio capitis Praecursoris Domini, tempore Martiani principis, quando isdem Praecursor duobus monachis primum ubi idem eius caput celatam iaceret, revelavit* (Usuard, S. 186) überliefert das JM: *Und an deme tage vant man sente Johannes Baptisten houbt. Got der offembarte iz zwen münchin, wor iz behaldin was* (24. Februar, f. 17v).

²⁶⁸ Vgl. *Zû Nycomedia eines priestirs sancte Macedonius und siner husvrouwin Patricie und siner tochter Modeste. Und zû Nicea wurdin sechse gebrant.* (13. März, f. 21v); *Zû Capadocia wart gemartirt sanctus Longinus* (15. März, f. 22r). *An diesime tage ist ouch sente Matronin tag.* (15. März, f. 22v); *Tzû Rome wart sancte Cyriacus gemartirt* (16. März, f. 22v). *Und zû Vienna starb ein bischof Ysicus an diesime tage* (16. März, f. 23r). Dagegen Ado, S. 107: *Apud Viennam, sancti Isicii episcopi.*

²⁶⁹ Konnte es im Januar noch *Apud Alexandriam* (11. Januar, f. 4v) oder *Et sancti Honorati episcopi* (16. Januar, f. 6r) heißen, so heißt es spätestens ab Mitte März systematisch: *Und zû Nycomedia wart sente Petir ein heilige* (12. März, f. 21v) oder *Und sancta Eugenia, ein magit, wart ouch gemartirt an diesime tage durch gotis liebe* (16. März, f. 23r).

²⁷⁰ So z. B. die Legenden des Longinus und der Matrona am 15. März.

weg vom knapp Kalendarischen und hin zu einem neuen martyrologischen Narrationsstil führen sollte. Der in den ersten Wochen noch tradierte kalendarische Pragmatismus der lateinischen Vorstufen (z. B. das Verzeichnen bestimmter Oktav- und Vigil-Feste) wurde schließlich – wie bereits an einer anderen Stelle ausgeführt – auch früh genug aufgegeben.

IX. Das JM, seine Vorstufen, ihre geographische und kulturhistorische Herkunft.

Heiligenbestand und kalendarische Besonderheiten

IX.1. Kalendarisches aus der Diözese Hildesheim

Der Tageseintrag im JM zum 15. Januar, f. 5v²⁷¹ steht dem entsprechenden Abschnitt in den Martyrologien Ados und Usuards nahe.²⁷² Die lateinischen Texte sind hier lediglich in zwei im JM des öfteren lapidar gehaltenen Punkten ausführlicher: sie benennen die Orte und spezifizieren den Charakter des Festes im Falle von Sulpitius (*translatio*) und Maurus (*depositio*). Darüber hinaus findet sich in den Handschriften der zweiten Ado-Familie und bei Usuard an diesem Tag ein im JM nicht enthaltenes Elogium zu Bischof Bonit(t)us; Makarius und Antonius werden im JM als Heilige (bei Ado und Usuard als Selige)²⁷³ erwähnt. Die wichtigste Abweichung des JM von der in den einschlägigen Editionen festgehaltenen Ado- und Usuard-Tradition stellt jedoch das nur im JM enthaltene Elogium zu einem heiligen Bischof Berwar dar. Das Datum 15. Januar erlaubt den anderweitig nicht belegten heiligen Berwar als den Bischof Bernward von Hildesheim²⁷⁴ zu identifizieren,

²⁷¹ *Abacuc et Michee prophetarum. Der licham wurdin bewundin von gotlicher bewisunge.*

Iz ist ouch tag sancti Macharij des abbetes. Und der was iünger sente Antonius.

Und ouch tag sancti Ysidori, der an der heilicheit sines lebenes und deme geloubin und an den ceichen gelobet ist.

Und ouch sente Berwaris des bischoves.

Und sancti Mauri des abbetes.

Und sancti Sulpicii des bischoves, der von kinde gelart von der heiligin schriphit was und an heiligem lebene was. Und ouch die wile, daz he wertlich was, schein he an manigen tûgendin. Und ouch vater der münche was und dar na zû bischove gecorn. Und also quam he zû gote.

²⁷² Vgl. Ado, S. 59f.; Usuard, S. 161. Das Sulpitius-Elogium am 15. und nicht am 17. Januar entspricht der Tradition der zweiten Ado-Textfamilie.

²⁷³ Inkongruent sind die Angaben *beatus* im Martyrologium des Ado, S. 60 versus *sanctus* in Usuards Martyrologium, S. 161 in Bezug auf Isidor, obwohl aufgrund der Übernahme des Isidor-Elogiums von Ado zu Usuard eine Übereinstimmung zu erwarten wäre. Im JM wird Isidor als *sanctus* bezeichnet.

²⁷⁴ Die verballhornte Namensvariante wurde wahrscheinlich von *Ber(n)war(d)i* abgeleitet.

dessen Bischofsordination am 15.1.993 erfolgte.²⁷⁵ Bernward wird im JM ein weiteres Mal erwähnt, am 20. November, f. 92v, dem Tag seiner *depositio*, diesmal mit korrekter Namensschreibung: *Und sancti Bernwardi. Der was bischof und bichter*. Aufgrund von gleich zwei Erwähnungen eines Heiligen, dessen Kult auf die Diözese Hildesheim und den umliegenden niederdeutschen Raum begrenzt war,²⁷⁶ rückt das JM in die Nähe der kalendari-schen Tradition der Diözese Hildesheim. Inwieweit die Jenaer Handschrift ihr verpflichtet ist, wird im Folgenden zu klären sein.

Die Erwähnung von Bernwards Bischofsordination im JM ist besonders bemerkenswert. Dieses Fest scheint – trotz der von Bernwards Gründung St. Michael ausgehenden Bemühungen um die Kultverbreitung²⁷⁷ – vor allem auf Hildesheim beschränkt gewesen zu sein. Seine Eintragung in den Festkalender des Klosters St. Michael in Hildesheim wurde von Bernward selbst veranlaßt.²⁷⁸ Im Zuge der insbesondere vom Michaeliskloster aus forcierten Bernward-Verehrung wird das Fest auch im Ratmann-Sakramentar aus dem St. Michael in Hildesheim²⁷⁹ und im kostbar ausgestatteten, um 1170/80 in und für St. Michael hergestellten Stammheim-Missale²⁸⁰ tradiert. In die wohl in Hildesheim angefertigte, als Fragment erhaltene, weniger aufwendige Kopie des Stammheim-Missale (Wolfenbüttel,

²⁷⁵ Vgl. Hans Jakob Schuffels, Bischof Bernward von Hildesheim, in: Das Kostbare Evangeliar des Heiligen Bernward, hg. von Michael Brandt, München 1993, S. 8-17; ders., Kat.-Nr. VII-7: Mainzer Pontificale mit einem Ordo für die Bischofsweihe, in: Bernward von Hildesheim, Ausstellungskatalog, Bd. 2, S. 453f.

²⁷⁶ Vgl. Grotefend, *Zeitrechnung* II/2, S. 73.

²⁷⁷ Vgl. Enno Bünz, Der Kult des hl. Bernward von Hildesheim im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Bernward von Hildesheim, Ausstellungskatalog, Band 1, S. 419-430.

²⁷⁸ Vgl. Schuffels, in: Bernward von Hildesheim, Ausstellungskatalog, Bd. 2, S. 453.

²⁷⁹ Hildesheim, Dom-Museum, DS 37 aus den Jahren 1159/1400, vgl. Stähli, *Handschriften im Domschatz Hildesheim*, Domschatz Nr. 37, S. 117-131, bes. S. 121.

²⁸⁰ Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, Ms. 64; vgl. Kat.-Nr. IX-10: Stammheim-Missale, in: Bernward von Hildesheim, Ausstellungskatalog Band 2, S. 607f. (Renate Kroos); Kat.-Nr. 24: Stammheimer Missale, in: *Schätze im Himmel – Bücher auf Erden. Mittelalterliche Handschriften aus Hildesheim*, Ausstellungskatalog, hg. von Monika E. Müller, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 2010, S. 334-337 (Monika M. Müller) mit Literatur.

HAB, Cod. Guelf. 13 Aug. 2^o)²⁸¹ wurde die *ordinatio Bernwardi* nicht übernommen, da die Handschrift vermutlich von Anfang an für den Export bestimmt war. Renate Kroos vermutet daher, daß Bernwards Bischofsordination ein in erster Linie für St. Michael spezifisches Fest war.²⁸² Mir sind zwei weitere Erwähnungen des Festes bekannt, und zwar im Cod. Guelf. 498 Helmst.,²⁸³ einer Anfang des 13. Jahrhunderts ursprünglich für die Augustinerchorfrauen in Steterburg angelegten Handschrift, die spätestens seit der Mitte des 13. Jahrhunderts im Zisterzienserinnenkloster Wöltingerode benutzt wurde²⁸⁴ und in einem Martyrologium aus dem niedersächsischen Zisterzienserinnenkloster Wiebrechtshausen von 1375.²⁸⁵ Die Notiz zum 15. Januar im Cod. Guelf. 498 Helmst. besagt: *Ipsa die ordinatio sancti berwardi episcopi.*²⁸⁶ Im Martyrologium aus Wiebrechtshausen – wie auch im JM – wird der Heilige, nicht aber die Art des Festes (*ordinatio*) erwähnt. Man wird daher schwer beurteilen können, ob dieses Elogium ein Zeugnis für die liturgische Bedeutsamkeit des Festes in Wiebrechtshausen oder lediglich für eine um kultische Selektion nicht bemühte Übernahme aus einer, vielleicht in der liturgischen Tradition von St. Michael stehenden Vorlage ist.²⁸⁷ Jedenfalls scheint Bernwards Bischofsordination punktuell

²⁸¹ Erhalten sind ein Kalendarium und zwei Bildseiten, vgl. Heinemann, Die Augusteischen Handschriften 2, S. 110-112; Renate Kroos in: Wolfenbüttler Zimelien, S. 167-172. Nekrologische und kalendarische Nachträge erweisen, daß die Handschrift mindestens im 14. Jh. im Kanonissenstift St. Servatius in Quedlinburg benutzt wurde. Vielleicht war sie von Anfang an für diese Institution bestimmt (Kroos, Drei niedersächsische Bildhandschriften, S. 113). Vgl. auch Helmar Härtel, Tradition als Herausforderung. Zimelien aus den Sammlungen der Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel 2007, Nr. 23, S. 66.

²⁸² Vgl. Kroos, Drei niedersächsische Bildhandschriften, S. 113.

²⁸³ Heinemann, Die Helmstedter Handschriften, S. 378f.

²⁸⁴ Overgaaau, Die ältesten Martyrologien, S. 131f.; Heinrich Rütting, Die mittelalterliche Bibliothek des Zisterzienserinnenklosters Wöltingerode, in: Clemens Kasper / Klaus Schreiner (Hg.), Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, Ergänzungsband 34), St. Ottilien 1994, S. 198-216.

²⁸⁵ Berlin, SBPKB, Ms. Theol. lat. qu. 176, f. 2v: *et sancti Berenwardi episcopi et confessoris*. Zur Handschrift vgl. Achten, Handschriften Berlin, S. 114-116.

²⁸⁶ Ein Digitalisat ist unter <http://diglib.hab.de/mss/498-helmst/start.htm?image=00008> einzusehen.

²⁸⁷ Overgaaau, Die ältesten Martyrologien, bes. S. 128-132 zeigte am Beispiel von Georgenberg, Derneburg und Steterburg, daß die Hildesheimer Bischöfe enge Verbindungen zu den Klöstern der Diözese pflegten und wohl auch um ihre Ausstattung mit liturgischen Büchern bemüht waren. Es

mindestens bis ins Ende des 14. Jahrhunderts hinein im niedersächsischen Raum kalendarisch rezipiert worden zu sein.

Ein Zeugnis dieser Rezeption enthält nun auch das JM. Man wird allerdings fürs Erste nicht mehr behaupten können, als daß die Vorlage des ostmitteldeutschen JM Spuren der liturgischen Tradition des Klosters St. Michael in Hildesheim trug. Da das JM sowohl die Bischofsweihe (15. Januar) als auch die *depositio* Bernwards (20. November) verzeichnet, nicht aber die *translatio*, die am 16. August 1194 erfolgte und bald darauf als Fest in die liturgischen Handschriften der Diözese Hildesheim aufgenommen wurde,²⁸⁸ könnte – mit aller gebotenen Vorsicht – für das kalendarische Vorbild des JM (das nicht seine direkte Vorlage gewesen sein muß) August 1194 als *terminus ante quem* erwogen werden.

IX.2. Das JM in seinem Verhältnis zu den ältesten Martyrologien der Diözese Hildesheim

Die in der Tradition der Diözese Hildesheim stehenden kalendarischen Besonderheiten des JM geben Anlaß, möglichen weiteren Zusammenhängen anhand der überlieferten Martyrologien der Diözese Hildesheim nachzugehen. Eine gute Materialbasis liefert dafür eine Auswertung der ältesten überlieferten Martyrologien der Diözese Hildesheim von Eef A. Overgaauw.²⁸⁹ Sie gilt folgenden Handschriften:

1) S/G: Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 470 Helmst. aus dem Kloster Georgenberg bei Goslar, 3. Viertel des 12. Jahrhunderts (ursprünglich aus dem Benediktinerkloster Selz im Elsaß)²⁹⁰;

wäre daher denkbar, daß die Handschriften aus Hildesheim auch für Bücher anderer Klöster der Diözese als Vorlage dienten.

²⁸⁸ Vgl. eine tabellarische Zusammenstellung bei Kroos, Drei niedersächsische Handschriften, S. 264f.

²⁸⁹ Overgaauw, Die ältesten Martyrologien.

²⁹⁰ Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 124f.

- 2) H: Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 83.30 Aug. 2°, einem Kapiteloffiziumsbuch des Hildesheimer Domkapitels aus dem Jahr 1191²⁹¹;
- 3) D: Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 523 Helmst., einem Kapiteloffiziumsbuch aus dem Augustinerchorfrauenstift Derneburg, dessen Martyrologium in das späte 12. oder frühe 13. Jahrhundert zu datieren ist²⁹²;
- 4) W: der oben bereits zitierten Handschrift Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 498 Helmst., einer Anfang des 13. Jahrhunderts ursprünglich für die Augustinerchorfrauen in Steterburg angelegten Handschrift, die spätestens seit der Mitte des 13. Jahrhunderts im Zisterzienserinnenkloster Wöltingerode benutzt wurde²⁹³.

Alle vier Martyrologien gehen auf eine Mischfassung des Martyrologiums von Ado zurück, in welcher „sowohl Einträge aus der zweiten und dritten Rezension der ersten Textfamilie als auch (in verkürzter Form) aus der zweiten Textfamilie aufgenommen wurden. Eine Mischfassung dieser Art ist in anderen Handschriften nicht nachgewiesen.“²⁹⁴ In der Handschrift aus Selz / Georgenberg vermutet Overgaauw eine Modellhandschrift für die drei anderen, wobei er einschränkend einräumt, daß weder eine „reibunglose Filiation in bezug auf die Vorlage“ noch eine „problemlose ‚Geschwisterlichkeit‘ zwischen den drei Kopien“ besteht.²⁹⁵

Ein Vergleich von Overgaauws Ergebnissen mit dem Heiligenbestand und den kalendari-schen Begebenheiten des JM ergab viele Parallelen, aber auch einige aussagekräftige Abweichungen, auf die ich im Folgenden eingehe.

1. Overgaauw verzeichnet in exemplarischer Auswahl die im Martyrologium aus Selz / Georgenberg enthaltenen, auf die Fassung der zweiten Textfamilie von Ados Martyrolo-

²⁹¹ Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 129.

²⁹² Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 129f.

²⁹³ Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 131f.

²⁹⁴ Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 134f.

²⁹⁵ Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 141.

gium zurückgehenden Einträge.²⁹⁶ Unter dem kalendarischen Gesichtspunkt finden fünf von acht genannten Beispielen eine Entsprechung auch im JM,²⁹⁷ drei im JM nicht vorhandene Einträge fehlen auch in W;²⁹⁸ die Elogien zu Adrian am 4. März und Gaugericus (Gaugerich) am 11. August sind außer in S/G ausschließlich im JM enthalten. Im Hinblick auf den Wortlaut und den Umfang der Elogien ergibt sich ein heterogenes Bild, das einer detaillierten Betrachtung bedarf:

1.a) Scholastika. Dem der zweiten Familie von Ados Martyrologium entstammenden, in allen vier Wolfenbüttler Handschriften enthaltenen kalendarischen Eintrag zu Scholastika am 10. Februar steht ein narrativer Eintrag im JM gegenüber.²⁹⁹ Während in jenen von der heiligen Jungfrau Scholastika die Rede ist, wird sie im JM lediglich als Heilige bezeichnet, wobei die Streichung der Prädikate Jungfrau, Bischof, Bekenner etc. nicht zu den üblichen Kürzungsstrategien im JM gehört. Einen Zusatz, der über die Verwandtschaft der Scholastika mit dem Mönchsvater Benedikt Auskunft gibt, hat das JM mit dem Martyrologium des Usuard gemeinsam.³⁰⁰ Der im JM daran anschließende Wunderbericht ist singulär.

Fazit: das Scholastika-Elogium im JM stellt einen eigenständigen, von den Hildesheimer Handschriften unabhängigen Eintrag dar, der eine narrativ angereicherte Version des Martyrologiums Usuardi zu sein scheint.

²⁹⁶ Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 135, Anm. 44.

²⁹⁷ Ignatius von Antiochien (1.2.), Scholastika (10.2.), Adrian (4.3.), Gaugericus (11.8.), Philibertus (20.8.).

²⁹⁸ Richarius (26.4.), Marcellianus (13.5.), Pelagia (8.10.).

²⁹⁹ Vgl. Ado, S. 83: *Apud Cassinum, sanctae Scolasticae virginis*; Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 135, Anm. 44: *Ipsa die, sanctae Scolasticae virginis*; JM, f. 14v: *Iz ist ouch sancte Scolastikin tag. Die was sente Benedictus suster. Und zû einim male, da he mit ir saz und vil süzlichen von gote gesprochin hatte und von ir wolde, do rief sie got an. Und do liez he iz also reginin, daz he blibin muste.*

³⁰⁰ Vgl. Usuard, S. 178: *Apud castrum Casinum, sanctae Scolasticae virginis, sororis sancti Benedicti abbatis.*

1.b) Adrian. Dieses Elogium ist, wie oben erwähnt, im JM und in S/G, aber nicht in den anderen drei Handschriften der Diözese Hildesheim enthalten. Der Adrian-Eintrag im JM scheint allerdings in seinem Wortlaut einem besonderen Überlieferungszweig des Beda und nicht der zweiten Familie des Martyrologiums von Ado zu entsprechen.³⁰¹ Der gesamte Tageseintrag zum 4. März im JM stellt eine eigentümliche Kombination aus 1.) der zweiten Rezension der ersten Familie des Ado-Martyrologiums (Lucius), 2.) den in der ersten und der zweiten Ado-Familie enthaltenen Elogien zu neunhundert Märtyrern in Rom und Gaius und 3.) der in der Migneschen Editio Coloniensis und etwa in Ms. Bos. q. 1³⁰² repräsentierten Beda-Redaktion (Julius und Nikomedes) dar.³⁰³

³⁰¹ Signifikant ist hierbei die Zahl der Leidensgenossen Adrians: Ado scheint der zweiten Familie des Martyrologiums von Beda bzw. Florus zu folgen und nennt 23, im JM dagegen werden, ähnlich wie in einem anderen Zweig der Beda-Überlieferung (Migne, Editio Coloniensis, Sp. 854) 33 genannt. Vgl. Ado, S. 98: *Nicomediae, passio sancti Adriani cum aliis viginti tribus, cuius corpus Romae translatum atque sepultum VI. Id. Sept. ubi et eius passio adnotata est*; zur zweiten Familie des Beda-Martyrologiums: Edition pratique, S. 165 (8. September): *In Nicomedia, natale sancti Adriani martyris cum aliis XXIII*; zu Florus ebenda: *Apud Nicomediam, natale sancti Adriani martyris, cum aliis viginti tribus qui omnes, post multa supplicia martyrium crurifragio consummaverunt*; JM, f. 19v: *Et sancti Adriani. Der wart gemartirt und mit im dri und drizig*. Das zweite, narrative Elogium zu Adrian am 8. September, auf den Ados Eintrag am 4. März verweist, findet sich in abbreviiert Form auch im JM, f. 70v-71r. Das Martyrologium des Usuard (vgl. S. 189f.) enthält kein Adrian-Elogium.

³⁰² Zur Handschrift vgl. Klein-Ilbeck / Ott, Handschriften Jena, S. 70-75.

³⁰³ Vgl. JM, f. 19v: *Natale sancti Lucij papae et martyris. Dirre gebot, daz zwene priestere und drie dyaconin an allen stetin mit dem bischove wesin scholdin. Und he wart durch den rechtin geloubin an ein ellende gesant und dar na von gotlicher gewalt wieder gesant. Und zû lestin enthoubit. He was bischof drû iar und dri mandin und dri tage.*

Und an diesime tage wurdin gemartirt zû Rome nûn hundirt.

Und sancti Gai. Der wart an daz mer gesenkit.

Et sancti Julij episcopi et Nycomedis.

Et sancti Adriani. Der wart gemartirt und mit im dri und drizig. Bemerkenswert ist die fast wörtliche Übereinstimmung der Elogien zu Julius und Nikomedes und zu Adrian zwischen JM und dem aus Niederaltaich stammenden, um 1179 niedergeschriebenen Martyrologium im Ms. Bos. q. 1, f. 26v: *Rome depositio Julii episcopi et Nicomedis. Et passio sancti Adriani cum aliis numero XXX tribus*. Der Wegfall der Ortsangabe (*Rome*) und der Spezifizierung des Festes (*depositio*) gehört zu den im JM geläufigen Kürzungsstrategien.

Fazit: Der Adrian-Eintrag am 4. März ist als ein Zeugnis einer überregionalen Tradition,³⁰⁴ vielleicht mit besonderem Schwerpunkt im süddeutschen Raum, anzusehen, die sowohl die aus dem Elsaß stammende S/G als auch JM (und darüber hinaus mindestens eine aus Süddeutschland stammende Handschrift, Ms. Bos. q. 1) kennen, die aber den H, D und W unbekannt bzw. ohne Bedeutung war.

1.c) Gaugericus (Gaugerich). Auch dieser im JM und in S/G genannte Heilige³⁰⁵ fehlt in H, D und W. Trotz der kalendarischen Übereinstimmung zwischen JM und S/G gibt es im Wortlaut eine Abweichung: der Heilige wird in S/G als Bekenner, im JM als Bischof³⁰⁶ erwähnt. Usuard, der das Gaugerich-Elogium zum ersten Mal in sein Martyrologium aufnahm, bezeichnet den Heiligen als Bischof und Bekenner.³⁰⁷ Dieser Eintrag wird in die Martyrologien der zweiten Ado-Familie übernommen und erweitert, allerdings wird hier Gaugerich, wie im JM, nur mit dem Prädikat Bischof verzeichnet.³⁰⁸ Die narrative Ergänzung im JM steht dem Zusatz bei Ado inhaltlich nahe (vor allem durch die Erwähnung der Zeichen und Wunder und des Dahinscheidens des Heiligen und seines Ruhens in Frieden), scheint jedoch streng genommen einer anderen, noch zu ermittelnden Redaktion anzugehören bzw. eine Eigenschöpfung zu sein.³⁰⁹ Es ergeben sich keine inhaltlichen Anhaltspunkte für eine Abhängigkeit zwischen S/G und JM.

³⁰⁴ Vgl. Grotefend, *Zeitrechnung* II/2, S. 56.

³⁰⁵ Overgaauw, *Die ältesten Martyrologien*, S. 135, Anm. 44: *Item sancti Gaugerici confessoris*; JM, f. 62v: *Und sancti Gaugerici, der was bischof und got tet vil zeichin durch in und he quam zû gote.*

³⁰⁶ So auch bei Ado, S. 268.

³⁰⁷ Vgl. Usuard, S. 281: *In civitate Camberaco, sancti Gaugerici episcopi et confessoris.* Es ist schwer zu entscheiden, ob aufgrund der Erwähnung des Heiligen als Bekenner auf eine Abhängigkeit der S/G von Usuard und nicht von Ado geschlossen werden kann.

³⁰⁸ Vgl. Ado, S. 268: *Cameraco, natale sancti Gaugerici episcopi, qui vita et sanctitate conspicuus extitit et clarus miraculis, in pace quievit.*

³⁰⁹ Ms. Bos. q. 1, f. 94r überliefert ein dem Martyrologium von Beda in der *Editio Coloniensis* (Migne, Sp. 1004) nahe stehendes Elogium: *Et depositio Gaugerici episcopi et confessoris, qui XXX.VI. annos Cameracensem rexit ecclesiam.*

1.d) Philibert. Auch bei diesem Elogium muß die kalendarische Übereinstimmung zwischen JM und S/G, H und W vor der weitaus markanteren inhaltlichen Differenz zurückweichen. Mit dem entsprechenden, von Usuard übernommenen Elogium in der zweiten Familie von Ados Martyrologium hat das JM lediglich die Bezeichnung Philiberts als Abt gemeinsam. Dies immerhin bedeutet mehr Gemeinsamkeit zwischen JM und Ado als im Falle der Wolfenbüttler Handschriften, in denen Philibert als Bekenner bezeichnet wird.³¹⁰ Das Philibert-Elogium im JM bietet einen im Vergleich zu den lateinischen Martyrologien eigenständigen Text.

Resümierend ist Folgendes festzuhalten: die kalendarischen Übereinstimmungen zwischen dem JM und den Wolfenbüttler Handschriften erklären sich durch den Einfluß der zweiten Familie von Ados Martyrologium, den JM und die Wolfenbüttler Gruppe wahrscheinlich unabhängig voneinander erfuhren. Im Falle von Adrian und Gaugerich gingen das JM bzw. seine Vorstufen und die in der Diözese Hildesheim entstandenen Martyrologien H, D und W in ihrer Rezeption der zweiten Familie von Ados Martyrologium getrennte Wege. Wenn Overgaaus Hypothese, die aus dem Elsaß stammende Handschrift S/G sei eine Modellhandschrift für H, D und W gewesen, zutrifft, haben wir es wohl mit einer gezielten Weglassung von Adrian- und Gaugerich-Elogien in den genuin niedersächsischen Martyrologien zu tun. Von dieser Tendenz blieb das JM unberührt. Darüber hinaus sprechen auch die markanten inhaltlichen Differenzen, nicht zuletzt auch die im JM singulären narrativen Anreicherungen dafür, daß die analysierten JM-Einträge eine im Vergleich zu den Martyrologien der Diözese Hildesheim eigenständige Redaktion repräsentieren.

2. Eine weitere Stichproben-Auswahl bei Overgaauw betrifft „einige Dutzend Einträge über Heilige, die nur im Elsaß, in Lothringen, insbesondere in den Diözesen Straßburg und Metz, und am Oberrhein, insbesondere in den Diözesen Worms und Konstanz, verehrt

³¹⁰ Vgl. JM, f. 65r: *Und sancti Philiberti. Der was abbit und got tet vil zeichin durch in*; Ado, S. 279: *Herio insula, sancti Philiberti abbatis, qui post militiam temporalem Christo tyrocinio mancipatus, monasterium extitit fundator devotus*; Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 135, Anm. 44 (S/G, H und W): *Depositio sancti Philiberti confessoris*.

wurden.³¹¹ Von den 13 bei Overgaauw verzeichneten Beispielen finden sich Einträge zu sieben für den niederdeutschen Raum untypischen Heiligen auch im JM. Drei Erwähnungen stimmen mit den Wolfenbüttler Handschriften kalendarisch überein (Ginolf [Gangolf] am 13. Mai, Alban am 21. Juni, Regina am 7. September), andere vier weichen von jenen kalendarisch ab (Goar am 6. Juli statt am 17. Mai, Avitus am 17. Juni statt am 23. Juni³¹², Glodesinda am 25. Juli statt am 24. Juli, Arnulf am 16. August statt am 17. August). Im Übrigen finden sich zu diesen Einträgen im JM kalendarische Pendants in der bereits zitierten Handschrift Ms. Bos. q. 1 aus Niederaltaich.³¹³ In dieser Hinsicht stehen sowohl das JM als auch das Martyrologium aus Niederaltaich in einer Tradition,³¹⁴ von der S/G abweicht.

Das JM enthält also zwar eine Reihe von im Elsaß, in Lothringen und am Oberrhein verehrten Heiligen, dies wird aber durch den Einfluß einer – vielleicht aus den genannten Regionen stammenden – Vorlage zu erklären sein. Eine Abhängigkeit zwischen JM und S/G wird man hier aufgrund klarer Unterschiede kaum vermuten können.

³¹¹ Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 135.

³¹² Diese Differenz scheint durch die verschiedenen lokalen Kultrationen bedingt zu sein: das JM folgt mit dem Avitus-Eintrag am 17. Juni einer in Trier, Noyon, Paris, Tournai und Troyes verbreiteten, die Wolfenbüttler Handschriften – einer auf das Bistum Metz beschränkten Tradition, vgl. Grotefend, Zeitrechnung II/2, S. 68.

³¹³ Ms. Bos. q. 1: 6. Juli, f. 81r: Goar; 17. Juni, f. 73v: Avitus; 16. August, f. 96r: Arnulf. Eine Ausnahme stellt die heilige Glodesinda, Äbtissin in Metz, dar: im Ms. Bos. q. 1 wird sie weder am 24. noch am 25. Juli verzeichnet – ihr Kult wird wohl nicht bis nach Bayern vorgedrungen sein.

³¹⁴ Im Falle von Goar und insbesondere Arnulf scheint es sich um eine außer in Elsaß, Lothringen und dem oberrheinischen Raum auch in anderen Regionen belegbare Tradition zu handeln, vgl. Grotefend, Zeitrechnung II/2, S. 109 (Goar); S. 66 (Arnulf). Darüber hinaus konnte ich per Autopsie einige Beispiele aus den lateinischen Martyrologien ausfindig machen: Arnulf: ULB Darmstadt, Hs 769 aus dem Zisterzienserinnenkloster Burtscheid (15. Jh.), f. 66r: *Metis ciuitate translatio beati Arnulphi eiusdem ciuitatis episcopi* (zur Handschrift s. Staub, Bibelhandschriften Darmstadt, S. 195); ULB Darmstadt, Hs 188 aus dem Zisterzienserinnenkloster Fürstenberg bei Xanten (13. Jh.), f. 64r: *Metis ciuitate translatio beati Arnulfi eiusdem ciuitatis episcopi et confessoris* (zur Handschrift s. Staub, Bibelhandschriften Darmstadt, S. 98f.); Mainz, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs II 11 aus dem Zisterzienserinnenkloster St. Agnes in Mainz, f. 61v. Beispiele aus den Kalendarien: Mainz, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs I 265 aus der Mainzer Kartause (um 1200), f. 4v: *Arnulfi conf.* (zur Handschrift s. List, Handschriften Mainz S. 41f.).

3. Eine von Overgaauw präsentierte Auswahl der auf das Martyrologium Hieronymianum zurückgehenden, in S/G enthaltenen und wohl anschließend in H, D und W übernommenen Einträge bedarf hier keiner detaillierten Erörterung, da das Ergebnis des Vergleichs mit dem JM hier für zwei verschiedene, voneinander unabhängige Redaktionen spricht. Von den 14 bei Overgaauw angeführten Beispielen³¹⁵ sind 7 im JM nicht enthalten,³¹⁶ andere 7 weichen von den Wolfenbüttler Handschriften unter verschiedenen Gesichtspunkten grundlegend ab: kalendarisch (z.B. Apollonius am 18. April statt am 10. April), in den Namensformen der Heiligen (z.B. am 23. März Theodoricus im JM statt Theodotus) oder im Inhalt und Umfang der Einträge (ein im JM sehr ausführlicher narrativer Eintrag zu Longinus am 15. März statt einer kalendarischen Erwähnung von Longinus und Lucius).

4. Drei der vier von Overgaauw erwähnten heiligen Päpste erscheinen im JM, wie auch in den Wolfenbüttler Handschriften, einen Tag vorverlegt im Vergleich zu Ados ‚Urtext‘: Gregor II. am 12. statt am 13. Februar, Simplicius am 1. statt am 2. März, Zacharias am 14. statt am 15. März. Da aber diese Umstellungen laut Overgaauw gelegentlich in anderen Handschriften des Martyrologiums von Ado vorkommen,³¹⁷ können die genannten Überschneidungen nicht als ein Indiz für eine Abhängigkeit zwischen JM und den Wolfenbüttler Handschriften bewertet werden. Aus genau diesem Grund erscheint mir im Übrigen auch ihre Heranziehung als Kriterium bei der Beurteilung der Abhängigkeit zwischen den Wolfenbüttler Handschriften problematisch.

5. Die bei Overgaauw unter Punkt 5., 6., 7. und 9. verzeichneten Besonderheiten der Wolfenbüttler Martyrologien³¹⁸ finden keine Entsprechung im JM.

³¹⁵ Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 135f., Anm. 46.

³¹⁶ Im JM nicht enthalten sind: Gerontius (6. Mai), Martin (8. Mai), Quirillus und Zeno (9. Mai), Simplicius (15. Mai), *translatio Aniani* (14. Juni), Paulus und Ciriacus (20. Juni), Saga und Bartholomäus (4. August).

³¹⁷ Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 136, Anm. 49.

³¹⁸ Overgaauw, Die ältesten Martyrologien, S. 136f., 138.

6. Ein seltenes Elogium hat das JM mit S/G, D und W gemeinsam. Es handelt sich um den heiligen Wigbert von Fritzlar (13. August), dessen Kult auf nur wenige Regionen beschränkt war.³¹⁹ Wie in vielen bereits beschriebenen Fällen divergiert allerdings auch hier der JM-Eintrag in seinem Umfang und Wortlaut wesentlich von den Wolfenbüttler Martyrologien: mit einem narrativen Elogium, in dem das durch Wigbert bewirkte Weinstock-Wunder ausführlich beschrieben wird, geht es über die kalendarischen Einträge in S/G, D und W³²⁰ weit hinaus. Außerdem unterscheidet sich die Namensschreibung *Vichberti* im JM signifikant von *Wigberti* in S/G und D und *Wicberti* in W. Eine Abhängigkeit zwischen JM und den Wolfenbüttler Handschriften wird man also auch hier ausschließen können. Das Interesse an Wigbert von Fritzlar, einem Missionar im thüringisch-hessischen Missionsgebiet, läßt sich im JM, einer ostmitteldeutschen, wohl in Thüringen entstandenen Handschrift, vielleicht eher auf die lokalen Kultverhältnisse zurückführen als das Wigbert-Elogium in den in der Diözese Hildesheim benutzten Martyrologien. Für Hildesheim und speziell St. Michael kann ein unter anderem in Gebetsverbrüderungen begründeter, überregionaler kultureller Austausch mit anderen geistlichen Gemeinschaften³²¹ für die Übernahme der – nicht genuin in der Diözese Hildesheim beheimateten – kalendarisch-kultischen Besonderheiten ausschlaggebend gewesen sein.

³¹⁹ Erfurt (als *festum fori*), Halberstadt und Mainz, vgl. Grotefend, *Zeitrechnung* II/2, S. 181. In Erfurt existiert eine vom Benediktinerkloster Hersfeld aus gegründete Pfarrkirche St. Wigbert, vgl. Richard Schulte, *Geschichte der Pfarrei und des Klosters von St. Wigbert in Erfurt*, Erfurt 1925.

³²⁰ Zitiert bei Overgaaauw, *Die ältesten Martyrologien*, S. 137f.

³²¹ Das Kapiteloffiziumsbuch des Hildesheimer Domkapitels aus dem Jahr 1191 (Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 83.30 Aug. 2°) enthält auf f. 129r eine Verbrüderungsliste, die 24 geistliche Kommunitäten umfaßt: Reims, Paris, St. Gereon in Köln, Bamberg, Münster, Paderborn, Halberstadt, Fulda, Hersfeld, Corvey, Helmarshausen, Heerse, Gandersheim, Goslar, Ringelheim, Braunschweig, Prag, Montecassino, Tours, Quedlinburg, Magdeburg, Osnabrück, Niederaltaich, Tegernsee. Mit guten Gründen spricht Monika E. Müller von einem „eindrucksvolle[n] Zeugnis liturgisch motivierter, europaweiter Vernetzung“, in: *Kat.-Nr. 35: Kapiteloffiziumsbuch des Hildesheimer Domkapitels 1191*, in: Müller, *Schätze im Himmel*, S. 356. Eine Farbabbildung der Verbrüderungsliste findet sich auf S. 22, Abb. 3. Zur Handschrift, u.a. mit einer differenzierten Betrachtung der Verbrüderungsliste s. auch Eckart Freise, *Das Kapiteloffiziumsbuch des Hildesheimer Domkapitels 1191*, in: *Ego sum Hildensemensis. Bischof, Domkapitel und Dom in Hildesheim 815 bis 1810* (Kataloge des Dom-Museums Hildesheim, Band 3), Petersberg 2000, S. 239-244 mit Abbildungen, insbesondere S. 241, 244. Vielleicht ist der in Hildesheim gepflegte Wigbert-Kult auf die intensiven Kontakte zu den Verbrüderungspartnern in Fulda (Freise, S. 244) zurückzuführen.

IX.3. Das JM und die kalendarische Tradition von St. Michael in Hildesheim

Abschließend widmet sich Overgaauw einigen spezifisch Hildesheimer Heiligen, die in den drei in der Diözese Hildesheim entstandenen Handschriften verzeichnet sind (das aus dem Elsaß stammende S/G bildet hier natürlich eine Ausnahme). Der Hildesheimer Bischof Godehard wird in H, D und W an seinem *dies natalis*, 5. Mai, mit einem jeweils eigenständigen Elogium bedacht. Der divergierende Wortlaut bestätige, so Overgaauw, daß die Redaktoren bzw. Schreiber der drei Handschriften den Godehard-Eintrag unabhängig voneinander und von einer hypothetischen gemeinsamen Vorlage in ihre Handschriften aufnahmen.³²² Im JM wird Godehard von Hildesheim ebenfalls verzeichnet, bezeichnenderweise nicht an seinem *dies natalis*, 5. Mai, sondern am Tag der *translatio*, 4. Mai, und zwar, wie so oft im JM, ohne die Spezifizierung der Art des Festes: *Zû Sassen sancti Gotehardi. Der was bischof und tet vil zeichinis* (f. 35v).

In vier Punkten unterscheidet sich der JM-Eintrag von den Wolfenbüttler Handschriften: 1) kalendarisch (4. statt 5. Mai)³²³; 2) durch die auffällige Lokalisierung *Zû Sassen*,³²⁴ 3) durch die Namensschreibung *Gotehardi* statt *Godehardi* und 4) im Wortlaut (eine gewisse Parallelität zwischen JM und D aufgrund der Erwähnung von Wundern³²⁵ ist zwar nicht zu

³²² Overgaauw, *Die ältesten Martyrologien*, S. 139.

³²³ Eine Ausnahme stellt W dar: dort werden beide Godehard-Feste verzeichnet: *Translatio sancti Godehardi episcopi et confessoris* (4. Mai) und *Depositio sancti Godehardi episcopi et confessoris* (5. Mai). Die entsprechenden Digitalisate können unter <http://diglib.hab.de/mss/498-helmst/start.htm?image=00026> konsultiert werden.

³²⁴ Eine vergleichbare, noch ausführlichere Lokalisierung ist mir in einer spätmittelalterlichen Martyrologium-Handschrift aus dem Zisterzienserkloster Mariental bei Helmstedt, Wolfenbüttel, HAB Cod. Guelf. 13.2. Aug. 4^o begegnet: das Initium einer f. 47r-48r umfassenden Godehard-Legende besagt: *Eodem die in civitate saxonia Hildenseim sancti Godehardi episcopi et confessoris*. Die Bedeutung des Festes wird mit einer in roter Tinte ausgeführten Rubrik *Ipsa die Godehardi* hervorgehoben. Eine digitale Abbildung findet sich unter <http://diglib.hab.de/mss/13-2-aug-4f/start.htm?image=00095>. Eine lapidare Katalognotiz in: Heinemann, *Die Augusteischen Handschriften* 4, S. 169f.

³²⁵ *Hildenesheim, natale beati Godehardi episcopi et confessoris, in sanctitate vitae et miraculis viri praeclarissimi* (zitiert nach Overgaauw, *Die ältesten Martyrologien*, S. 139).

leugnen, aber angesichts der weitaus markanteren Unterschiede ohne Bedeutung). Anzu-merken wäre noch, daß der Godehard-Kult keineswegs auf die Diözese Hildesheim be-schränkt war: als gebürtiger Bayer, der mit Stationen in Niederaltaich, Regensburg, Salz-burg, Tegernsee und Hersfeld lange vor seinem Bischofsamt in Hildesheim sein Ansehen und seine kirchengeschichtliche Bedeutung sicherte, wurde überregional verehrt.³²⁶ Auffäl-lig ist dennoch, daß Godehard im JM nicht an seinem *dies natalis*, 5. Mai, sondern am Tag der *translatio*, 4. Mai, verzeichnet wird. Damit rekuriert der JM-Eintrag – abweichend selbst von den Hildesheimer Martyrologien H und D – auf ein speziell für die Kirchenges- schichte Hildesheims bedeutsames Ereignis aus dem Jahr 1131: am 4. Mai fand auf Initia- tive des Bischofs Bernhard II. von Hildesheim die Translation der Gebeine Godehards statt. Wenn ausgerechnet diese Notiz im JM nicht auf einem kalendarischen Versehen be- ruht, so konserviert die Jenaer Handschrift an dieser Stelle eine für die Diözese Hildesheim relevante, insbesondere in St. Michael gepflegte kalendarische Tradition.³²⁷ Im Heiligenbe- stand des JM läßt sich somit eine zeitlich und räumlich eingrenzbare Schicht nachweisen, die in die Diözese Hildesheim, vielleicht sogar in Hildesheim selbst zu lokalisieren ist. Mit dem 4. Mai 1131 hätte man einen *terminus post quem* für diese Schicht. Berücksichtigt man den mit der im JM fehlenden Translation Bernwards gewonnenen *terminus ante quem* am 16. August 1194, so wird sie zwischen 1131-1194 zu datieren sein.

Schwer einzuschätzen ist der Stellenwert einer weiteren kalendarischen Besonderheit des JM, die eine Parallele etwa in W und im Stammheimer Missale hat. Anders als Ado und Usuard enthält das JM am 27. März, f. 25v eine Notiz zum Fest der Auferstehung Christi: *Zû Iherusalem erstunt got von deme tode uf*. Auch im Kalendarium des Stammheimer Mis- sale ist der 27. März als Ostertermin verzeichnet. Dieser Tag läßt einen rekonstruierfreudigen Interpreten zunächst aufhorchen, entspricht aber einem nach Augus-

³²⁶ Vgl. Art. ‚Godehard‘ in: LThK 4, Sp. 814f. (Hans-Henning Kortüm).

³²⁷ Das Martyrologium des Kapiteloffiziumsbooks des Hildesheimer Domkapitels Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 83.30 Aug. 2° verzeichnet ebenfalls die *translatio* Godehards am 4. Mai. Am Godehard-Fest 5. Mai wird der *dedicatio ecclesie* gedacht, vgl. Freise, Kapiteloffiziumsbook, S. 241. Die Kalenderseiten des fragmentarisch erhaltenen, wohl im Skriptorium von St. Michael her- gestellten Cod. Guelf. 13 Aug. 2° enthalten beide Godehard-Feste, am 4. und am 5. Mai, vgl. Kroos, in: Wolfenbüttler Zimelien, S. 167.

tinus, *De trinitate* allegorisch zu deutenden Datum und ist daher für die Rekonstruktion des Entstehungsjahres der Handschrift ohne Belang.³²⁸ In derselben Tradition scheint auch die Handschrift W aus Steterburg / Wöltingerode zu stehen, in der das Osterfest am 27. März in aufwendigen Majuskeln in blau, rot und grün mit Fleuronné und unter Verwendung von Blattgold³²⁹ notiert wurde: RESURRECTIO DOMINI NOSTRI IHESU CRISTI.

In einem der 2. Beda-Fassung verpflichteten, mit mehreren Zusätzen u.a. aus den Martyrologien des Pseudo-Hieronymus und des Hrabanus angereicherten Martyrologium aus St. Viktor in Xanten findet sich ebenfalls eine Notiz zum Osterfest am 27. März: *Resurrectio domini nostri Jesu Christi*.³³⁰ In dem edierten Beda-Corpus nicht enthalten³³¹, wird dieses Elogium von Hrabanus – vielleicht aus dem Martyrologium Hieronymianum – in sein Martyrologium aufgenommen worden sein: *Hierosolima resurrectio Domini nostri Jesu Christi*.³³² Ob nun die Erwähnung der Auferstehung Christi am 27. März, die das JM von den Martyrologien des Ado, Usuard und Beda abhebt, das JM wiederholt in die Nähe der liturgischen Tradition der Diözese Hildesheim rückt, kann vorläufig nicht entschieden wer-

³²⁸ Vgl. Kroos, Stammheim-Missale 1993, S. 607; zustimmend M. E. Müller, Stammheimer Missale, in: Schätze im Himmel, S. 337.

³²⁹ In Gold sind der Buchstabe R von 'Resurrectio' und IHESU ausgeführt. Eine digitale Abbildung kann unter <http://diglib.hab.de/mss/498-helmst/start.htm?image=00020> eingesehen werden. Eine kleinformatige Abbildung findet sich bereits bei Kroos, Sächsische Buchmalerei, Abb. 11.

³³⁰ Das älteste Totenbuch des Stiftes Xanten, hg. von Friedrich Wilhelm Oediger, Kaevelar 1958 (Die Stiftskirche des Hl. Viktor zu Xanten, hg. von Walter Bader, Bd. 2,3), S. 28. Der Codex ULB Münster, Hs. 101 ist zwischen 1036 und 1046 in Xanten geschrieben worden (und bis ins 14. Jahrhundert fortgeführt), allerdings wohl nach einer nicht aus Xanten stammenden Vorlage (Oediger, Totenbuch, S. XVIII). Das Martyrologium geht auf das des Beda zurück, bietet aber eine jüngere, erweiterte Fassung (ebenda). Auch das Kalendarium verzeichnet, in konsequenter Übereinstimmung mit dem Martyrologium, das Osterfest am 27. März (ebenda, S. XXII). Zur Handschrift vgl. Eef Overgaauw, Die mittelalterlichen Handschriften der Universitäts- und Landesbibliothek Münster, Wiesbaden 1996, S. 66-70.

³³¹ Vgl. Edition pratique, S. 55. Bei Beda, Florus von Lyon und dem Anonymus von Lyon scheint am 27. März noch kein einziges Fest verzeichnet gewesen sein.

³³² Hrabanus, S. 32.

den.³³³ Wahrscheinlicher ist jedoch, daß sie lediglich ein Zeugnis der überregionalen Rezeption der Martyrologien des Pseudo-Hieronymus bzw. (in dessen Nachfolge) des Hrabanus ist.³³⁴

Ein unzweideutiger Hinweis auf den im JM konservierten Einfluß des liturgischen Kalenders von Hildesheim ist dagegen das Elogium zum heiligen Epiphanius von Pavia am 22. Januar, f. 8v: *Und sancti Epyphanij episcopi et confessoris*. Im Jahre 963 wurden unter Bischof Othwin seine Reliquien von Pavia nach Hildesheim verbracht. Seit dem 12. Jahrhundert werden sie im Dom von Hildesheim in einem kostbaren Schrein verwahrt. Der Kult des heiligen Epiphanius beschränkt sich auf Hildesheim,³³⁵ was erklärt, warum die lateinischen Martyrologien (Beda, Ado, Usuard, Hrabanus) sein Fest am 22. Januar nicht enthalten. Das Kalendarium des Cod. Guelf. 13 Aug. 2° verzeichnet Epiphanius,³³⁶ ebenso das Ratmann-Sakramentar aus St. Michael in Hildesheim, das im *Proprium de Sanctis*, f. 166vb eine Messe für ihn vorsieht³³⁷. Unter den Vorstufen des JM muß sich daher ein Martyrologium oder mindestens ein Kalendarium aus der Diözese Hildesheim, vielleicht sogar direkt aus St. Michael befunden haben. Es wird zu den Vorlagen gehört haben, die man im Zuge der Kompilation des mitteldeutschen Martyrologiums herangezogen hatte.

³³³ Im Martyrologium aus dem Zisterzienserkloster Marienthal bei Helmstedt, HAB Cod. Guelf. 13.2. Aug. 4°, ist am 27. März kein Ostern-Elogium enthalten. In der von Eef Overgaauw besorgten Edition der Martyrologien aus den Diözesen Utrecht und Lüttich finden sich Einträge zum Osterfest am 27. März, vgl. Overgaauw, *Martyrologes manuscrits II*, S. 670f.

³³⁴ Borst, *Kalenderreform*, S. 203f. macht auf den bemerkenswerten Einfluß der kalendarisch völlig unbegründeten Tradition des Osterfestes am 27. März aufmerksam, die „nach dem Vorbild des Hieronymianum in den meisten Kalendern des ganzen Mittelalters“ (S. 204) konserviert ist: „dabei wußten die Redaktoren, daß das liturgische Osterfest ein bewegliches Fest war und im 8. Jahrhundert bloß dreimal, 707, 718 und 791, auf 27. März fiel und daß sich die übrigen Daten [Himmelfahrt und der erste Pfingsttag, I.M.] analog dazu in den restlichen 97 Jahren verschoben“ (S. 203).

³³⁵ Vgl. Bernhard Gallistl, *Epiphanius von Pavia. Schutzheiliger des Bistums Hildesheim* (Hildesheimer Chronik. Beiträge zur Geschichte des Bistums Hildesheim 7), Hildesheim 2000.

³³⁶ Vgl. Kroos, in: *Wolfenbüttler Zimelien*, S. 167.

³³⁷ Vgl. Stähli, *Die Handschriften im Domschatz zu Hildesheim*, S. 122.

IX.4. Der Hildesheimer Einfluß und die kulturhistorische Standortbestimmung des Mitteldeutschen Martyrologiums

Auf welchen (Um)Wegen und unter welchen Bedingungen kann das Hildesheimer Material frühestens im ausgehenden 12. und spätestens im 13. Jahrhundert ins (ost)mitteldeutsche Sprachgebiet gelangt sein? An einer früheren Stelle (Kapitel VI.) war bereits von einigen Indizien die Rede, die eine – vorläufig nicht konkreter zu bestimmende – Nähe der Jenaer Handschrift zum thüringischen Prämonstratenserkloster Mildenfurth wahrscheinlich machen. Das nach der Augustinusregel lebende Chorherrenstift verdankte seine materielle Existenz einer Stiftung des Vogtes Heinrich des Reichen von Weida aus dem Jahr 1193;³³⁸ institutionell war das eine Tochtergründung des Liebfrauentifts in Magdeburg, das im Jahre 1129 vom Ordensgründer Norbert von Xanten (seit 1126 Erzbischof von Magdeburg) höchstpersönlich in ein Prämonstratenserkloster umgewandelt wurde.³³⁹ Die Magdeburger Prämonstratenser-Niederlassung wurde zum Ausgangspunkt der Ordensverbreitung im Osten des Reichs, darunter fällt auch die Gründung in Mildenfurth.³⁴⁰ Zum berühmten „Reformeifer“ Norberts, seiner Schüler und Nachfolger gehörte auch die Versorgung der ihnen unterstehenden geistlichen Institutionen mit Observanz fördernder Literatur.³⁴¹

³³⁸ Vgl. Art. ‚Prämonstratenser‘, in: LThK 8, Sp. 505-510 (Ludger Horstkötter) und Art. ‚Mildenfurth‘, in: LThK 7, Sp. 251 (Jörg Oberste); Herbert Eichhorn, Das Prämonstratenserkloster Mildenfurth, in: Prémontré des Ostens, S. 93-96.

³³⁹ Vgl. Art. ‚Magdeburg‘, in: LThK 6, Sp. 1183-1185 (Josef Pilvousek), hier: Sp. 1183; Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg: Das Bistum Naumburg 1,1: Die Diözese. Unter Verwendung von Vorarbeiten von Ernst Devrient bearbeitet von Heinz Wiessner (Germania Sacra, NF 35,1), Berlin 1997; Dietmar Salewsky, Norbert von Xanten / Magdeburg – eine vielschichtige Persönlichkeit des Mittelalters, in: Prémontré des Ostens, S. 29-42; zum Erzbistum Magdeburg im Hochmittelalter: Rudolf Schieffer, Das Magdeburger Erzbistum und seine Bedeutung im Reich vor 1207, in: Aufbruch in die Gotik, Bd. 1, S. 29-37.

³⁴⁰ Vgl. Ludger Horstkötter, Prämonstratenser, in: Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, hg. von Peter Dinzelbacher und James Lester Hogg, Stuttgart 1997, S. 313-328; Johanna Lanczkowski, Prämonstratenser, in: Kleines Lexikon des Mönchtums, Stuttgart 1993, S. 206f.

³⁴¹ Vgl. Monika Storm, Die Entwicklung der Klosterlandschaft im östlichen Sachsen, in: Benediktiner, Zisterzienser, hg. von Christof Römer u.a. (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 7), Berlin 1999, S. 80-88, bes. S. 84.

Auch vor diesem Hintergrund ist der in Magdeburg, aber auch in benachbarten geistlichen Zentren im späten 12. und im 13. Jahrhundert bezeugte und insbesondere von der kunsthistorischen Forschung gut erschlossene Boom der Buchproduktion und -illustration zu verstehen, mit dem auch ein reger Handschriftenaustausch im Zuge der Vorlagenbeschaffung einherging.³⁴² Beziehungen zwischen Magdeburg und Hildesheim gab es im Übrigen nachweislich spätestens seit der oben bereits erwähnten, in einem Kapiteloffiziumsbuch des Hildesheimer Domkapitels aus dem Jahr 1191 dokumentierten Verbrüderung der Hildesheimer und der Magdeburger Domherren.³⁴³

Aus dem Magdeburger Liebfrauenstift, dem Mutterkloster Mildenerfurths, stammt auch der früher in Metz aufbewahrte und seit 1944 verschollene, illuminierte Magdeburger Psalter von 1276 (ehem. Metz, Bibliothèque municipale. Ms. 1200), der bis heute im Rahmen der sogenannten thüringisch-sächsischen Malerschule in Geltung steht.³⁴⁴ Leider sind auf uns lediglich einige schwarz-weiße Aufnahmen der illustrierten Seiten zugekommen.³⁴⁵ Aus älteren Katalogbeschreibungen weiß man aber, daß in der verschollenen Handschrift dem

³⁴² Seit 1897 und bis heute gibt es eine Diskussion um die sogenannte „thüringisch-sächsische Malerschule“. Es handelt sich um ein sehr produktives kunsthistorisches Konstrukt, das eine Reihe von im 13. Jahrhundert im Raum zwischen Hildesheim, Magdeburg und Erfurt entstandenen illustrierten Handschriften unter stilistischen und genetischen Gesichtspunkten zu klassifizieren versucht. Sein geistiger Vater ist Arthur Haseloff, dessen Abhandlung ‚Eine thüringisch-sächsische Malerschule des 13. Jahrhunderts‘ (Studien zur deutschen Kunstgeschichte 9) 1897 in Straßburg erschien. Besonders hervorzuheben sind die Studien von Renate Kroos, exemplarisch: Sächsische Buchmalerei 1200-1250. Ein Forschungsbericht, Zeitschrift für Kunstgeschichte 41 (1978), S. 283-316; auch Wolter-von dem Knesebeck, Elisabethpsalter (2001). Mit Akzent auf Magdeburg vgl. eine Übersicht von Beate Braun-Niehr, Die sächsische Buchmalerei und Magdeburger Skriptorien im 13. Jahrhundert, in: Aufbruch in die Gotik, Bd. 1, S. 220-233.

³⁴³ Vgl. Kapitel IX.2., Anm. 321.

³⁴⁴ E. Paulus, Supplément au Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque de la Ville de Metz (Collection Salis), in: Le Bibliographe Moderne 7 (1903), S. 401-416, hier S. 408 (Nr. 53); Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Départements, Tome XLVIII: Rouen et Amiens. Universités de Lille et Nancy. Metz, Paris 1933, S. 407f.; Victor Leroquais, Les Psautiers. Manuscrits Latins des Bibliothèques publiques de France, Tome I, Macon 1940/41, S. 268-270 (mit Teilabdruck des Kalendariums); Kroos, Drei niedersächsische Bilderhandschriften, S. 188f. (Nr. 23); Braun-Niehr, Magdeburger Skriptorien, bes. S. 227-231.

³⁴⁵ Vgl. Abb. 9-11 bei Braun-Niehr, Magdeburger Skriptorien.

lateinischen Psalter ursprünglich ein deutsches, paargereimtes geistliches Gedicht vorangestellt war, das unter dem Titel ‚Der Zweifler‘ bekannt ist und bereits Ende des 19. Jahrhunderts abgedruckt wurde.³⁴⁶ Es erzählt, gewissermaßen prologartig zum lateinischen Psalter, die Geschichte der wundersamen Entrückung eines Mönchs, der „die Wahrheit des Psalmenworts, daß vor Gott tausend Jahre wie ein Tag seien, angezweifelt hatte“³⁴⁷. Seine Sprache wird als mitteldeutsch mit niederdeutschem Einschlag eingeschätzt,³⁴⁸ was auch für das Erfurter Fragment des Mitteldeutschen Martyrologiums zutrifft. Bemerkenswert erscheint nun das mit der Jenaer Handschrift vergleichbare Überlieferungskonzept, dem eine Kombination aus einem erbaulichen deutschen Gedicht und einem (im Hinblick auf den Gebrauch) zwischen privater Devotion und liturgischer Zelebration angesiedelten geistlichen Texttypus³⁴⁹ zugrunde liegt. Ergänzt wird diese Textsymbiose sowohl im Ms. Bos. q. 3 als auch im Magdeburger Psalter durch die die Andachtsübung und Kontemplation fördernden Bilder. Der anhand eines deutschen Kolophons sicher in das Jahr 1276 zu datierende Magdeburger Psalter³⁵⁰ wird mit dem JM ungefähr zeitgleich entstanden, das heißt möglicherweise, *einer* historisch und lokal spezifischen Interessenlage zuzuordnen sein. Vor diesem Hintergrund ist es durchaus statthaft, anzunehmen, daß jenes Interesse – jeweils auf seine Weise und dennoch in einem vergleichbaren Ausmaß – ein Zeugnis von im thüringisch-(nieder)sächsischen Raum des ausgehenden 13. und frühen 14. Jahrhunderts gepflegter, vielleicht prämonstratensisch beeinflusster Spiritualität ablegen.

³⁴⁶ Carl von Hardenberg, Geistliches Gedicht des XIII. Jahrhunderts, in: *Germania* 25 (1880), S. 339-344. Das in nicht abgesetzten Versen niedergeschriebene Gedicht befand sich in der ehemals Metzger Handschrift auf f. 8v-9v. Vgl. außerdem Nigel F. Palmer, ‚Der Zweifler‘, in: ²VL 10, Sp. 1621f. mit Literatur.

³⁴⁷ Palmer, in: ²VL 10, Sp. 1621.

³⁴⁸ Vgl. den Eintrag im Marburger Repertorium: <http://www.mr1314.de/1637>; übereinstimmend Palmer, in: ²VL 10, Sp. 1622.

³⁴⁹ Zum Gebrauch des Psalters siehe Krenn / Winterer, *Mit Pinsel und Federkiel*, S. 100.

³⁵⁰ Abgedruckt bei von Hardenberg, *Geistliches Gedicht*, S. 339 und bei Palmer, in: ²VL 10, Sp. 1622.

X. Textlektüre: Fallstudien

X.1. Der heilige Georg: eine Hinführung zum Problem

Zu Persida sancti Georgij. Der wart vil piniglich gemartirt. He wart an ein holtz gehangin und mit negelin zû [f. 32r] rizzin biz al sin lib gewundit wart. Und dar na nieder gelegit und alle sine liede gedenet. Und mit knüttilin geslagin und die wundin mit salze besprengin und mit harlachin trûgin. Und iserine hosin an gezogen, daz daz blût von sinen fûzin vloz als ein wasser. Und dar na mit schozzin sin lib al vol geschozzin. Und mit isene die nase zû rizzin und dar na an den kerker geworfin und eine sul uf sinen buch gelegit, die kume acht man getragin mochtin. Da rief he got an, der sine sele und sine liede sterkte. Und dar na wart he abir geslagin und mit gebundinin vûzin in den kerker bracht. Und dar na mit vorgift getrenkit und die enschadite im nicht. Also wart der goukiler bekart und alzû hant geslagin. Dar na sazte man sente Georgium uf ein glûnde rat al vol swerte. Do zû brach der engil daz. Also wart der richter meistir bekart und alzû hant enthoubit. Und dar na denete man sente Georgium uf ein erin bette und vulte sinin munt mit isene und mit bli. Daz wart im als ein kalt wazzer. Dar na hieng man in mit deme houbite niedir und mit grozin steinin sinin hals beswerin. Do ging he hinnin und dankte gote. Dar na brachte man in in einer witewin hus, da chein brot was, daz he hungiris stûrbe. Do sach sin antlitz schinin also gotis engil. Und he nam die vorkin des hûsis und sazte sie an die erdin. Und die was funfzen claftir ho und hatte zelche und blûte und brachte frucht. Der engil brachte im ouch brot. Do wart die wietewe bekart. Dar na dente man in und slug in mit knûpfilin und mit negilin zû reiz man in. Und burnde kerzin zû der sitin sazte man im. Do brante sin licham als ein licht. Do bekarte sich die keysirin. Und die hiez he hengin mit den lockin. Und irin naktin licham slug man mit knupfilin. Dar na hieng man sie mit den brûstin uf und sazte ir zû den sitin burninde kerzin. Und dar na enthoubite man Georgium ouch. Und drizig tûsint und nûnzig [f. 32v] wurdin bekart von sinir predigunge und wurdin gemartirt.³⁵¹

³⁵¹ JM, f. 31v-32v (23. April).

X.1.1. Zur Rezipierbarkeit der Abbraviatur

Für das charakteristisch pointierte martyrologische Erzählen im JM gibt die Georgslegende ein gutes Beispiel ab.³⁵² Der Rezipient wird mit einer Abbraviatur des Georg-Stoffes konfrontiert. Sie handelt von einem Heiligen ohne Vorgeschichte, ohne biographische Eckdaten, ohne Beruf, sozialen Status, Familie und Freunde, ohne individuelle Eigenschaften, dessen legendarisches Leben einzig mit seinem Martyrium beginnt und endet. Ein solcher inhaltlicher Schwerpunkt ist, selbst in seiner Absolutheit, noch die konsequenteste aller Eigenwilligkeiten des Textes – handelt es sich doch bei dem Gattungsrahmen der Geschichte um ein Martyrologium. Ein nicht zu verkennendes Merkmal des Textes ist – denkt man ihn als ein Glied in einer hypothetischen Kette aus stofflichen und handschriftlichen Vorstufen – etwas, was die ältere Philologie vielleicht als „Verwilderung“ oder gar „Verstümmelung“ bezeichnet hätte: einer kohärenten Sinnentfaltung stehen mitunter syntaktische, motivische und handlungslogische Ellipsen im Wege. So sind in das in zwei Phasen aufgeteilte Martyrium Georgs vier letal endende Bekehrungen eingeschoben: Ein Gaukler, ein *richter meistir* und eine Kaiserin, von denen zuvor noch keine Rede war, bekehren sich zum christlichen Glauben und werden gemartert, ebenso die dreißigtausendneunzig Heiden. Die sparsam angedeuteten Momente ihrer religiösen Wandlung und Hinrichtung sind zugleich die ersten und einzigen Hinweise auf ihre zuvor nicht thematisierte Anwesenheit bei Georgs Martyrium und ihre – wie auch immer geartete – Verwobenheit in die Geschichte.

Ein so komponierter Text birgt natürlich Implikationen im Hinblick auf seine Rezipierbarkeit in sich. Mit einiger Wahrscheinlichkeit kann er nur jemanden ansprechen, ja jemandem zugemutet werden, der mit den Gesetzen der Gattung vertraut ist, für den es

³⁵² Die Georgslegende des JM stellt gegenüber den wesentlich knapperen Fassungen in den gängigen lateinischen Martyrologien eine eigenständige Version dar. Florus und Beda überliefern lediglich einen kalendarischen Eintrag zu Georg, vgl. *Édition pratique*, S. 69; Ado und Usuard wissen um den laut *Decretum Gelasianum* apokryphen Status der Georg-Passion (vgl. Ado, S. 132 und Herausgeberkommentar, S. 133; Usuard, S. 217); Hrabanus bietet noch die umfassendsten Informationen zum historischen Kontext des Georg-Martyriums, vgl. Hrabanus, S. 38.

kein großes Problem darstellen dürfte, die zahlreichen Ellipsen unter Zuhilfenahme des eigenen hagiographischen Erfahrungsfundus zu ergänzen. Jene Unterbrechungen der fließenden Sinnentfaltung scheinen weder die planvoll gesetzten Irritationssignale, wie sie etwa die Gegenwartsliteratur kennt, noch (oder zumindest nicht durchgehend) die im Entstehungsprozeß unterlaufenen Lapsus zu sein. Sie ließen sich vielmehr als eine Folge des teilweise radikalen redaktionellen Abbreviationsverfahrens erklären, das sich der eigenen Unvollkommenheit gewissermaßen bewußt ist und sie in Kauf nimmt. Eine solche, gelegentliche elliptische Verknappung nicht scheuende Strategie legitimiert sich wohl aus dem Vertrauen in eine grundsätzliche Rezipierbarkeit der Abbriviatur, in die Lesbarkeit der zum Teil auf ihre Schwundelemente reduzierten, zu einer Formel extrahierten Inhalte. Die scheinbare Primitivität des Textes stellt damit seine eigentliche Komplexität dar, die mit einer Herausforderung an den Rezipienten einhergeht.

X.1.2. Reduktion und Aufschwellung

Neben den elliptischen Segmenten ist für die Textstruktur der JM-Legenden eine weitere, gegenläufige Tendenz signifikant. So werden in der Georg-Legende lediglich die äußeren Begleitumstände abbreviiert, das Martyrium selbst wird dagegen in einer kontrastiven Zentrierung amplifiziert. Offensichtlich war also die formale Kürze nicht das ausschlaggebende konzeptionelle Kriterium für die Komposition der JM-Legenden.³⁵³ Insbesondere in ihrer kontrapunktischen Relation setzen Reduktion und Aufschwellung deutliche, interpretatorisch zu befragende Signale.

Georgs Martyrium ist dabei nur ein Beispiel von vielen. So entstammen jüngere Märtyrer und hagiographische Protagonisten wie Thomas Becket (†1170, rasch kanonisiert bereits

³⁵³ Allein die Legenden, welche sich über zwei oder mehr Handschriftenseiten erstrecken, bezeugen, daß der Redaktor des Mitteldeutschen Martyrologiums keinem formalen *brevitas*-Ideal sklavisch unterworfen war. Beispiele dafür sind die Legenden des Christophorus, 25. Juli, f. 56v-57v; Alexander, 26. November, f. 94v-95v; Thomas Apostel, 21. Dezember, 104r-105r und viele mehr.

1173)³⁵⁴ ihrer realen Lebenswelt, in der die (kirchen)politische Raison mitunter über die christliche Ethik regiert und auch über Leben und Tod zu entscheiden vermag. Der unangepaßte Heilige (und zu Lebzeiten nicht unumstrittene Karrierist) Thomas Becket fällt – wie einige seiner Leidensgenossen – Intrigen, Heimtücke und Meuchelmord zum Opfer. Ein solches Martyrium wird im JM auch ikonographisch mehrfach umgesetzt: Arglos in eine (fromme) Tätigkeit vertieft oder gar schlafend wird ein *famulus dei* von einem Schwertschlag von hinten getroffen. Bezeichnend für die Thomas-Becket-Legende des JM ist eine restlose Absenz jener ambivalenten Züge, die für das historische Profil des Thomas Becket charakteristisch sind und auch in der Hagiographie ihren Niederschlag gefunden haben.³⁵⁵ Im JM ist Thomas ein im Gotteshaus vor dem Altar ermordeter Märtyrer und postumer Thaumaturg.³⁵⁶ Nicht einmal sein – aus kirchenpolitischer Sicht vorteilhaftes und daher erzählenswertes – Engagement gegen den Hegemonieanspruch der weltlichen Macht kommt hier zur Sprache.

Ein ähnliches Desinteresse an weltlichen, repräsentativen und politischen Belangen tut sich auch in der Georgslegende des JM kund. Eine solche ‚Verweigerung‘ aller Motive, die Georgs Profil als eines angesehenen (in manchen Legendenversionen adligen) Truppenführers konturieren, grenzt die JM-Legende selbst von ihren volkssprachlichen Parallelen deutlich ab. Schon das althochdeutsche Georgslied weiß von *mare crabo Georio*³⁵⁷ zu berichten. Reinbot von Durne stilisiert den heiligen *miles* Geori zu einer höfisch-

³⁵⁴ Vgl. Art. Thomas Becket, in: ³LThK 9, Sp. 1523f. (Hanna Vollrath).

³⁵⁵ So ist z. B. bekannt, daß Thomas im Streit um die Abgrenzung von weltlichem und kanonischem Recht mehrfach seine Position wechselte, vgl. Thomas von Froidmont, Die Vita des heiligen Thomas Becket, Erzbischofs von Canterbury, hg. und übersetzt von Paul Gerhard Schmidt (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main. Geisteswissenschaftliche Reihe 8), Stuttgart 1991.

³⁵⁶ Vgl. JM, f. 107v-108r (29. Dezember): *Und sancti Thome. Der was bischof und wart geslagin von den rittirin vor deme altire. Und got tet vil zeichin durch in. Blinde wurdin gesende und von sinim blûte wart ein stummir [f. 108r] sprechinde und andir vil zeichin.*

³⁵⁷ Vgl. diplomatischen Textabdruck bei Wolfgang Haubrichs, Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion (Theorie – Kritik – Geschichte 13), Königstein/Taunus 1979, S. 66-71.

charismatischen Figur.³⁵⁸ Im JM dagegen ist Georg ausschließlich ein Megalomartyr, dessen unzerstörbares Leben durch zahlreiche Wunder immer wieder aufs Neue behauptet und gefeiert wird.

Sind nun die im JM elliptisch codierten Erwähnungen des namenlosen Gauklers, des obersten Richters und der namenlosen Kaiserin als den Publikumserwartungen geschuldet, punktuelle Andeutungen von Motiven zu verstehen, deren Bekanntheit vorausgesetzt und daher bewußt ausgespart werden konnte, ähnlich wie der von Reinbot nicht beschriebene Drachenkampf Georgs³⁵⁹? Eine solche Annahme wäre aus doppeltem Grund zu verneinen. Zum einen sind die Motivaussparungen im JM und bei Reinbot unterschiedlich geartet: im JM ist das offenkundig eine die Kohärenz störende Folge einer Kürzungsstrategie, bei Reinbot hingegen eine allegorisch verschlüsselte Anspielung, die den Erzählfluß nicht beeinträchtigt. Zum anderen mögen, vielleicht im Falle eines prominenten Heiligen wie Georg, einige stoffgeschichtlich und ikonographisch geläufige Motive³⁶⁰ als bekannt vorausgesetzt werden. Für die zahlreichen anderen, in ähnlichem Duktus erzählten JM-Legenden, welche von zum Teil nur regional bekannten Heiligen handeln, wäre eine solche

³⁵⁸ Dazu vgl. die pointierte Analyse von Peter Strohschneider, *Georius miles – Georius martyr*. Funktionen und Repräsentationen von Heiligkeit bei Reinbot von Durne, in: *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters*. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, hg. von Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 2002, S. 781-811. In Reinbots auratischer Inszenierung des heiligen Protagonisten erkennt Andreas Kraß sogar erotisierende Züge: „Als *miles* verkörpert Georg das Ideal heroischer Männlichkeit, als *martyr* hingegen das Ideal einer fragilen Männlichkeit, die mit floraler Bildlichkeit inszeniert wird“, vgl. *Der heilige Eros des Märtyrers. Eine höfische Georgslegende des deutschen Mittelalters*, in: *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, hg. von Andreas Kraß und Thomas Frank, Frankfurt 2008, S. 143-168, Zitat S. 167.

³⁵⁹ Dazu Andreas Kraß, *Der heilige Eros*, S. 152: Reinbot setze „die bekannte Episode vom Drachenkampf [...] als bekannt voraus“ und belasse „es bei einem Zitat“. Reinbot zolle „der Reputation Georgs als Drachentöter Tribut“, allegorisiere „das ritterliche Abenteuer aber im Sinne des christlichen Triumphes über das Heidentum“. Im Übrigen gehört der Drachenkampf zu den jüngeren Motiven der Georgslegende, das im Westen erst im 12. Jahrhundert aufkommt, vgl. ‚Georg, hl. I. Legende und Verehrung‘, in: ³LThK 4, Sp. 476-478 (Wolfgang Haubrichs), hier: Sp. 476.

³⁶⁰ Zu Georg-Ikonographie vgl. Art. ‚Georg‘ in: LCI 6, Sp. 365-390 (E. Lucchesi Palli / S. Braunfels).

Prämisse mindestens problematisch. Wenn also oben vom hagiographischen Erfahrungsfundus des Rezipienten die Rede war, der eine wesentliche Voraussetzung für die Lesbarkeit der Abbriviatur ist, so kann es weniger seine hagiographisch-enzyklopädische Kompetenz, sondern in erster Linie ein Wissen um das topische Motivrepertoire und die Strukturgesetze der Gattung meinen.

Daran ließe sich die Frage nach der Bedeutung und Relevanz von nur unter Berücksichtigung der Stofftradition auszumachenden Lücken und Anreicherungen anschließen. Georgs hyperbolisiertes Martyrium im JM läßt sich textintern in Relation zu den andere Motive betreffenden Reduktionstendenzen als Aufschwellung erkennen, dieser Status bestätigt sich – berücksichtigt man die martyrologische Tradition – auch aus der textexternen Perspektive. In beiden Fällen scheint als Prüfstein ein Blick über die Textgrenzen des JM hinaus von Nutzen zu sein. Dabei wird man zwar beide Tendenzen ausmachen und beschreiben, allerdings – und das stellt ein besonderes, für das methodische Vorgehen relevantes Problem dar – der Frage nach ihrer Genese nicht adäquat nachgehen können. Die Unge-
wißheit darüber, ob sie als ein Produkt des redaktionellen Verfahrens oder vorlagenbedingt zu erklären sind, wird in den meisten Fällen nicht zu beheben sein. So wird im JM der dreifache Tod Georgs und seine theologisch bedeutsame dreifache Auferstehung (die im Georgslied nahezu hymnisch besungen wird³⁶¹) nicht erwähnt. Fehlte das im JM nicht enthaltene Motiv bereits in seiner Vorlage oder wurde es – aus welchen Gründen auch immer – bewußt ausgespart? Die Fallstudien in den folgenden Kapiteln werden zeigen, daß man die Frage nach dem aktiven gestalterischen Anteil des Redaktors des Mitteldeutschen Martyrologiums zwar punktuell, aber keineswegs systematisch beleuchten kann. Da es hier nicht um eine Rekonstruktion des Schaffensprozesses, sondern um eine Bündelung und Auswertung seiner Ergebnisse gehen kann, vermag an dieser Stelle ein wirkungsästhetischer Ansatz methodische Abhilfe zu schaffen.

³⁶¹ Vgl. das Georgslied im diplomatischen Abdruck bei Haubrichs, Georgslied und Georgslegende, S. 68f., Zeile 23f. (auch 28f., 35f. in leicht alterierender Graphie): *dhaz uueiz . ihk . dhaz ist aleuuar . uhffher stuont / sihk goriio dhar uuola prediio her dhar.*

X.1.3. Leerstellen und ihre wirkungsästhetischen Folgen

Strebt man eine konstruktive Lektüre des JM-Textes an, so muß das gelegentliche Fehlen eines Zeichens selbst als ein Zeichen interpretiert werden.³⁶² Die offenkundigen oder unterschwelligeren Leerstellen sind – unabhängig von ihren meist nicht rekonstruierbaren Hintergründen auf der Produktionsebene – implikationsreiche Signale auf der Ebene der Textrezeption. Der von Wolfgang Iser geprägte Begriff ‚Leerstelle‘ meint eine „ausgesparte Anschließbarkeit“ einzelner Textsegmente.³⁶³ Die Leerstellen „markieren weniger ein Manko, sondern zeigen vielmehr die Kombinationsnotwendigkeit der Textschemata an, aus der sich erst jener Einbettungszusammenhang bilden läßt, der dem Text Kohärenz und der Kohärenz Sinn gibt“.³⁶⁴

Bei einem hagiographischen Sammelwerk wie dem Mitteldeutschen Martyrologium werden die zahlreichen Einzellegenden – wie bei jeder Form der Tradierung – aus dem Kontext ihrer ursprünglichen *causae scribendi* naturgemäß herausgelöst³⁶⁵ und öffnen sich in ihrer neuen Gestalt, in ihrem spezifischen, zwischen Text und Bild oszillierenden intermedialen Überlieferungsrahmen und nicht zuletzt in ihrer Gesamtheit – je nach Rezipientendisposition, Rezeptionskontext und -umfang – vielfältigen *causae legendi*. Aus dem Lesevorgang selbst können dann – in der jeweiligen Abhängigkeit von den genannten Faktoren – unterschiedliche Lektüren hervorgehen. Mit Iser gesprochen: „Indem die Leerstellen eine ausgesparte Beziehung anzeigen, geben sie die Beziehbarkeit der bezeichneten

³⁶² Die Formulierung habe ich M. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, übersetzt von Hans Werner Arndt, Reinbek 1967, S. 73f. (zitiert bei Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München ³1990, S. 266) entnommen.

³⁶³ Iser, *Der Akt des Lesens*, bes. S. 284ff.

³⁶⁴ Iser, *Der Akt des Lesens*, S. 285.

³⁶⁵ Edith Feistner spricht von einer „diskursiven Flexibilität“ der Heiligenlegende, „die es erlaubte, die jeweilige Geschichte vom Leben eines Heiligen in unterschiedliche, publikumsspezifische Memorialkontexte hineinzusetzen“, vgl. Feistner, *Imitatio*, S. 261; dies., *Typologie der Heiligenlegende*.

Positionen für die Vorstellungsakte des Lesers frei; sie ‚verschwinden‘, wenn eine solche Beziehung vorgestellt wird“.³⁶⁶

Die grundsätzliche Offenheit und Weitläufigkeit des Iser'schen Begriffs macht es möglich, ihn – angepaßt an die spezifischen Qualitäten des im JM exemplifizierten martyrologischen Erzählens – als Anregung zu nehmen und auf die in JM-Texten greifbaren, in Relation zu anderen Texten aus demselben hagiographischen Stoffkreis auszumachenden Aussparungen zu erweitern und damit sowohl formale (etwa syntaktische) als auch inhaltliche (z.B. motivische) Kriterien zu erfassen. Mehr noch: aufgrund der für das JM wesentlichen Intermedialität des martyrologischen Erzählens wäre darüber hinaus die Einbeziehung der Bilder in eine Gesamtschau erwägenswert.³⁶⁷

³⁶⁶ Iser, *Der Akt des Lesens*, S. 284.

³⁶⁷ Dazu s. Kapitel XI.

X.2. Brigida von Kildare

*Und sancte Brigide virginis. Die was von kinde an gûtin werkin. Und do sie des vies pflegin scholde, do gab sie daz gemûlkin den armin lûtin. Und do sie ir werk mit den andern uf antwortin scholde und sie nicht enhatte, do rief sie got mit trenin an und he gab ir do ûbervlûzzige buttere. Und eines tagis, do sie zû hus quam naz von reine und die sunne schein durch einen gater, do hing sie ir kleit uf den schatin als uf einin boum. Und ouch zû einem male, do battin die maselsûchtigin bir von ir. Und do sie neheinz enhatte, do sach sie wazzer, daz zû dem bade gereit was und seinte daz und gab iz in do zû trinkine, wand iz zû biere wordin was.*³⁶⁸

X.2.1. Brigida-Legende in der lateinischen Hagiographie und im JM

In den meisten lateinischen Martyrologien ist die irische Heilige Brigida von Kildare³⁶⁹ mit einem vergleichsweise knappen narrativen Elogium allgemeinen Inhalts bedacht. Ado fügt – dem Anonymus von Lyon folgend – ein Wunder aus dem Leben der Heiligen hinzu, das gelegentlich (etwa bei Notker) in jüngere Martyrologien Eingang fand: das Ergrünen des Altarholzes als Beweis für Brigidas Jungfräulichkeit.³⁷⁰ Das Wunderwirken der Heiligen scheint damit zwar – als ihr wohl wichtigstes hagiographisches Attribut – einen festen Platz in der lateinischen martyrologischen Tradition eingenommen zu haben, seine Darstel-

³⁶⁸ JM, f. 11v (1. Februar).

³⁶⁹ Vgl. Art. ‚Brigida von Kildare‘ in: LCI 5, Sp. 445f. (F. Werner); Art. ‚Brigit‘ in: ³LThK 2, Sp. 692f. (Franz Brunhölzl).

³⁷⁰ Usuard: *In Scotia, sanctae Brigitae virginis, cuius vita miraculis claruit* (Dubois, S. 173); Anonymus von Lyon: *In Scotia sanctae Brigidae virginis quae cum lignum altaris in testimonium virginitatis suae tetigisset, viride factum est, et magnis vitae virtutibus florens, etiam miraculis claruit* (Édition pratique, S. 27); Ado: *Item apud Scotiam, sanctae Brigidae virginis, cuius vita miraculis claruit; quae cum lignum altaris in testimonium virginitatis suae tetigisset, viride factum est* (Dubois/Renaud, S. 77); Hrabanus: *In Hibernia quoque natale Brigidae uirginis, quae magnorum meritorum et sanctitatis esse predicatur* (McCulloh, S. 19; dieses Elogium scheint eigens von Hrabanus komponiert worden zu sein, s. McCulloh, S. XXXVI, Anm. 46); Notker: *In Hibernia nativitas S. Brigittae virginis, quae magnorum meritorum et sanctitatis esse praedicatur, adeo ut cum lignum altaris in testimonium virginitatis suae tetigisset, viride sit effectum* (Migne, PL 81, Sp. 1042). In der 2. Familie des Martyrologiums von Beda ist Brigida mit einem kalendarischen Elogium bedacht: *Natale sanctae Brigidae virginis* (Édition pratique, S. 27).

lung geht jedoch über eine allgemeine Erwähnung bzw. ein einziges, lapidar beschriebenes exemplarisches Wunder nicht hinaus.

Im Gegensatz dazu zentriert die JM-Legende Brigidas Wundertaten, ihre Beschreibungen zeichnen sich durch eine besondere Anschaulichkeit aus. Das Elogium ist – im Vergleich zu den lateinischen Pendants – um einige Wunderepisoden aus der im 7. Jahrhundert ansetzenden legendarischen Tradition angereichert. Es steht sowohl motivisch als auch in seinem Duktus dem wohl ältesten Werk, der in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts entstandenen *Vita S. Brigidae* des Cogitosus³⁷¹ nahe, „eine[r] einzige[n] Serie von Wundererzählungen“³⁷². Hier trägt die christliche Heilige Züge einer vielleicht namensverwandten keltischen Göttin.³⁷³ Ihr Wirken ist im ländlichen Milieu situiert, dazu gehören die Nähe zur Natur, zu wilden und zahmen Tieren, Landwirtschaft und Selbstversorgungsarbeit. Cogitosus betont, daß die ganze Natur der wilden Tiere, Haustiere und Vögel Brigidas Befehl unterworfen war.³⁷⁴ Bemerkenswerterweise fand keines der Tierwunder Eingang in die Brigida-Legende des JM. – Die prominente Tierpatronin kümmert sich im JM lediglich um die Menschen, in den Mittelpunkt der Darstellung rücken hier Brigidas *caritas* und *humilitas*. Auch im Bild werden Brigidas Werke der Barmherzigkeit thematisiert: die Heilige schenkt einem Mann ein Stück Butter. Eine solche Akzentsetzung war der *Vita* des Cogitosus noch nicht eigen. – Die für die lateinische Biographie charakteristische, stoffbedingt heidnische „Kreatürlichkeit“ (Berschin) weicht im JM zugunsten der Nähe zum Menschen und seinen Bedürfnissen. Das hagiographische Profil Brigidas wird damit ge-

³⁷¹ Als *Vita II* in den *Acta SS Februar*, Bd. 1, 1658, S. 135-141; Migne PL 72, Sp. 775-790. Der Inhalt des JM-Elogiums entspricht *Acta SS Februar*, Bd. 1, 1658, S. 135f., c. 3, 4, 5, 9 bzw. Migne, PL 72, Sp. 777, 779f.

³⁷² Berschin, *Biographie und Epochenstil II*, S. 232.

³⁷³ Vgl. Art. ‚Brigit‘ in: ³LThK 2, Sp. 692f. (Franz Brunhölzl); Berschin, *Biographie und Epochenstil II*, S. 232f.

³⁷⁴ Vgl. *Acta SS Februar*, Bd. 1, S. 138, c. 24; Berschin, *Biographie und Epochenstil II*, S. 233.

wissermaßen von heidnischen Relikten „bereinigt“, so daß die christliche Heilige kaum noch Züge ihres keltischen Prototyps trägt.³⁷⁵

Neben den Tierwundern der ältesten Brigida-Vita läßt die JM-Legende eine Reihe anderer, in der späteren irisch-lateinischen Biographie charakteristischer Motive vermissen. Mit einer signifikanten Konsequenz finden die kirchen- und missionsgeschichtlich relevanten Episoden aus dem Brigida-Leben wie die Gründung eines Klosters (Kildare) oder die Begegnung mit dem irischen Missionar Patrick im JM keine Erwähnung. Bemerkenswert ist auch, daß das JM von den wunderbaren Vorzeichen für Brigidas Auserwähltheit, die sich noch vor ihrer Geburt und im Kindesalter offenbarten, nichts zu wissen scheint. Diese im JM fehlenden Motive finden sich in der vielleicht vom Bischof Ultan (†659) verfaßten *Vita I*.³⁷⁶ Diese im Vergleich zum Werk des Cogitosus wesentlich umfangreichere Biographie verarbeitet zwar zum Teil die gleichen Stoffe (was nach Berschin die Annahme einer älteren gemeinsamen Urfassung zuläßt), ist aber „vielschichtiger als die auf die kreatürliche Wundertäterin von Kildare konzentrierte Arbeit des Cogitosus. In ihr steckt mehr Anschauung, mehr kulturelle und historische Welt“.³⁷⁷ Wir wissen nicht, ob und inwiefern der JM-Redaktor im Hinblick auf die ihm verfügbaren Quellen wählerisch sein durfte. Wahrscheinlich ist, daß ihm nicht die kulturgeschichtlich weiter ausgreifende *Vita I*,³⁷⁸ sondern die „archaische“ *Vita II* (vielleicht bereits in abbreviiertes Form) vorlag, aus der er nach bestem Gewissen das für ihn genuin Christliche extrahierte.

Das Brigida-Elogium im JM ist ein besonders frühes Zeugnis der Rezeption des Brigida-Stoffes in der Volkssprache. Der zeitliche Schwerpunkt der erfaßten Überlieferung liegt im 14.-15. Jahrhundert. Williams-Krapp verzeichnet 7 deutsche und niederländische

³⁷⁵ Es ist auffällig, daß die in das JM-Elogium eingegangenen Motive samt und sonders den ersten zwei (von insgesamt acht!) Kapiteln der Brigida-Vita des Cogitosus entstammen.

³⁷⁶ Acta SS Februar, Bd. 1, 1658, S. 118-134; Berschin, Biographie und Epochenstil II, 233f..

³⁷⁷ Berschin, Biographie und Epochenstil II, S. 234.

³⁷⁸ Im JM sind an anderen Stellen zahlreiche Erwähnungen kirchengeschichtlich bedeutsamer Ereignisse zu finden. Man wird daher ihr gelegentliches Fehlen eher vorlagenbedingt und nicht als Folge einer konzeptionellen Entscheidung zu erklären haben.

Legendarfassungen und 10 weitere volkssprachliche Legenden.³⁷⁹ Um die traditionsge-
schichtliche Stellung der JM-Legende, ihre narrativen und poetologischen Merkmale auch
im Hinblick auf die deutschsprachige Hagiographie zu konturieren, gehe ich im folgenden
auf zwei Beispiele ein.

X.2.2. Brigida-Legende im ‚Märterbuch‘

Die gereimte Brigida-Legende des vielleicht noch im 13. Jahrhundert entstandenen
‚Märterbuch‘ (MB)³⁸⁰ steht dem JM zeitlich am nächsten. Ihre traditionsge-
schichtliche Situierung im Kontext der lateinischen Überlieferung ist weniger eindeutig als im Falle des
JM. Die Legende setzt sich einerseits – wie das in der Tradition der *Vita II* stehende JM-
Elogium – aus mehreren aneinandergereihten Wunderepisoden zusammen und scheint ei-
nige für die *Vita I* charakteristischen Motive nicht zu kennen: Sie weiß nichts über Brigidas
vornehmen Vater Dubtach oder von den wunderbaren, z. T. typologisch bedeutsamen Be-
gebenheiten, die Brigidas Geburt ankündigen, ihre Kindheit und Jugend begleiten. Ande-
rerseits enthält sie eine Reihe von auf die *Vita I* zurückverweisenden Wundern³⁸¹ und eini-
ge – ebenfalls für die *Vita I* spezifische – im Sinne der *imitatio Christi* komponierte Sze-
nen³⁸². Einige aus der *Vita I* bekannten Motive tradiert das MB in transformierter Ge-
stalt,³⁸³ was angesichts der zur Zeit der Entstehung des MB etwa 600 Jahre alten Legen-

³⁷⁹ Williams-Krapp, *Legendare*, S. 400; Konrad Kunze, Art. ‚Brigida von Kildare‘ in: ²VL 11 (2004), Sp. 297f.

³⁸⁰ Vgl. Kunze in: ²VL I, Sp. 1093-1095.

³⁸¹ Brigida bittet Gott, sie zu verunstalten, damit sie einer Verheiratung entgehen kann, und verliert darauf ein Auge (MB, V. 1442-1453; *Vita I*, c. 15; Berschin, *Biographie und Epochenstil II*, S. 236); sie bringt einen Säugling dazu, den Namen seines wahren Vaters bekanntzugeben und damit einen ohne Grund beschuldigten Bischof zu entlasten (MB, V. 1784-1793; *Vita I*, c. 36; Berschin, *Biographie und Epochenstil II*, S. 237).

³⁸² Z.B. die Fußwaschung, MB, V. 1689ff.

³⁸³ In der *Vita I*, c. 17 wird noch dem Abstinenzler gekochter Speck in Brot verwandelt (Berschin, *Biographie und Epochenstil II*, S. 236), im MB, V. 1825-1872 müssen Brigidas Schwestern man-
gels Alternative mit Speck Vorlieb nehmen.

dentradition kaum verwunderlich ist. Die Brigida-Legende des MB verbindet, ließe sich resümierend festhalten, die bereits für die JM-Legende charakteristische Anschaulichkeit mit einem synkretistischen Motivrepertoire.

Das Biographische ist hier auf ein Minimum reduziert: man erfährt lediglich, daß Brigida in *Schotten lande* geboren war, sich Gott zum Bräutigam erwählt hatte und sich ganz seinem Dienste verschrieb (V. 1430ff.). Mit ihrem hingebungsvollen Dienst qualifiziert sie sich als *famula Dei* und wird von Gott mit einer Gabe ausgezeichnet: alles, was sie je begehrt, wird ihr gewährt (V. 1438f.). Um nicht verheiratet zu werden, bittet die – wie man an dieser Stelle zum ersten Mal erfährt – schöne und edle Frau Gott, sie mit einer Krankheit zu verunstalten. Als sie daraufhin ein Auge verliert, kann sie alles Weltliche endgültig hinter sich lassen und läßt sich zur Nonne weihen (V. 1441-1458). Es folgt eine lange Kette von Wundern, die überwiegend Krankenheilungen und Armenspeisungen zum Inhalt haben, wobei Brigida nicht selten als Seelsorgende auftritt: sie befragt die Kranken über ihre Sünden, erklärt, daß die Krankheit als Gottes Strafe zu verstehen ist und ermahnt die Betroffenen, künftig ein gottgefälliges Leben zu führen (V. 1503-1524; 1551-1584). Bei Heilungswundern agiert Brigida explizit als Mittlerin: sie betet für die Sünder und wird von Gott erhört. Nach erfolgten Gnadenakten fordert sie die Geheilten auf, Gott zu danken und zu loben (V. 1735-1754). Den Guten und Bedürftigen wird geholfen, die Bösen aber werden bestraft und die Ungehorsamen zu Demut ermahnt. Einmal initiiert Brigida die Bestrafung einer geizigen Frau, die einem Aussätzigen einen Apfel aus ihrem Garten verweigerte: der prächtige Baumgarten verdorrt (V. 1621-1639). Ein andermal agiert sie in einem vom Himmel her inszenierten Lehrstück (V. 1825-1872): die Brigida unterstehenden Nonnen weigern sich trotz Hungersnot, den von einem Bischof gespendeten Speck zur Fastenzeit zu essen. Vom Himmel wird ein Zeichen gesandt: Brot und Speck verwandeln sich vor aller Augen in zwei Nattern und Brigida ermahnt ihre Schwestern zornig, zu essen, was auf den Tisch kommt – der Bischof, *unser vater und unser wirt*, würde auch kein Fleisch essen, wenn es eine Alternative dazu gäbe. Mit ihrer Weigerung, Fleisch zu essen, machen sich die Schwestern – so Brigida – der Sünde des Ungehorsams schuldig, was sie mit Gebet und Beichte büßen sollen (V. 1855-1864). Daraufhin beten Brigida und der Bischof, ihr Gebet wird erhört und die Reptilien verwandeln sich wieder in Eßbares.

Bekanntlich war auch Jesus gegenüber geltenden Fastenvorschriften durchaus frei gesonnen: während die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten, pflegte Jesus mit seinen Jüngern keine Enthaltbarkeit.³⁸⁴ Diese Fastenfreiheit begründete Jesus als „Ausdruck der Freude über die durch ihn gebrachte Heilszeit“.³⁸⁵ Unser Fall ist zwar anders gelagert: nicht die Freude über die heilsame Gegenwart des Erlösers ist hier der Anlaß, gegen die Fastenvorschriften zu handeln, sondern die Hungersnot und das existentielle Angewiesensein auf jede verfügbare Art von Nahrung. Das Verbindende ist aber ein reflektierter, die besondere Situation berücksichtigender Umgang mit den Vorschriften, nicht ihre blinde Befolgung. Wichtig ist allerdings, daß in beiden Fällen nicht jeder Einzelne sich beliebig für oder wider die Vorschrift entscheidet, sondern die Anweisung einer Autorität befolgt: Die Jünger folgen Jesus, Brigidas Schwestern sind angehalten, dem Bischof in seiner apostolischen Kompetenz zu gehorchen. Eine solche Botschaft gibt einen Hinweis auf die möglichen intendierten Adressaten des MB: Wo wenn nicht in einer Klostergemeinschaft, in der die Spielregeln der geistlichen Hierarchie zu Existenzgrundlagen gehören, kann ein das Gehorsam förderndes Exempel besonders willkommen sein? Dies ist vielleicht nicht das einzige, aber wohl das markanteste Beispiel für eine (mitunter unkonventionelle) appellativ-didaktische Tendenz, die der Brigida-Legende des MB eigen ist.

In dieser Tendenz liegt denn auch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Brigida-Legende des JM und des MB. Im JM ist Brigida eine selbstlose Helferin, die sich der Armen und Bedürftigen erbarmt. Wie schon bei Cogitosus, so bringt sich die freigebige Heilige auch im JM aus Nächstenliebe in Schwierigkeiten, aus denen sie im letzten Moment durch göttlichen Beistand erlöst wird. Im MB wird zwar geholfen, aber auch gerichtet und bestraft. Brigidas verklärter, eindimensionaler Güte im JM tritt eine komplexere Heiligenfigur des MB entgegen. Mit dem unterschiedlichen literarischen Anspruch beider Texte wäre dieser Unterschied nur unzureichend erklärt, zumal in 447 Versen naturgemäß mehr und anders erzählt werden kann als in 11 Prosa-Zeilen. Der eigentliche Grund scheint mir

³⁸⁴ Mt 9,14f.; Mk 2,18-20.

³⁸⁵ Vgl. Art. ‚Fasten III. Im Neuen Testament‘ in: LThK 3, Sp. 1188f. (Bernhard Mayer).

in der Divergenz der intendierten Gebrauchssituationen³⁸⁶ zu liegen. Die einprägsamen Verse des MB eignen sich aufgrund ihrer für monastische Kreise relevanten Schwerpunkte, spannungsreicher Wendungen und ihres appellativen Charakters (eine geradezu ideale Kombination im Sinne des *prodesse et delectare*-Prinzips) für einen Vortrag, zum Beispiel im Rahmen einer Tischlesung. Die weniger spektakulären, aber durch Wunder göttlich signierten Begebenheiten in der Brigida-Legende des JM sind zur Rezeption innerhalb der stillen Lektüre prädisponiert: als eine (durch das Bild intensivierte) Meditationsstütze, als Anregung zur *imitatio* von Brigidas Nächstenliebe und Barmherzigkeit, als Anlaß zum Lobpreis Gottes, durch dessen Gnade Auserwählte Wunder zu wirken imstande sind.

X.2.3. Brigida-Legende im ‚Provincia-Anhang‘ der ‚Legenda aurea‘

Das zweite Vergleichsbeispiel ist die elsässische Übersetzung einer Prosalegende aus dem süddeutschen ‚Provincia-Anhang‘ der ‚Legenda aurea‘³⁸⁷. Der in 8 Handschriften überlieferte lateinische Anhang ist seit 1288 bezeugt. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde eine elsässische Übersetzung der Brigida-Legende aus dem ‚Provincia-Anhang‘ in den Cgm 343 als Ergänzung der ‚Elsässischen Legenda aurea‘ (ElsLA) aufgenommen.³⁸⁸ Dieser vergleichsweise umfangreiche Text steht in der Tradition der *Vita I* und überliefert in großer Zahl Wunder, die – vor und während der Geburt und in der frühen Kindheit der Heiligen – ihre Auserwähltheit bezeugen. So wird von der typologisch aufgeladenen Abstammung Brigidas von dem Edelmann Dubdaldus (=Dubtach) und seiner tugendhaften Sklavin, die Dubdaldus sich zu einem *früntschaftwibe* machte, berichtet – als „Variation der biblischen Geschichte von Abraham, Sara und der Magd Agar“³⁸⁹. Nach einer Reihe

³⁸⁶ Diese Bezeichnung ist geprägt von Volker Mertens, *Verslegende und Prosalegendar. Zur Prosafassung von Legendenromanen in ‚Der Heiligen Leben‘*, in: *Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Colloquium 1978*, Tübingen 1979, S. 265-289.

³⁸⁷ Jacopo da Varazze, *Legenda aurea*, hg. von Giovanni Paolo Maggioni, Florenz ²1999.

³⁸⁸ Kunze, *Die ‚Elsässische Legenda aurea‘*, Bd. II: *Sondergut*, S. XXXIX-XLVI, Edition, synoptisch mit der lateinischen Vorlage: S. 322-331.

³⁸⁹ Berschin, *Biographie und Epochenstil II*, S. 235.

wunderbarer Vorzeichen vermählt sich Brigida – wider den Willen ihrer Eltern³⁹⁰ – mit Christus. Danach vollbringt Brigida ihr erstes voluntatives Wunder: ihr Gebet bewirkt das Zusammenfügen der Scherben eines zerbrochenen kostbaren Gefäßes. Das Gefäß gehörte dem König und kostete den Knecht, der es zerbrochen hatte, beinahe das Leben, selbst die Fürsprache eines Bischofs bewirkte nichts. Nach dem rettenden Eingriff Brigidas verbreitete sich ihr Leumund im ganzen Königreich (S. 324,14-23).

Brigidas Werke der Barmherzigkeit im ländlichen Milieu, die bei Cogitosus ausführlich beschrieben sind, im JM den Schwerpunkt der Legende ausmachen und selbst im MB noch detailreich nacherzählt werden, sind im lateinischen Provincia-Anhang und in wörtlicher Übertragung der ElsLA völlig marginalisiert: *Sanct Brigida gab den armen kûge vnd ancken vnd ander dinge die si haben mocht* (S. 325,7ff.). Die im MB ausführlich thematisierten Krankenheilungen sind in der ElsLA mit einer einzigen Episode exemplarisch vertreten, der Heilung eines stummen Mädchens. Es handelt sich dabei um ein bemerkenswertes Tauschgeschäft: erst nachdem das Mädchen verspricht, um Christus willen jungfräulich zu bleiben, wird ihr die Gabe des Sprechens zuteil (S. 324,24-36). Brigidas zweckfreie Hilfsbereitschaft gegenüber den Armen und Kranken, wie sie im JM und gelegentlich noch im MB Thema ist, scheint für die Darstellungsabsicht der ElsLA nicht aussagekräftig genug gewesen zu sein.³⁹¹ Um Missionserfolge zu erzielen greift hier die Heilige zu einer christlich adaptierten *do ut des*-Strategie.

Wie das MB, so thematisiert auch die ElsLA die Frage des Gehorsams. Eine Nonne befolgt nicht Brigidas Befehl, einem Aussätzigen ihr Kleid zu leihen – aus Angst, sich anzustecken. Prompt wird sie für ihr Ungehorsam mit Aussatz bestraft (S. 327,22-30). In einer

³⁹⁰ *Parentes* im lateinischen Provincia-Anhang übersetzt die ElsLA als *fründe* vgl. Kunze, ElsLA II, S. 324,8-10: *Hec Cristum sponsum per se ipsam accepit, quem parentes sibi dare noluerunt; Dille namm Cristum zû einem gemaheln von ir felben den ir jre fründe nit geben woltent*. Es gibt eine weitere Stelle, an der *patrem* (S. 326,27) als *fründen* (S. 326,30) wiedergegeben wird.

³⁹¹ Die ElsLA berichtet von einer weiteren Heilung, die allerdings ohne Brigidas aktives Zutun erfolgte und ein Signum ihrer Heiligkeit sein sollte: zwei stumme Frauen, die Brigidas Blut berührten, wurden redend (ElsLA II, S. 327, 2-7).

anderen Episode, an der ebenfalls Geistliche beteiligt sind, geht es um Beichte, Reue und die Vergebung der Sünden und auch darum, daß vor dem Herrn nichts verborgen bleibt. Durch ein Zeichen erkennt Brigida, daß ein Meßdiener einen Diebstahl begangen hat: die Heilige sieht den Schatten des gestohlenen Bockes neben dem Kelch, den der sündige Meßdiener emporhält. Der Meßdiener beichtet sein Vergehen, der Bischof verordnet dem Sünder Reue mit Tränen. Nach getaner Buße sieht Brigida den Schatten des Bockes nicht mehr – *wan die trehen des rúwen hatten vertilket den schatten des bockes* (S. 330,4-6).

Im Unterschied zu JM und MB würdigt die ElsLA die für die Missionsgeschichte Irlands relevanten Heiligennetzwerke: einmal kommt es zu einer Zusammenkunft Brigidas mit dem heiligen Patrick. Brigida bittet den Missionar, für sie, ihre Schwestern und seine Schüler zu predigen. Die Predigt dauert drei Tage und drei Nächte, die Sonne geht aber nicht unter und die Dauer der geistlichen Unterweisung kommt den dankbaren Zuhörern wie eine einzige Stunde vor. Als ein Störenfried, verblüfft über die Ausdauer des Predigers und seiner Hörer, zu ihnen sagt: *dry tage hant ir hie gefeffen*, erwidert Patrick, wenn sie nicht gestört worden wären, hätten sie hier vierzig Tage verweilt – ohne Hunger oder Müdigkeit zu verspüren.³⁹²

Virginität, Gehorsam, Sündenvergebung nach getaner Buße, Unermüdlichkeit beim Vernehmen geistlicher Unterweisungen: die appellativ-didaktische Exempelhaftigkeit dieser thematischen Schwerpunkte in der Brigida-Legende der ElsLA – wie schon in ihrem Gegenstück im MB – macht im Vergleich die stilistische und narratologische Sonderstellung der JM-Legende umso augenfälliger.

³⁹² Kunze, ElsLA II, S. 328,29-37; 329,1-5.

X.2.4. Fazit: Mystagogische Elemente als wirkungsästhetische Konsequenz

Brigida des JM ist nicht die energische Heilige der beiden Legendare. Die von ihr gewirkten Wunder sind keine voluntativen Demonstrationsakte. Über die göttlichen Gnadenerweise scheint die Heilige zuweilen selbst überrascht zu sein. Brigidas *caritas* und *humilitas* sind kein Programm, sondern ein wesenhafter und natürlicher Ausdruck ihrer auf die Nöte ihrer Mitmenschen gerichteten tugendhaften Gesinnung. Indem sie ihr fast schon unwillkürlich ‚unterlaufen‘, stehen sie für ihre *simplicitas*, die „Einfalt des Herzens“ (2 Kor 11,3),³⁹³ und führen so ihr Charisma umso deutlicher vor Augen. Das die JM-Legende abschließende Wunder der Wandlung des Wassers zu Bier vermag dies besonders anschaulich zu verdeutlichen: Das Bier, um das Brigida von Aussätzigen ersucht wird, hat sie nicht, ihr Blick fällt aber auf das zufällig vorhandene Badewasser und sie macht intuitiv das Richtige: sie segnet es und vollbringt damit eine charismatische Handlung,³⁹⁴ die es zwar mit dem Weinwunder von Kana (Joh, 2,1-11) nicht aufzunehmen wagt, aber Brigidas Christiformitas durch unmißverständliche Motivparallelen immerhin andeutet. Das Bier, ein gegenüber Wein minderwertiges Getränk, ist dabei – im typologischen Kontext gelesen – fast schon eine symbolisch kodierte Demutsformel.

Vor diesem Hintergrund verdient ein auf Cogitosus zurückgehendes, in der Volkssprache wohlgemerkt ausschließlich im JM rezipiertes Motiv einer besonderen Beachtung. Es handelt sich um das Aufhängen nasser Kleider an einem Schatten – ein Motiv, das aufgrund seiner expressiven Bildlichkeit, aber auch wegen der fehlenden Bezüge zu Brigidas Werken der Barmherzigkeit auf den ersten Blick aus der Reihe zu fallen scheint. Vom Regen durchnässt, betritt die Heilige ihr Haus. Der Regen hat inzwischen aufgehört, die Sonne strahlt durch das vergitterte Fenster in den Raum, Brigida streift ihr nasskaltes Gewand ab und hängt es – als wäre es das Selbstverständlichste der Welt – auf den Schatten. Würde man an dieser Stelle an den hypothetischen feenhaften keltischen Prototyp der Brigida denken, so wäre damit vielleicht der Ursprung des Motivs, nicht aber seine Bedeutung und

³⁹³ Vgl. Art. ‚Einfachheit‘ in: LThK 3, Sp. 541f. (Michael Schramm).

³⁹⁴ Vgl. Art. ‚Charisma‘, bes. I.-II., in: LThK 2, Sp. 1014f. (Gerhard Dautzenberg).

Funktion im Kontext des JM erklärt. Abgesehen davon, daß die Heilige sich nun möglicherweise nackt in ihrem sonnendurchfluteten Zimmer dem geistigen Auge des Lesers zeigt, vermag ihre auf wunderbare Weise sichtbar gewordene übernatürliche Begnadung ein Staunen des Rezipienten zu evozieren. Das Staunen, seit Platon, über Plotin, Proklos, Aristoteles, Cicero, Albertus Magnus und Thomas von Aquin als „Aufforderung der Vernunft zur Betrachtung“, als „Anfang und Endpunkt einer Aufstiegsbewegung der Vernunft“, „Stimulus zur (Ursachen-)Erkenntnis“³⁹⁵ beschrieben, ist ein Affekt, der sich in das wirkungsästhetische Repertoire des JM harmonisch einfügt. Die poetisch anmutende, auf den ersten Blick jedes Appells bare Wunderepisode ließe sich damit als eine subtile Anregung zur Kontemplation über den Grund und die Ursache aller Wunder lesen. Bedenkt man zudem einerseits die mystische und andererseits die christologische Dimension der Lichtmetaphorik,³⁹⁶ so erscheint die lakonische Brigida-Legende des JM zu einer Kontemplationsanweisung *in nuce* abgerundet. Die einzelnen Stationen der Vita lassen sich auf das kontemplative Modell der als Aufstieg ins Licht gedachten Anschauung Gottes (*via purgativa – illuminativa – unitiva*)³⁹⁷ beziehen. Für die Phase der Reinigung steht auf der Ebene der Rezeption die Meditation über Brigidas *caritas* und *humilitas*, eine Schau, die zur Verinnerlichung und vielleicht zur *imitatio* anregt. Aus dem Staunen über Brigidas Charisma geht ein Impuls zur Erleuchtung aus; die Lichtmetapher weist den Weg zur Erkenntnis. Die den Aufstieg ins Licht krönende *unio*, die erkenntnisbringende Anschauung Gottes wäre dann das angestrebte Ziel des durch die Lektüre und Bildbetrachtung angeregten tätigen Intellekts. Die ausschließlich für die Brigida-Legende des JM charakteristischen inhaltlichen Schwerpunkte ließen sich daher zwar nicht mehr, aber auch nicht weniger als mystagogische Elemente bewerten.

³⁹⁵ Vgl. Art. ‚Staunen‘, in: LThK 9, Sp. 939f. (Jörg Jantzen).

³⁹⁶ Vgl. auch die geläufige theologische Auffassung Christi als wahres Licht und wahre Sonne, als „das erste jener Ursymbole aus der alltäglichen Lebenswelt, die das Wesen Jesu veranschaulichen und zugänglich machen“, vgl. Art. ‚Licht‘ in: LThK 6, Sp. 900-904 (Ansgar Paus / Klaus Hedwig / Otto Schwankl / Rupert Berger), Zitat: Sp. 903.

³⁹⁷ Vgl. Art. ‚Kontemplation‘, in: LThK 6, Sp. 326f. (Dietmar Mieth); ‚Illumination‘, in: LThK 5, Sp. 423-425 (Klaus Hedwig).

X.3. Gertrud von Nivelles

*Und ouch ist sente Gerderudie tag, die von edilin lûtin geborn was und von irre mûtir zû gotis dienste gezogin. Und sie vorkos den irdischin brûtegun und kos gote zû eime brûtegun. Und got tet vil mit ir. Do sie an irme gebete was, do quam des heiligin geistis gnade bovin sie sûnlich an einim vûrigin ûmmeringe. Und got tet vil zeichin zû irme grabe. Ein kint wart da lebending, daz was ertrunkin. Und blinden und hûffehalze und ander siechin wurdin gesunt.*³⁹⁸

X.3.1. Aspekte der Textgeschichte und inhaltliche Schwerpunkte

Das narrative Gertrud-Elogium im JM kennt keine Vorbilder in den bekannten lateinischen Martyrologien. Beim Anonymus von Lyon und bei Hrabanus nicht verzeichnet, wird die Heilige bei Florus, Ado, Usuard und Beda mit kalendarischen Einträgen bedacht.³⁹⁹ Lediglich das Martyrologium Notkers enthält ein narratives, von JM jedoch gänzlich abweichendes Gertrud-Elogium.⁴⁰⁰ Auch eine spätmittelalterliche mittelniederländische Martyrologium-Redaktion überliefert einen narrativen, aber vom JM divergierenden Eintrag.⁴⁰¹

Die um 670 wohl von einem Iren verfaßte *Vita S. Geretrudis* wurde um 700 um einige Wunder ergänzt (*Virtutes S. Geretrudis*) und hat bald nach 783 einen zweiten Wunderanhang erhalten. In karolingischer Zeit ist die Vita stilistisch überarbeitet und im 11. Jh.

³⁹⁸ JM, 17. März, f. 23r.

³⁹⁹ Ado, 1. Familie, 1. und 3. Rezension: *Eodem die, natale sanctae Gertrudis virginis* (Ado, S. 107); Ado, 2. Familie, 1., 2. und 3. Rezension: *Nivigella monasterio, depositio sanctae Geretrudis virginis, cuius praeclara gesta habentur* (ebd.); Usuard, 1. Rezension, 17. März: *Eodem die, monasterio Nivigella, sanctae Geretrudis virginis* (Usuard, S. 195; dieses Elogium ist laut Dubois' Herausgeberkommentar mit Florus identisch); Usuard, 2. Rezension, 18. März: *Monasterio Nivigella, sanctae Geretrudis virginis* (Usuard, S. 196; nach Dubois ist kein bestimmter Grund für die Verlegung des Elogiums auf den 18.3. in der 2. Rezension ersichtlich); Beda, 2. Familie: *Eodem die, obitus sanctae Gerethrudis virginis* (Édition pratique, S. 50).

⁴⁰⁰ Vgl. Notker, Sp. 1056.

⁴⁰¹ Overgaauw, Martyrologes manuscrits II, S. 657.

durch eine *Vita S. Gertrudis tripartita* ersetzt worden.⁴⁰² Die *causa scribendi* der Urfassung, die Verherrlichung des Geschlechts, aus dem Gertrud stammte (sie war eine Tochter des austrasischen Hausmeiers Pippin d. Ä., eines Stammvaters der Karolinger⁴⁰³), spiegelte sich in der Darstellungsabsicht aller späteren Bearbeiter der *Vita* wieder und mündete im 11. Jh. in ein überschwengliches Lob des Karolingerhauses.⁴⁰⁴ Diesen panegyrischen Duktus konservieren noch die einige Jahrhundert später verfaßten volkssprachlichen Übersetzungen der *Vita*.⁴⁰⁵

Das Gertrud-Elogium im JM steht jenseits dieser Tradition; die ruhmreiche Familiengeschichte der repräsentativen karolingischen Heiligen scheint hier keine Rolle zu spielen. Gertruds Elternhaus wird lediglich im Zusammenhang mit ihrer edlen Herkunft ohne weitere Ausdifferenzierung erwähnt.⁴⁰⁶ Die Namen der Eltern, Pippin und Itta, bleiben ungenannt: nicht die Genealogie, sondern einzig die Geschieke der Heiligen scheinen demnach von Bedeutung zu sein. In Bezug auf Gertruds Mutter wird bezeichnenderweise nicht auf ihr kirchengeschichtlich prominentes Amt als Gründerin und erste Äbtissin von Nivelles, sondern auf ihren Beitrag zum vorbildlich christlichen Lebenswandel der späteren Heiligen eingegangen: sie ist es, die für eine christliche Erziehung ihrer Tochter *zû gotis dienste* sorgt. Vor diesem Hintergrund erscheint auch das für viele Jungfrauen-Viten gängige Motiv, das Verschmähen einer irdischen Partie zugunsten des himmlischen Bräutigams,⁴⁰⁷ kohärent und krönt die bereits in der Kindheit angelegte Abwendung Gertruds von den

⁴⁰² Vgl. Berschin, *Biographie und Epochenstil II*, S. 20.

⁴⁰³ Vgl. Art. ‚Gertrud von Nivelles‘, in: *LThK 4*, Sp. 539 (Matthias Werner).

⁴⁰⁴ Vgl. Berschin, *Biographie und Epochenstil II*, S. 19f.

⁴⁰⁵ Aussagekräftig sind bereits die bei Williams-Krapp abgedruckten Incipits, vgl. S. 415f.

⁴⁰⁶ Hierbei handelt es sich wohl um die Ausfüllung eines hagiographischen Topos (vgl. von der Nahmer, S. 155f.), wobei die knappe Information kaum im Sinne einer konkreten Darstellungsabsicht zu lesen ist.

⁴⁰⁷ Prototypisch dafür sind die apokryphen Biographien Mariens, vgl. etwa das Protevangelium des Jakobus, in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien*, hg. von Wilhelm Schneemelcher, Tübingen ⁴1968, S. 280-290, bes. S. 283f.: Maria wächst als unbefleckte Tempeljungfrau heran, bis sie in Josefs Obhut kommt. Das Motiv der Verschmähung der konventionellen weltlichen Partie wird ausgebaut in den mittelalterlichen gereimten Marienleben, dazu vgl. Kapitel ‚Heilige Familie und Virginität‘ in: Müller, *Höfische Kompromisse*, S. 110-116.

weltlichen Dingen. Summarisch werden die zahlreichen Wunder erwähnt (*Und got tet vil mit ir*), exemplifiziert in einem Beispiel, der Erscheinung eines Feuerkreises. Etwas differenzierter wird abschließend auf die (auch für die kirchenrechtliche Legitimation von Gertruds Heiligkeit wichtigen) postumen Wunder eingegangen: eine Totenerweckung und die zahlreichen Heilungen am Grab der Heiligen.

X.3.2. Gertrud-Legende im JM und im ‚Provincia-Anhang‘ der ‚Elsässischen Legenda aurea‘

Die volkssprachlichen Gertrud-Legenden (allesamt in Prosa) sind vorwiegend aus dem niederländischen und nordwestdeutschen Raum überliefert – aus den Regionen also, in denen die Verehrung der Heiligen am intensivsten bezeugt ist.⁴⁰⁸ Eine von zwei Ausnahmen aus dem Süden ist die Gertrud-Legende in der ElsLA des Cgm 343 (2. 15. Jh.), eine Übersetzung aus dem lateinischen Provincia-Anhang zur Legenda aurea.⁴⁰⁹ Der knappe Text erwähnt Gertruds edle Herkunft und berichtet – unter Ausblendung aller weiteren biographischen Details – von ihrem vorbildlichen Tod: In ihrer Krankheit schwankt Gertrud zwischen der Furcht vor den Ungewißheiten des Todes und der freudigen Erwartung Jesu. Einen Tag vor Gertruds Sterbestunde wird ihr durch einen *diener gottes*⁴¹⁰ ihr naher Tod offenbart: während der Messe am nächsten Tag soll die Heilige verscheiden. Da sie nun gewiß ist, daß die Engel des Herren bereit sind, ihre Seele zu empfangen, fürchtet sie sich nicht mehr vor dem Tod, sondern freut sich auf das ewige Leben. Die Nacht verbringt

⁴⁰⁸ Vgl. Art. Gertrud von Nivelles, in: ²VL 11, Sp. 520-522 (Konrad Kunze); Art. ‚Gertrud von Nivelles‘, in: LThK 4, Sp. 539 (Matthias Werner).

⁴⁰⁹ Der zweite Text ist die deutsche Gertrud-Legende in ‚Der Heiligen Leben‘, abgedruckt in: Der Heiligen Leben II: Winterteil, S. 539f. Die Herausgeber konnten keine Quelle für diese Legende ermitteln, vgl. S. 539, Apparat zu 1.

⁴¹⁰ Im Provincia-Anhang: *famulus Dei* (S. 334,9f.); in der *Vita S. Geretrudis: ein peregrinus* (MGH. SRM 2, c. 7, S. 462).

sie mit Wachen und Beten mit ihren Schwestern. Ihr Tod wird mit der Ausbreitung des allersüßesten Wohlgeruchs zeichenhaft begleitet.⁴¹¹

Dieser Bericht über Gertruds Tod ist bereits in der ältesten, irisch-lateinischen Vita enthalten und wird auch in der karolingischen Überarbeitung aus dem 11. Jahrhundert (stilistisch umgeformt) tradiert.⁴¹² Da die Gertrud-Legende der ElsLA (dem Provincia-Anhang folgend) keine Wunder überliefert,⁴¹³ ist es anzunehmen, daß für die Gertrud-Legende des Provincia-Anhanges lediglich die *Vita S. Geretrudis* als Quelle diente.⁴¹⁴ Dagegen muß die JM-Vorlage Informationen sowohl aus der *Vita* als auch aus den *Virtutes S. Geretrudis* enthalten haben. Trotz der vollkommenen inhaltlichen Differenz der Legenden im JM und im Sondergut der ElsLA ist für beide ein Element charakteristisch: sie tragen keine Spuren der repräsentativen Profilierung ihrer lateinischen Vorstufen. Die einzige (zumal nicht explizite) Ausnahme in der ElsLA betrifft nicht die gloriose Familiengeschichte der Karolinger, sondern Brigidas kalendarisch symbolträchtigen Platz innerhalb der *communio sanctorum*: Gertruds *dies natalis* (17. März) ist mit dem des irischen Missionars Patrick identisch. Nichts deutet allerdings darauf hin, daß diese Parallele für den elsässischen Redaktor eine Rolle spielte. Vermutlich war sie bereits für den Kompilator des Provincia-Anhanges ohne große Bedeutung, da er auf eine vollständige Wiedergabe der Todesprophezeiung, in der auch von Patrick die Rede ist,⁴¹⁵ verzichtete.

An die Stelle der genealogischen Repräsentation treten im JM und in der ElsLA individuelle inhaltliche Schwerpunkte. Das Leben Gertruds in der ElsLA ist ihr Tod – eine selbst für

⁴¹¹ ElsLA II, S. 334, Nr. 46 (synoptisch mit der lateinischen Version).

⁴¹² MGH. SRM 2, c. 7.

⁴¹³ Die Ausbreitung des wunderbaren Wohlgeruchs nach dem Tod der Heiligen ist hierbei als ein topisches Motiv aus dem Repertoire postumer Wunder zu vernachlässigen, vgl. etwa den Tod des hl. Alexius in der gleichnamigen Legende Konrads von Würzburg: der Sarg des Heiligen verströmt ein Wohlgeruch, das *aller guoten würze smac* gleicht (Konrad von Würzburg, Die Legenden II, hg. von Paul Gereke, Halle 1926, V. 1370).

⁴¹⁴ So auch Kunze in ²VL 11, Sp. 522.

⁴¹⁵ Vgl. MGH. SRM 2, c. 7, S. 463.

die knappen Heiligenbiographien im Rahmen eines Legendars ungewöhnliche Lösung. Ihre Radikalität erlaubt die Annahme, daß dies keine quellenbedingte Verlegenheit, sondern Programm ist. Gertruds Commemoratio wird zum Anlaß genommen, ein *ars moriendi*-Exempel zu erzählen.

X.3.3. Explizierung und Evidenz: Die Abbreuiatur und ihre mystagogischen Schwerpunkte

Aus dem lapidaren JM-Elogium sticht das Motiv der Erscheinung des Feuerkreises ins Auge, das – wohl seiner besonderen Bedeutung wegen – auch in der Miniatur aufgegriffen wird.⁴¹⁶ Bezeichnenderweise ist der Wunderbericht zwischen zwei summarische Mitteilungen eingeschoben, woraus man, wie mir scheint, auf die Abbreviationstechnik des Kompilators des Mitteldeutschen Martyrologiums und seine Prämissen schließen kann. *Und got tet vil mit ir*, heißt es in Bezug auf die von Gertrud zu Lebzeiten vollbrachten Wunder – eine Universalformel, die in einer Vielzahl anderer JM-Legenden zu finden ist. Exemplarisch konkretisierend wird daraufhin die über Gertrud kommende Gnade des Heiligen Geistes in Gestalt eines Feuerkreises beschrieben: *Do sie an irme gebete was, do quam des heiligin geistis gnade bovin sie sünlich an einim vûrigin ûmmeringe*. Anschließend beginnt ein neuer inhaltlicher Abschnitt, in dem postume Wunder thematisiert werden: *Und got tet vil zeichin zû irme grabe etc*. Das einleitende *do* in der Beschreibung des Feuerkreis-Wunders ist für die im JM oft praktizierte aufzählende Erzählweise⁴¹⁷ charakteristisch und wird hier verwendet, obwohl keine weiteren Ereignisse beschrieben werden. Es könnte ein Indiz dafür sein, daß der JM-Redaktor aus einer Vielzahl von Wundern in seiner Vorlage auswählte. In isolierter Form aber lenkt es das Augenmerk des Lesers auf den Kontext des Geschehens: Das wunderbare Ereignis wird weder zeitlich noch räumlich bestimmt, sondern lediglich durch bzw. in Gertruds Tätigkeit kontextualisiert: sie befindet

⁴¹⁶ Im Bild sieht man die heilige Gertrud von Nivelles im Gebet. Der sie umgebende hellbraun kolorierte Kreis bezieht sich auf das Wunder der Erscheinung eines Feuerkreises, in dem die über die Heilige kommende Gnade des Heiligen Geistes sichtbar wurde.

⁴¹⁷ Vgl. Lexer I, Sp. 445: *dô* (1. „nur den fortschritt der rede bezeichnend“). Diese Funktion scheint in dem fraglichen Abschnitt vielmehr das mehrfach sich wiederholende *und* zu erfüllen.

sich im Gebet. Die historische Einmaligkeit der Begebenheit, wie sie in der *Vita sanctae Geretrudis* durch eine genaue Ortsangabe postuliert wird (Gertrud befindet sich in der Kirche und betet vor dem Altar des Märtyrers Sixtus),⁴¹⁸ wird im JM vernachlässigt und durch das zeitlos Exemplarische ersetzt. Die tätige Übung des Gebets wird, aus ihren historischen Koordinaten entbunden, von einem Wunder begleitet. Dieses Wunder wird im JM gegenüber der *Vita sanctae Geretrudis* in seiner Bedeutung konkretisiert. In der lateinischen Biographie ist von einer hell leuchtenden Feuerkugel die Rede, welche, über Gertrud hinabsteigend, eine halbe Stunde lang die ganze Kirche erleuchtet und allmählich vergeht. Der Bericht endet mit einer rhetorischen Frage: was mag wohl diese Lichterscheinung anderes bedeuten als das Sichtbarwerden jenes wahren Lichts (*veri luminis visitatio*), das jeden gottgefälligen Menschen und Betenden erleuchtet? Die hier noch mehrdeutige Licht-Metapher⁴¹⁹ wird im JM explizit als die Gabe des Heiligen Geistes gedeutet.⁴²⁰ Die Feuermetaphorik in Anlehnung an das Pfingstwunder (Apg 2,3f.) läßt diese Erklärung umso plausibler erscheinen. Zudem scheint die im JM einzigartige Charakteristik der Erscheinung als *sünlich* den konsolatorisch-versöhnlichen Duktus der zur Zeit der Entstehung des JM bereits geläufigen Pfingstsequenz ‚*Veni Sancte Spiritus*‘⁴²¹ aufzunehmen, was den ohnehin gegebenen orationalen Kontext betont.

⁴¹⁸ MGH. SRM 2, c. 4.

⁴¹⁹ Anders als im AT, wo das Licht „prinzipiell alles illustrieren und metaphorisch qualifizieren [kann], was der Glaubende als kostbar, wegweisend, hilfreich und heilsam erkennt“, ist die neutestamentliche Lichtmetaphorik vor allem christologisch konnotiert. Dennoch mag ihr Bedeutungsspektrum immer noch einen „Tummelplatz der Assoziationen“ beim Leser hervorrufen. Vgl. Art. ‚Licht‘. III. Biblisch-theologisch in: LThK 6, Sp. 902-904 (Otto Schwankl) und VI. Liturgisch und frömmigkeitsgeschichtlich, ebd., Sp. 904 (Rupert Berger).

⁴²⁰ Das Wunder wird auch in der Gertrud-Legende in ‚Der Heiligen Leben‘ thematisiert und – anders als im JM – explizit als eine besondere, unter anderem öffentlich wirksame Auszeichnung der Heiligen gedeutet. Nachdem sie und ihre *junckfrawn* vom Papst persönlich in Rom *bestetigt* wurden (es handelt sich um die Anerkennung des neu gegründeten Klosters Nivelles), kommt es zu einem für alle Anwesenden sichtbaren Signum, mit dem *sand Gerdrawt geert vnd bestetigt in irem guten fursacz von got vnd von den genoden des hailigen gaists* wird (S. 539, 19-31).

⁴²¹ Vgl. Art. ‚Veni, Sancte Spiritus‘ in: ²VL 10, Sp. 226-233 (Franz Josef Worstbrock) und in: ³LThK 10, Sp. 592f. (Stefan K. Langenbahn).

Sowohl die Gertrud-Legende des JM als auch ihr mehr als 150 Jahre später niedergeschriebenes elsässisches Pendant im Cgm 343 scheinen – die Vielfalt des hagiographischen Motivfundus vernachlässigend – mit ihrer selektiven Darstellungsabsicht unzweideutige inhaltliche Akzente zu setzen. Befragt man sie vor dem Hintergrund des Befundes für die lateinische *Vita sanctae Geretrudis* auf ihr wirkungsästhetisches Potential, so richtet sich die appellative Komponente der Gertrud-Legende der ElsLA auf eine Imitatio des Todes, der eine Imitatio des Gebets der Heiligen mit der Aussicht auf die heilsame Erleuchtung der lateinischen *Vita* gegenübertritt. Letztere wird schließlich im JM in einer bildhaft-expressiven Epiphanie zugespitzt. Die in Text und Bild in Gestalt einer feurigen Aureole über die heilige Gertrud kommende Gnade des Heiligen Geistes erlaubt in ihrer exemplarischen, zeitlich und räumlich ungebundenen universalen Ereignishaftigkeit ein schauendes Miterleben der *illuminatio*, die zugleich, epiphanieartig die Grenzen der Immanenz überschreitend,⁴²² zu einer *unio* wird.

⁴²² Vgl. Art. ‚Epiphanie‘, in: ³LThK 3, Sp. 719-722 (Manfred Hutter / Thomas Söding / Franz Nikolasch).

X.4. Afra von Augsburg

5. August, f. 61r

Und sancte Affre, die hatte einin mandin wis gewesin⁴²³ und wart bekart von sancto Narcisso dem bischove und getouft mit irin zwen gesellin von im, und ir mûtir mit al irme ingesinde. Dar na wart sancta Affra zû gerichte bracht. Und na manigin smelichin wortin wart sie zû lestin gebrant. Do sie in deme vûre stunt, do dankte sie got und sprach: „Ich danke die herre Jesu Criste, daz du mich hast erkorn zû eime lebindingin [sic!] opfire! Du hast dich vor alle die werlt geopfiret an deme cruce, dû rechtir vor uns ungerechthin, dû gûtir vor uns bosin, dû gebenedietir vor uns gemaledietin, dû sûzir vor uns bittirin! Ich opfire mich selbin die zû eime opfire!“ Und an diesin wortin quam sie zû gote.

7. August, f. 61v

Und an dieseme tage wart sancta Affra gemartiret, von der zû ovin gescriebin ist.

X.4.1. Aspekte der Textgeschichte und inhaltliche Schwerpunkte

Das JM enthält zwei Elogien zur heiligen Afra von Augsburg: ein narratives am 5. und ein kalendarisches am 7. August.⁴²⁴ Seit dem Martyrologium Hieronymianum ist die Commemoratio der Heiligen an beiden Tagen in einigen Martyrologien und Kalendarien bezeugt.⁴²⁵ Die am meisten rezipierten lateinischen Martyrologien von Ado und Usuard sowie ihre Vorgänger (Anonymus von Lyon, Florus) erwähnen Afra jedoch lediglich am 5. August. Die Tradition des Gedenktages ausschließlich am 7. August⁴²⁶ konzentriert sich

⁴²³ Es ist schwer zu entscheiden, ob es sich hierbei um eine verderbte Stelle handelt oder einen eigenwilligen Gebrauch von *haben* im Perfekt, in Analogie zu: *Sancta Lucia die hatte sechs und drizig iar wietewe gewesin und wart von irme sune gemeldit, daz sie kyrstin were* etc. am 16. September, f. 72v.

⁴²⁴ Die Afra-Legende am 5. August ist mit einem Bild versehen, das die Verbrennung der Heiligen darstellt (f. 61r).

⁴²⁵ Vgl. Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram, S. 276; Zilliken, Der Kölner Festkalender, S. 88; Lagemann, Der Festkalender des Bistums Bamberg, S. 154-157.

⁴²⁶ Vgl. Beda, Ed. Col., Sp. 1001. Notkers Martyrologium enthält am 6. August ein kalendarisches (Sp. 1133) und am 7. August ein narratives Afra-Elogium (Sp. 1135).

auf den süddeutschen Raum und ist gelegentlich als Nachtrag überliefert.⁴²⁷ Die zwei Afra-Elogien im JM gehen daher vermutlich auf zwei verschiedene kalendarische (vielleicht regional bedingte) Traditionen zurück, welche in das JM-Corpus eingeflossen sind. Der Kompilator des Mitteldeutschen Martyrologiums (oder vielleicht erst der JM-Redaktor selbst) war sich der Dopplung bewußt und bemühte sich um eine kohärente Verknüpfung der Einträge. So verweist er im Elogium zum 7. August auf die Afra-Legende am 5. August (*von der zû ovin gescriebin ist*). Auf das gleiche Bestreben der Bearbeiter geht wahrscheinlich auch ein ungewöhnlicher Zusatz zurück, den die Legende des Bischof Donatus von Arezzo (7. August) bekommen hat. Donatus wird in einen fiktiven Zusammenhang mit Afra gebracht, der in keinem mir bekannten Martyrologium bezeugt ist: *Sancti Donati, der was bischof und he bekarte sente Affram und ire mûtir* (f. 61v). Vielleicht wurden in der JM-Vorlage Donatus, Afra und ihre Mutter Hylaria noch am selben Tag unmittelbar nebeneinander kalendarisch verzeichnet,⁴²⁸ was der Redaktor mit einer erfundenen Bekehrung zu erklären suchte.⁴²⁹

In unserem Zusammenhang ist die traditionsgeschichtliche Stellung des narrativen Afra-Elogiums am 5. August von Interesse. Die älteste Afra-Biographie ist die um 640 verfaßte

⁴²⁷ Vgl. Munding, Die Kalendarien von St. Gallen, S. 66. Der St. Galler Tradition scheint auch eine Handschrift des Martyrologiums von Hrabanus Maurus verpflichtet: sie enthält eine im 12.-13. Jh. hinzugefügte Ergänzung am 7. August: *et natale sancte Afre martyris* (St. Gallen, StBi Cod. 458, letztes Viertel 9. Jh., vgl. Hrabanus, S. 78, zur Handschrift: McCulloh, S. XLIII-XLVI). Die aus Niederaltaich stammende Handschrift Jena, ThULB, Ms. Bos. q. 1, f. 92v enthält ein auf Rasur nachgetragenes Afra-Elogium am 7. August: *Apud provinciam Rehie civitate Augusta natale beate Affre martyris*. Im Kapiteloffiziumsbuch von St. Mang in Füssen (Augsburg UB Cod. I.2.2^o9, ¹12. Jh.) wird der hl. Afra ebenfalls am 7. August gedacht, vgl. Hägele, Handschriften UB Augsburg, S. 48-52, hier bes. S. 50.

⁴²⁸ Ein gutes Beispiel enthält eine Mainzer Hrabanus-Handschrift (Mainz, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs I 426, Ende 11. Jh.): *Donati episcopi. Afre martyris et Hylariae, Eumenie et Euprepie atque Dignae* (Hrabanus, S. 77, Apparatus; zur Handschrift: McCulloh, S. XLVIII-LII).

⁴²⁹ Die mitunter eigenwillige Kompilationstechnik Ados belegt, daß solche Eingriffe durchaus üblich waren. Die Herausgeberkommentare von Dubois / Renaud verzeichnen zahlreiche Beispiele hierfür.

Passio S. Aefrae, „das früheste Stück lateinischer Literatur unter den Alemannen“.⁴³⁰ Diese in Form eines Gerichtsprotokolls verfaßte *Passio* wurde im 8. Jahrhundert wesentlich erweitert: mit einer Bekehrungsgeschichte der Dirne Aefra durch den Bischof Narcissus versehen und um einige dramatische Details des Martyriums ergänzt.⁴³¹ Die Aefra-Elogien bei Florus, Ado und Usuard erwähnen ausdrücklich die Bekehrung der Dirne Aefra durch den Bischof Narcissus⁴³² und stehen damit eindeutig in der Tradition der erweiterten Vitenfassung.⁴³³ Die Aefra-Legende im JM rezipiert ebenfalls die *Conversio et passio Aefrae*, stellt jedoch im Vergleich zu den Elogien bei Florus, Ado und Usuard eine eigenständige Redaktion dar.

Die Aefra-Legende des JM enthält alle wesentlichen Details und Ereignisse aus dem Leben der Heiligen: ihre Bekehrung und Taufe, der sich auch Aefras Gesellinnen und ihre Mutter mit allen Bediensteten anschlossen, die Gerichtsverhandlung, in der Aefra zahlreiche

⁴³⁰ Berschin, *Biographie und Epochenstil II*, S. 84; nach der Handschrift Wien, ÖNB 420 (um 800, aus Salzburg) ediert: Walter Berschin, *Die älteste erreichbare Textgestalt der Passio S. Aefrae*, *Bayerische Vorgeschichtsblätter* 46 (1981), S. 217-224.

⁴³¹ Berschin, *Biographie und Epochenstil II*, S. 86f.; *Conversio et passio Aefrae*, SRM 3, S. 55-64.

⁴³² Hier eine Übersicht:

Florus (Édition pratique, S. 143): *Apud provinciam Rhetiae, civitate Augustana, natale sanctae Aefrae: quae cum esset pagana et meretrix, per doctrinam sancti Narcissi episcopi ad Christum conversa, et cum omni domo sua baptizta, pro confessione Domini igni tradita est.*

Ado, 1. Familie, 1. und 2. Rezension (Ado, S. 249): *Apud provinciam Rhaetiae, civitate Augustana, natale sanctae Aefrae martyris, quae cum esset pagana et meretrix, per doctrinam sancti Narcissi episcopi ad fidem conversa, et cum omni domo sua baptizata, pro confessione Domini igni tradita est.*

Usuard, S. 278: *Apud provintiam Raetiae, civitate Augustana, natalis sanctae Aefrae, quae cum esset pagana et meretrix, per doctrinam sancti Narcissi episcopi ad Christum conversa, et cum omni domo sua baptizata, pro confessione Domini igni tradita est.*

⁴³³ Das trifft wohl auch auf das Aefra-Elogium im St. Galler Codex 457 des Martyrologiums von Hrabanus zu, das zwar nicht den Bischof Narcissus, aber die *conversio* der Aefra erwähnt. Der Anonymus von Lyon scheint sich noch an der älteren *Passio* zu orientieren: Im Unterschied zu Florus, Ado und Usuard ist hier noch von „Christin und Dirne“ die Rede; als Grund für die Verbrennung wird die Weigerung, den Abgöttern zu opfern, genannt und es findet sich kein Hinweis auf Aefras Bekehrung, vgl. Édition pratique, S. 143: *Apud provinciam Rhetiae, civitate Augusta, natale sanctae Aefrae: quae cum esset christiana et meretrix, nolens sacrificare idolis igni tradita est.*

Schmähungen erdulden mußte, und die anschließende Hinrichtung durch Verbrennung. Bis zu diesem Punkt geht das JM (abgesehen von dem abweichenden Wortlaut) über eine zusammenfassende Inhaltswiedergabe, wie sie in den lateinischen Martyrologien zu lesen ist, nicht wesentlich hinaus. Anders verhält es sich mit dem letzten Gebet der Heiligen, das den Abschluß der JM-Legende bildet: Afra betet zu Gott, während sie bereits im brennenden Feuer steht. Auffällig sind sowohl sein stilistischer Anspruch (eine klangvolle Reihe antithetischer Parallelismen: *dū rechtir vor uns ungerechthin* etc.) als auch seine beträchtliche Länge, die in etwa die Hälfte des Gesamtumfanges der Legende ausmacht. Sein lateinisches Pendant findet sich in der *Conversio et passio Afrae*, das das JM in wörtlicher Übersetzung und in nahezu vollem Umfang tradiert. Lediglich der Schluß ist geringfügig gekürzt.⁴³⁴ Dieses Sterbegebet findet in der martyrologischen Tradition keine Parallelen, darum greife ich im Folgenden auf einige überlieferte Afra-Legenden als Vergleichsmaterial aus.

X.4.2. Afras Sterbegebet in der lateinischen und in der deutschen Hagiographie

Sterbegebete sind in der hagiographischen Literatur, insbesondere in den Märtyrerviten, vielfach überliefert – es sind die letzten Worte, die die vorbildlichen Christen aus dem Diesseits im Angesicht des Todes an Gott richten. Bereits die älteste *Passio S. Afrae* enthält ein Gebet, das die Heilige nach dem Urteilsspruch des Richters und nachdem sie enblößt an einen Pfahl gebunden wurde, spricht.⁴³⁵ Mit einigen Änderungen wird es in die

⁴³⁴ Vgl. *Conversio et passio Afrae*, S. 63: *Gratias tibi, domine Iesu Criste, qui me dignatus es hostiam habere pro nomine tuo, qui pro toto mundo solus hostia oblatas es in cruce, iustus pro iniustus, bonus pro malis, benedictus pro maledictis, dulcis pro amaris, mundus a peccato pro peccatoribus universis. Tibi offero sacrificium meum, qui cum Patre et Spiritu sancto vivis et regnas in secula seculorum. Amen.* Die im JM nicht enthaltenen Abschnitte sind von mir unterstrichen.

⁴³⁵ *Domine deus omnipotens qui non iustos uenisti uocare sed peccatores ad paenitentiam cuius promissio uera et manifesta est sicut dignatus es dicere ex qua ora conuersus fuerit peccator a suis iniquitatibus ex eadem ora non te rememorat peccata Tibi soli confiteor iniquitates meas quas gessi in corpore meo et condignam paenitentiam non egi sed peto ac deprecor tuam misericordiam ut per hanc confessionem nominis tui dignam satisfactionem suscipias Atque me a*

Conversio et passio Afrae übernommen⁴³⁶ und um einen zweiten, oben zitierten Teil, ergänzt, den auch das JM überliefert. Dieses zweite Gebet spricht Afra, während sie bereits beim lebendigen Leib verbrannt wird. Auf diese Weise kontextualisiert, fügt es sich motivisch und stilistisch in die um gesteigerte Dramatik bemühte jüngere Passio homogen ein. Bemerkenswert ist, daß es sowohl in der lateinischen als auch in der deutschsprachigen Afra-Hagiographie kaum rezipiert wurde.

Zwei lateinische, metrische Bearbeitungen der *Conversio et passio* liegen in einer Edition vor: die vor 1177 von Altmann von St. Florian verfaßte *Conversio et passio sancte Afre*⁴³⁷ und eine um 1200 vielleicht in Augsburg entstandene Vita.⁴³⁸ Beide Viten überliefern Afras Sterbegebet in seiner zweiteiligen Form⁴³⁹; allerdings gereicht keiner der Texte in der Ausführlichkeit des zweiten Teils an die Quelle: lediglich in der anonymen Vita des Clm 4431 sind Rudimente des fraglichen Abschnitts in freier Paraphrase enthalten: *Justus ut iniustos salvares, dulcis amarus!* (V. 365).

conspexit tuis non facias alienam sed cum sanctis tuis requiem donare digneris (zitiert nach: Berschin, *Passio S. Afrae*, S. 222).

⁴³⁶ *Domine deus omnipotens Iesu Christe, qui non iustos venisti vocare, sed peccatores ad penitentiam, cuius promissio vera et manifesta est, qui dignatus es dicere, qua ora conversus fuerit peccator a suis iniquitatibus, eadem ora non te memoraturum peccata eius, accipe in hac ora passionis meae penitentiam meam et per hunc ignem temporalem, qui corpori meo paratus est, ab illo igne aeterno me libera, qui et animam et corpus simul exuret* (*Conversio et passio Afrae*, S. 63).

⁴³⁷ BHL NS 113g, überliefert in Zwettl, Stiftsbibl., cod. 36, 197vb-199va; s. Francis R. Swietek, ‚*Conversio et Passio Sancte Afre*‘. A Poem by Altmann of St. Florian, Pupil of Rahewin of Freising, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 17 (1982), S. 134-156; Art. ‚Altmann von St. Florian‘, in: ²VL I, Sp. 308-310 (Winfried Stelzer).

⁴³⁸ BHL NS 113f, überliefert in München, BSB, Clm 4431; s. Anton L. Mayer, *S. Afrae vita metrica*, in: *Historische Vierteljahrschrift* 28 (1934), S. 385-411; Swietek, *Afra*, S. 142. Swietek kennt eine dritte, vermutlich im 13. Jh. in England entstandene *Afra-Vita* in Versen (3 Hss.) und deren abbreviierte Version (1 Hs.), vgl. Swietek, *Afra*, S. 142, Anm. 44.

⁴³⁹ Vgl. Swietek, *Afra*, S. 155, V. 307-314, 317-319; Mayer, *S. Afrae vita metrica*, S. 402, V. 351-356, 363-368.

Vergleichbar ist die Lage im Bereich der deutschsprachigen Afra-Hagiographie. Sie zeigt – soweit man es anhand des abgedruckten Materials beurteilen kann – genauso wenig Interesse an antithetischen Parallelismen. In einer Edition sind folgende deutsche Afra-Legenden zugänglich: 1) die Verslegende im ‚Märterbuch‘⁴⁴⁰, 2) die Legende in der Elsässischen *Legenda aurea*⁴⁴¹, 3) die mit dem ‚Märterbuch‘ verwandte Prosaversion im ‚Bebenhausener Legendar‘⁴⁴², 4) die vom ‚Märterbuch‘ abhängige Prosaauflösung in ‚Der Heiligen Leben‘⁴⁴³ und 5) eine wohl im ostschwäbischen Sprachraum entstandene, gereimte Afra-Legende⁴⁴⁴. Das zum großen Teil auf die ‚*Legenda aurea*‘ zurückgehende ‚Passional‘ enthält noch, wie seine Quelle, keine Afra-Legende.⁴⁴⁵ Mit Ausnahme des Bebenhausener Legendars (es beschränkt sich auf die Beschreibung der Martyriumsumstände und klammert die Gebete der Heiligen gänzlich aus) überliefern alle Texte Afras Sterbegebet.⁴⁴⁶ In der schwäbischen Reimlegende, im MB und seiner Prosaauflösung in DHL ist es

⁴⁴⁰ Märterbuch, Nr. 57: *Vonn sand Affra*, S. 299-307.

⁴⁴¹ ElsLA I, Nr. 185, S. 798-804. Die LA des Jacobus de Voragine enthält noch keine Afra-Legende.

⁴⁴² Nach Kunze (²VL I, 1978, Sp. 651-653) haben die beiden Legendare eine gemeinsame Vorlage, das sogenannte lateinische Kurzlegendar. Die Afra-Legende aus dem Bebenhausener Legendar ist abgedruckt nach Cgm 257 (Wilhelm, Afra-Legende, S. 167f.). Zum Cgm 257, geschrieben 1439 im Zisterzienserkloster Bebenhausen bei Tübingen, s. Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 201-350. Neu beschrieben von Karin Schneider, Wiesbaden 1970 (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis V/II), S. 159-160.

⁴⁴³ Vgl. Der Heiligen Leben I: Sommerteil, S. XXXV; Abdruck der Legende: ebenda, S. 370-373.

⁴⁴⁴ Vgl. Wilhelm, Afra-Legende, S. 45-169; Art. ‚Afra‘, in: ²VL I, Sp. 72-74 (Karl-Ernst Geith). Weitere, bisher nicht edierte deutsche Fassungen der Afra-Legende verzeichnet Williams-Krapp, Legendare, S. 386.

⁴⁴⁵ Zur Abhängigkeit des ‚Passional‘ von der LA s. Ernst Tiedemann, *Passional und Legenda aurea* (Palaestra 87), Berlin 1909.

⁴⁴⁶ MB, V. 15788-15797: *Got von himelreich, / wann du liest töttenn dich / nür durch die sündler, / und wer in sündenn wer, / dasdu den ladest zü dir, / Jesu, erzaig dein güet ann mir! / nimm mein puez von diser frist / für mein sünde, Jesu Christ, / das ich mit marter hie / gepuezze was ich ye begie!*

MB, V. 15801-15808: *Jesu, chum mir zetrost! / wann ich geding zü dir trag, / und vil gnaden ich dir sag, / dastu hast geruechet mein / daz ich sey daz oppher dein. / ich gib mich, herr, zeoppher dir. / erchenne meines herzczen gür, / nim für mein sünd meinen tod!*

eine Paraphrase des zweiteiligen Gebets aus der *Conversio et passio*. Die im Vergleich zur schwäbischen Legende knappere Version im MB erklärt sich wahrscheinlich dadurch, daß seine Hauptquelle, das sogenannte Lateinische Kurzlegendar, bereits eine komprimierte Fassung enthielt. Die fragliche Passage, die das JM zitiert, ist außer in der Afra-Legende der ElsLA in keiner anderen deutschen Legende überliefert. Vielleicht ließe es sich dadurch erklären, daß die *Conversio et passio* nur für die ElsLA als Endquelle⁴⁴⁷ in Frage kommt.

DHL, S. 372,35-373,2: *Herr, almehtiger got, du host dich durch mein willen lossen tôten vnd durch aller sûnder willen, dor v̄m daz du vns wolst behalten in deiner parmhertzikait. Herr, dez man ich dich vnd pit dich durch dein gût, daz du mein marter fûr mein sünd nemst.*

DHL, S. 373,4-6: *Herr, kum mir zu hilf, wann ich hon hofnung zu dir vnd sag dir gnod, daz du mich behalten host. Vnd ich opfer dir hevt mein leben vnd pit dich, daz du meinen tod fûr mein sünde nemst.*

ElsLA I, S. 803,8-13: *Herre Ihesu Criste sit du bist komen uf dise welt durch die sûnder nût durch die gerechten, vnd öch haft gesprochen, uf wele stunde der sûnder erfûzset so wilt du sinre sünden fûrgessen, nû enphoch herre in dirre stunden minen pinlichen rûwen, vnd fûrlich mir daz noch difem zitlichen fûre daz mir bereit ist, daz ich das ewige fûr niemer enphinde.*

ElsLA I, S. 803,14-18: *Herre Ihesu Criste enphoch mich dir hûte zû eime opher durch daz du dich fûr alle funder an demme crûcze in den dot haft geophert: du gerechter fûr die vngerechten, du gûter fur die bösen, du gefegenter fûr die fûrfluchten, jch opher mich dir hûte in dine hende.*

Schwäbische Afra-Legende, V. 992-1012: *Du allmâchtger got, / Du kamest durch den sûnder her / in dise welt vnd hast dein ler / In getailet allweg mit. / das tet du durch den grechten nit. / Du nymm die marter vnd den tod / von mir vor der helle not. / Behût mich herr, des pitt ich dich / o milter got, behûte mich! / lesch mir ab mit disem feûr / das hellisch vnd das vngeheûr / Leyden jn der ewigkait. / nûn ist dein paremhertzikeit / Doch so grosz, das von dir statt / geschriben, welcher mensesch hatt / Rew, wie grosz der sûnder ist, / das du jm czûr selben frist / Vertillgest all die missetat, / der er ye begangen hat. / Das las mich herr geniessen sein / vnd bhût mich vor der helle pein.*

V. 1020-1034: *Gnad vnd danck sey dir gesait, / [...] da du mich hast erwelt / czû ainem oppfer vnd geczelt / CZe marteren jn deinem reich, / wann du durch all dis welt geleich / An das creucz dich hast gegeben / cze oppfer vmb das ewig leben / Dem armen sûnder / cze trost vmb seine schwer. / Also lieber herre mein, / gib ich mich jn die gnade dein, / Wann du herr Jesu Crist / mit got dem vater reichsnen pist / Vnd mit dem hailgen gaist on end. / herr ich enpfilch mich jn dein hend.*

⁴⁴⁷ Vgl. ElsLA I, S. 798 (Apparat).

Die Gebete im JM und in der ElsLA sind zwei voneinander unabhängige Übersetzungen aus dem Lateinischen. Der Übersetzer der JM-Redaktion scheint mehr um die Wiedergabe des stilistischen Duktus seiner Vorlage und die Verdeutlichung der dem lateinischen Gebet immanenten theologischen Aussagen bemüht gewesen zu sein. So schließt das in der elsässischen Legende allgemein formulierte *du gerechter für die vngerechten* etc. die Betende nicht zwingend ein. Im JM dagegen heißt es ausdrücklich *dū rechtir vor uns ungerechthin* etc., was den persönlichen Charakter des Gebets betont. Die Märtyrerin zählt sich explizit zu den sündigen Menschen, sie beklagt die menschlichen – und damit ihre eigenen – Unzulänglichkeiten (ungerecht, böse, gemaideit, bitter), die dadurch umso klarer mit der Vollkommenheit Christi (gerecht, gut, gebenedeit, süß) kontrastieren. Afras demütige Haltung, ihre Reue, ihr Bewußtsein für die eigene Unvollkommenheit, wie sie nur im JM expliziert werden, treten in ihrer Todesstunde an Stelle des Bußsakraments. Dem Übersetzer der ElsLA ging es anscheinend mehr um eine zweckmäßige Übertragung des Inhalts ins Deutsche denn um theologische Durchdringung von Afras letzten Worten und die Nachahmung literarischer Qualitäten seiner Vorlage. Wurde im JM das lateinische *benedictus pro maledictis* noch mit dem stilistisch adäquaten *dū gebenedietir vor uns gemaledietin* übersetzt, so beschränkt sich die ElsLA auf die wörtliche Übertragung *du geflegenter für die fürflüchten*, in der das Wechselspiel zwischen der lexikalischen Verwandtschaft und der semantischen Antithetik des lateinischen Originals (*bene-* bzw. *maledicere*) nicht mehr greifbar ist. Auf das Begriffspaar süß versus bitter (*dulcis pro amaris*) verzichtete der elsässische Übersetzer ebenfalls.

Man wird nicht sagen können, ob dem Kompilator des Mitteldeutschen Martyrologiums die *Conversio et passio Afrae* oder eine die entsprechende Passage aus dem Sterbegebet enthaltende Bearbeitung vorlag. Ebenso schwer zu entscheiden ist, ob diese (vielleicht bereits abgevierte) Vorlage noch den ersten, im JM nicht überlieferten Teil des Gebetes enthielt. Es ist in jedem Fall auffällig, daß Afras Sterbegebet in allen besprochenen spätmittelalterlichen deutschen Afra-Legenden Elemente aus den beiden Teilen des Gebets in der *Conversio et passio* enthält – in ihren Quellen war das Gebet also noch in einem mehr oder minder vollständigen Umfang überliefert. Da das ‚Faktenwissen‘ der Legenden in

einigen Details divergiert (etwa in der Anzahl von Afras Gesellinnen⁴⁴⁸), werden ihre Quellen nicht auf einen gemeinsamen ‚Urtext‘ zurückzuführen, sondern von den verschiedenen Traditionszweigen des Legendenstoffes abhängig sein. Die den deutschen Autoren verfügbaren Quellen müssen also samt und sonders Afras Sterbegebet in seiner zweiteiligen Form gekannt haben. Die nahezu lückenlose Wiedergabe der zentralen Motive und Ereignisse, die bereits in der *Conversio et passio Afrae* enthalten sind, bedeutet, daß den Bearbeitern volkssprachlicher Legenden erstens recht vollständige Vorlagen zur Verfügung standen. Der nicht geringe Umfang der Legenden läßt vermuten, daß sie zweitens keinem nennenswerten Platzlimit unterworfen waren. – Einiges spricht demnach dafür, daß die Motivauswahl (so auch der Verzicht auf bestimmte Motive) unter Berücksichtigung individueller Darstellungsabsicht, weitestgehend unabhängig von etwaigen textexternen Faktoren, erfolgte. Nicht zu rekonstruieren ist allerdings, ob man bereits auf der Ebene der lateinischen Vorlagen oder erst in den deutschen Legenden mangels Relevanz auf den zweiten Teil des Gebets verzichtete. Da die oben angesprochenen lateinischen Verslegenden in keinem genetischen Zusammenhang mit den deutschen Texten stehen, können die für sie charakteristische Marginalisierung bzw. der Wegfall des zweiten Teils nichts zur Klärung dieser Frage beitragen.

X.4.3. Kontemplative Lektüre und mystagogische Elemente

Vielleicht war auch dem Kompilator des Mitteldeutschen Martyrologiums das vollständige Gebet nicht unbekannt, wobei er auf den ersten Teil bewußt verzichten und den zweiten Teil ebenso planvoll zum inhaltlichen Schwerpunkt seiner Afra-Legende ausbauen konn-

⁴⁴⁸ Im MB, in DHL und im Bebenhausener Legendar sind es, wie im JM, zwei, vgl. MB, V. 15470, 15585 (Eugenia und Eutropia), 15828 (Eunomia und Eutropia); DHL, S. 373,7; im Bebenhausener Legendar sind es im Übrigen nicht Gesellinnen, sondern Schwestern Afras, vgl. Wilhelm, Afra-Legende, S. 167f. In der ElsLA und in der schwäbischen Afra-Legende sind es, wie in der *Conversio et passio Afrae*, drei: Digna, Eunomia und Eutropia, wobei die Namensschreibung der beiden Letzteren von Handschrift zu Handschrift variiert, vgl. den Apparat zur *Conversio et passio Afrae*, S. 55, Cap. 2 (f); S. 63, Cap. 3 (b, c); S. 64, Cap. 3 (t, u); ElsLA I, S. 803, 30 (Apparat); schwäbische Afra-Legende: s. Wilhelm, Afra-Legende, S. 54, V. 211ff; S. 79, V. 1041ff.

te.⁴⁴⁹ Den Grund dafür sehe ich in dem intendierten Gebrauchskontext des Mitteldeutschen Martyrologiums und in der entsprechenden, mystagogisch gefärbten Darstellungsabsicht. Der im JM nicht überlieferte erste Teil des Gebets bezieht sich unmittelbar auf Afras Martyrium, der zweite Teil kann auch losgelöst vom legendarischen Bericht Anwendung finden: aufgrund seines exemplarischen Charakters kann es nachgesprochen, memoriert und bei Bedarf auch unabhängig von der Lektüre des JM aufgesagt werden. Das auf den ersten Blick kontextgebundene, zweimal zur Sprache kommende lebendige Opfer ließe sich metaphorisch als private Askese oder verschiedene Formen von Bußhandlungen auslegen. Die expliziten Demutsformeln (*dû rechtir vor uns ungerectin* etc.) beziehen sich kontrastiv auf Christus, der das Modell aller Demut (nach Augustinus *magister humilitatis verbo et exemplo*) ist.⁴⁵⁰ Begreift sich der Rezipient, Afras Gebet sprechend, in der Nachfolge der Heiligen, so beschreitet er damit auch den von ihr vorgezeichneten Weg der *Imitatio Christi*. Die in Worte gefaßte Demut, in der mystischen Tradition als spirituelle Voraussetzung der Kontemplation gedacht,⁴⁵¹ ließe sich mit der *via purgativa* parallelisieren, dem hagiographischen Meditationsanstoß zum kontemplativen Weg der Verähnlichung. Das Afra erfassende Feuer des Martyriums kann im Kontext der im JM gängigen Licht- und Feuermetaphorik verstanden und auf der Ebene der Rezeption sinnbildlich als der die *via illuminativa* begleitende Moment der Erleuchtung, aber auch als die Gabe des Heiligen Geistes im Zusammenhang der *via unitiva* mystagogisch gedeutet werden.

⁴⁴⁹ Zwei Stellen in der Afra-Legende des JM konservieren noch, allerdings nur am negativen Beispiel der gestörten Kohäsion (*die hatte einin man/din wis gewesin*) bzw. einer Verschreibung (*lebindin/dingin*), die möglicherweise im Moment der Niederschrift *ad hoc* erfolgte Kürzung gegenüber der Vorlage.

⁴⁵⁰ Vgl. Art. ‚Demut‘ in: LThK 3, Sp. 89-93 (Paul Deselaers / Josef Weismayer / Günter Virt / Jürgen Werbeck / Karl Suso Frank), hier: Sp. 89.

⁴⁵¹ Ebd., Sp. 91.

X.5. Petrus und Paulus

Zû Rome sanctorum Petri und Pauli, die warin gotis iungire. Sente Petrus der wart gecrucigit. Do was ein koukiler, der saite, he were gotis sun. Und allez, daz sente Peter und sente Paul predigite, daz wiedir sprach he. Und zû lestin tage saite he, he wolde sterbin und an deme drittin tage wiedir ufersten und zû hiemele varin. Also machite he daz mit sinir goukilnisse, daz sie wandin, daz iz⁴⁵² war were. Und do in der tûvil vil ho hatte gefurt an alle der angesichte, daz man sin nimme sen mochte, do gebot sente Petrus den tûvilin, daz sie in liezin vallin und tet daz cruce nach im. Also liezin sie in vallin und he zû brach an vier stûcke. Darûmme wart sente Petrus gecruciget. Wand he daz crûze tet nach im und do he quam zû deme crûce, do sprach he: „Wand min herre Jesus von deme hiemelriche an daz ertriche quam, so was daz billich, daz he mit rechtime cruce hangite. Und wand he me⁴⁵³ von deme ertriche in den hiemil ladet, so ist billich, daz min cruce daz houbit an der erdin habe und mine vûze sich kerin an den hiemil. Ich in bin is nicht wirdig, daz ich hange als min herre. Keret daz cruce ûmme!“ Also tatin sie. Und he beval mit grozir vroude gote sine schaf (daz was die heilige kirstenheit) und quam zû gote.

Sente Paul der wart enthoubit. Do he gieng zû der martyre und im daz volk weininde folgite, do quam he zû der pfortin. Und dar moite im ein vrouwe Parcilla mit grozime iamire und befahl sich sime gebete. Zû der sprach he: „Geng, Parcilla, tochtir der ewigin selicheit, und tû mie din tuch, daz tu hast uf dime houbite un beite min hie, ich⁴⁵⁴ wil iz dir wiedir bringin. Ich wil mine ougin mite verbindin und wil iz zû einim pfande miner liebe wiedir gebin.“ Also tet sie und he quam zû der stat. Und do he gebetit hatte, do vorbant he sin ougin und kniete niedir und neigite [f. 49v] den hals und entpfieng vrolichen den slag. Und do im daz houbit von deme lichame was, do sprach die zunge mit clarir stimme: „Jesus, Jesus!“ und mit milch und blut gieng von sime lichame. Und he brachte der vrouwin ir tuch also blutig wiedir und wisete iz zû eime zeichine.⁴⁵⁵

⁴⁵² Handschrift: *irz*. *r* leicht durchgestrichen, aber nicht getilgt.

⁴⁵³ Über *me* nachgetragen: *ich*, also wohl als *mich* zu lesen.

⁴⁵⁴ Handschrift: *iz* (wohl irrtümlich antizipiert und vorgezogen).

⁴⁵⁵ JM, 29. Juni, f. 49r-49v.

X.5.1. Petrus und Paulus-Legende in den lateinischen Martyrologien

Die 1. Familie des Martyrologiums von Beda enthält einen kalendarischen Eintrag zu Petrus und Paulus.⁴⁵⁶ Das Elogium der 2. Beda-Familie⁴⁵⁷ ist narrativ und zweiteilig aufgebaut: der Petrus-Legende folgt ein Bericht über Paulus. Es werden die Stationen des Wirkens Petri, die Überwindung des Simon Magus und das Martyrium des Apostels unter Kaiser Nero in Rom erwähnt. Im zweiten Abschnitt wird auf das Wirken Pauli und sein Martyrium an einem Tag mit Petrus summarisch eingegangen. Das Elogium zitiert – Hieronymus’ *De viris illustribus* folgend⁴⁵⁸ – den zweiten Pastoralbrief (an Timotheus), in dem Paulus berichtet, wie er dank dem Beistand des Herrn „dem Rachen des Löwen entrisen“,“⁴⁵⁹ nach einer erfolgreichen Selbstverteidigung im Verhör freigelassen wurde und weiterhin das Evangelium verkünden konnte.

Bei Ado finden sich Einträge zu Petrus und Paulus an zwei Stellen: zum einen, im *Libellus*, zum anderen, am Festtag der beiden Apostel, dem 29. Juni. Im *Libellus* folgt Ado dem auf Hieronymus zurückgehenden Elogium der 2. Beda-Familie,⁴⁶⁰ das er um die ebenfalls aus Hieronymus’ Text übernommenen Schriftenverzeichnisse der Apostel ergänzt.⁴⁶¹ Am 29. Juni enthält die 1. Rezension der 1. Ado-Familie einen kalendarischen Eintrag, der in der 2. Rezension nach dem *Liber pontificalis*⁴⁶² geringfügig ergänzt wird. Das narrative Elogium der 2. Familie, 1. Rezension entspricht der Petrus-und-Paulus-Legende im *Libellus*.⁴⁶³

⁴⁵⁶ Édition pratique, S. 116.

⁴⁵⁷ Édition pratique, S. 116f.

⁴⁵⁸ Hieronymus, *De viris illustribus*, V, 6f.

⁴⁵⁹ Édition pratique, S. 116; vgl. 2 Tim 4,17.

⁴⁶⁰ Édition pratique, S. 116f.

⁴⁶¹ Ado, S. 3f. Hieronymus, *De viris illustribus*, I, 3-5 (Petrus); V, 9-11 (Paulus).

⁴⁶² Duchesne, *Liber pontificalis* I, S. 118,8f.; vgl. Ado, S. 209f.

⁴⁶³ Ado, S. 209f.

Usuards Petrus-und-Paulus-Elogium stellt eine summarische Wiedergabe einiger Grunddaten zum Tod und Begräbnis der Apostel dar, die Art ihres Martyriums wird nicht spezifiziert.⁴⁶⁴ Die Reminiszenzen an Hieronymus werden vermutlich dem Ado-Text entnommen sein.⁴⁶⁵

Hrabanus' narrativer Eintrag ist eine eigenständige, von Beda, Florus, Ado und Usuard unabhängige Legendenversion und berichtet bündig vom Sieg in der Auseinandersetzung mit Simon Magus und dem Martyrium der beiden Apostel an einem Tag.⁴⁶⁶

Die Petrus-und-Paulus-Legende im Martyrologium Notkers⁴⁶⁷ kombiniert den *Libellus*-Eintrag mit dem narrativen, um eine Ergänzung aus dem *Liber pontificalis* angereicherten Elogium des Ado, die Notker zusätzlich erweiterte.

Die Petrus-und-Paulus-Legenden bei Beda, Florus und Ado stimmen miteinander zum großen Teil wörtlich überein und gehören *einer* martyrologischen Tradition an, die auf Hieronymus' *De viris illustribus* und den *Liber pontificalis* rekurriert. Dieser Tradition ist auch – trotz seines größeren Umfanges – das Elogium Notkers zuzuordnen. Da Beda und nach ihm auch die anderen Kompilatoren nicht mit den umfangreichen (apokryphen) Akten des Petrus und Paulus,⁴⁶⁸ sondern mit deren knappen Abbrüchen in den genannten historiographischen Werken gearbeitet haben werden, ist es nicht verwunderlich, daß die hagiographischen Leitmotive des Petrus-und-Paulus-Stoffes und die für die Akten charakteristischen, z.T. romanhaften Züge der Erzählung (die Auseinandersetzung mit Simon Magus, die Begegnung des Paulus mit Parcilla, die Todesarten und die Martyriumsumstände der Apostel) in ihren Elogien – wenn überhaupt – nur marginal zur Sprache kommen. Das beste Beispiel für diese erzählökonomische Tendenz ist Usuards

⁴⁶⁴ Usuard, S. 257 (zu beachten sind Dubois' Erklärungen zu den Siglen auf S. 143).

⁴⁶⁵ Hieronymus, *De viris illustribus* I, 6; V, 8. Ado, *Libellus*: S. 3f.; Elogium am 29. Juni: S. 209.

⁴⁶⁶ Hrabanus, S. 63.

⁴⁶⁷ Notker, Sp. 1111-1113.

⁴⁶⁸ Lipsius, *Acta apostolorum*; Schneemelcher, *Apokryphen* II, S. 193-289.

knapper Eintrag zu Petrus und Paulus, der mit Usuards grundsätzlicher Straffungsstrategie gegenüber anderen narrativen Martyrologien im Einklang steht. Allen Petrus-und-Paulus-Elogien der lateinischen Martyrologien ist eines gemeinsam: in ihrem Erzählstil und in der Auswahl der biographischen Eckdaten tradieren sie den historiographischen Duktus ihrer Vorbilder.

X.5.2. Petrus und Paulus-Legende im JM und in der Legenda aurea

Anders ist das Petrus-und-Paulus-Elogium im JM. Im Erzählstil und in der Motivauswahl steht er den Legenden des Petrus und Paulus in der Legenda aurea viel näher als den lateinischen Vertretern seiner Gattung. Beide müssen – in unterschiedlichem Umfang – in Anlehnung an die apokryphen Akten des Petrus und Paulus oder – wahrscheinlicher – deren Bearbeitungen⁴⁶⁹ kompiliert worden sein. Jacobus de Voragine bedenkt noch jeden der Apostel mit einer eigenen Legende. Das JM befolgt mit seinem einheitlichen Petrus-und-Paulus-Eintrag einerseits die kalendarisch-martyrologische Vorgabe des gemeinsamen Heiligenfestes⁴⁷⁰ und steht andererseits – wie bereits die jüngeren Petrus-und-Paulus-Akten des Ps. Hegesippus und Ps. Marcellus – in einer Tradition, die die Apostel in ihrer missionarischen Tätigkeit und in ihrem Martyrium vereint.⁴⁷¹ Die Apostelakten, die selbst in der neueren Forschung unter Hervorhebung ihrer „volkstümlichen“ Züge als Apostelromane bezeichnet werden,⁴⁷² boten offenbar ein stilistisch wie motivisch gleichermaßen willkommenes Vorbild für Jacobus und für den Kompilator des Mitteldeutschen Martyrologiums. Der Anspruch und die Intention beider Autoren lassen sich freilich nicht vergleichen: Jacobus legt in seinen episch angelegten Erzählungen Wert auf möglichst vielfältige gelehrte Verweise, beruft sich auf Kirchenväter, zieht neben historio- und hagiographi-

⁴⁶⁹ Man spricht hierbei von jüngeren Apostelakten, vgl. Aurelio de Santos Otero, Jüngere Apostelakten, in: Schneemelcher, Apokryphen II, S. 381-438.

⁴⁷⁰ Vgl. Art. ‚Petrus‘ in: LThK 2006, Bd. 8, Sp. 90-101, hier: Sp. 94 (Klaus Berger).

⁴⁷¹ Dazu s. de Santos Otero, S. 394f.: 2.5 Passio Petri et Pauli (Ps. Hegesippus), 4.1 Acta Petri et Pauli (Ps. Marcellus).

⁴⁷² Schneemelcher, Apokryphen II, S. 212-214, 253-255.

schen Schriften (Eusebius, Ps. Marcellus, Ps. Linus, Ps. Hegesippus) Briefliteratur heran (Ps. Dionysius Areopagita an Timotheus), stellt mitunter – wohl um seine Belesenheit und Objektivität zu demonstrieren – zwei voneinander abweichende Berichte von einer Begebenheit gegeneinander und bezieht gelegentlich Stellung dazu.⁴⁷³ Die JM-Legende dagegen berichtet in knapper und einfacher Form Erbauliches über den Kampf und den Sieg des Guten über das Böse, den vorbildlichen Märtyrertod und die wunderbaren Zeichen, die einem christlichen Leser Zuversicht über die Auferstehung nach dem Tod zu geben vermögen. Jacobus, ein gelehrter Dominikaner, wird viele seiner Quellen im Original oder wenigstens in Auszügen aus Florilegien gekannt haben.⁴⁷⁴ Der Kompilator des Mitteldeutschen Martyrologiums stützte sich wahrscheinlich auf eine den Stoff der Petrus- und Paulus-Akten tradierende Legende, vielleicht aus einem lateinischen Kurzlegendar, die – wie später zu zeigen sein wird – in der Tradition von Ps. Marcellus⁴⁷⁵ steht. Um das inhaltliche Profil der Petrus- und Paulus-Legende im JM näher zu bestimmen gehe ich im Folgenden auf einige Motive der Petrus- und Pauluslegenden im JM und in der *Legenda aurea* ein.

Jacobus trennt noch, wie oben bereits gesagt, die Legenden der Apostel. In der Petrus-Legende berichtet er ausführlich von der Auseinandersetzung des Apostels mit Simon Magus, von dem Martyrium des Petrus, von Kaiser Neros spektakulären Untaten (die Schwangerschaft mit einem Frosch, die Inbrandsetzung Roms, die Ehe mit einem Mann) und seinem schmählichen Tod, von dem versuchten Diebstahl der Apostelgebeine in Rom und ihrer wunderbaren Rückführung und von einigen postumen Wundern. Die Paulus-Legende konzentriert sich auf die Wunder im Vorfeld des Martyriums und auf den gewaltsamen Tod des Apostels, die zeichenhafte Bezeugung der Auferstehung Pauli durch den blutigen Schleier der Römerin Plantilla (*Lemobia*), mit dem Paulus seine Augen bei der Enthauptung verband und den er ihr nach seiner Hinrichtung eigenhändig wieder gab. An-

⁴⁷³ Die Quellen des Jacobus für die Petrus- und Pauluslegende gibt Maggioni I, S. 559-597 im Apparat an.

⁴⁷⁴ Gesamtquellenverzeichnis bei Maggioni I, S. XXXVIII-LXVI.

⁴⁷⁵ BHL II, 6659; vgl. de Santos Otero, S. 395f.

schließlich geht Jacobus auf die postumen Wunder des Paulus ein und referiert auf mehreren Seiten panegyrische Paulus-Predigten des Johannes Chrysostomus⁴⁷⁶.

Der Umfang des Petrus-und-Paulus-Elogiums im JM macht einen Bruchteil seines Pendantes in der Legenda aurea aus. Trotz der Knappheit des Berichts kommen im JM die meisten wichtigen Motive des Petrus-und-Paulus-Stoffes zur Sprache. Die missionarische Tätigkeit der Apostel ist in der Mitteilung des ersten Satzes, sie seien die Jünger Gottes gewesen, impliziert und scheint hier von randständiger Bedeutung zu sein. Ausführlich wird dagegen von der Überwindung des Simon Magus und von den Martyrien der beiden Apostel berichtet. Einen Schwerpunkt bilden dabei zwei theologisch gewichtige Motive: die Auferstehung und die Himmelfahrt – die vorgegaukelte und gescheiterte ‚Himmelfahrt‘ des Simon Magus, die Kreuzigung Petri mit den Füßen zum Himmel in Erwartung der Himmelfahrt⁴⁷⁷ und die Auferstehung des Paulus, der nach seinem irdischen Tod der Christin Parcella (bei Jacobus: Plantilla bzw. Lemobia) erscheint und ihr das mit seinem Märtyrerblut besprengte Tuch wieder gibt.

Wie bereits am Beispiel anderer Legenden demonstriert, scheint trotz vieler inhaltlicher Übereinstimmungen zwischen der Legenda aurea und dem JM kein genetischer Zusammenhang zu bestehen; Jacobus und der Kompilator des Mitteldeutschen Martyrologiums müssen lediglich aus zum Teil identischen Quellen geschöpft haben. So überliefern das JM und die Legenda aurea einerseits die gleichen Motive und zum Teil im Wortlaut übereinstimmende Passagen, andererseits aber können sie im Detail durchaus getrennte Wege gehen. Diese Prämisse bestätigt sich wiederholt anhand der verschiedenen Gestaltung einzelner Motive auch der Petrus- und Pauluslegenden im JM und in der Legenda aurea. So überliefern sie zwei verschiedene Versionen der mißglückten ‚Himmelfahrt‘ des Simon Magus. Jacobus steht in der Tradition der Passio Petri (BHL 6657):⁴⁷⁸ da infolge der von Petrus

⁴⁷⁶ Johannes Chrysostomus, Homiliae de laudibus sancti Pauli (interprete Ananio), Migne, PG 50 (1859).

⁴⁷⁷ JM, f. 49r: *Und wand he [=Jesus] mich [=Petrus] von deme ertriche in den hiemil ladet, so ist billich, daz min cruce daz houbit an der erdin habe und mine vûze sich kerin an den hiemil.*

⁴⁷⁸ Vgl. Maggioni, Legenda aurea I, S. 566, Apparat.

vollbrachten Wunder Simons Ansehen in Rom an Bedeutung verlor, tut der Zauberer eines Tages dem Volk seine Kränkung kund und verkündet, er werde nun die Stadt verlassen und gen Himmel fahren. Am festgesetzten Tag steigt Simon vor den Augen der beiden Apostel, Kaiser Neros und vieler Schaulustiger auf einen hohen Turm, schwingt sich, mit Lorbeer bekränzt, hinab und fliegt. Petrus beschwört die Engel des Satans, Simon Magus fallen zu lassen, was daraufhin auch geschieht: Simon – von den Mächten des Bösen nicht mehr getragen – stürzt, bricht sich das Genick und gibt den Geist auf.⁴⁷⁹

Der JM-Bericht rekurriert auf eine Tradition, der zufolge Simon sich für den wahren Sohn Gottes ausgibt. Als ‚Beweis‘ dafür will er nun mithilfe seiner Zauberkraft seinen Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt vortäuschen. Bei dem durch Petrus’ Gebet bewirkten Sturz des Simon zerbricht der Zauberer, so das JM, *an vier stücke*.⁴⁸⁰

Das Motiv der symbolträchtigen Kreuzigung Petri fehlt in keiner Petrus-Legende. Auf Wunsch des Petrus wird das Kreuz umgekehrt, so daß der Apostel mit den Füßen zum Himmel und mit dem Kopf zur Erde gekreuzigt wird. Mit dieser Hinrichtungsform will Petrus, der sich in der Nachfolge Christi begreift, ein besonderes Zeichen setzen, das er theologisch begründet. Das JM und die *Legenda aurea* überliefern diese Begründung, was im Falle der *Legenda aurea* angesichts des beträchtlichen Umfangs und der Motivvielfalt der Petrus-Legende nicht weiter verwundert, im JM-Elogium jedoch bemerkenswert erscheint.

⁴⁷⁹ Maggioni, *Legenda aurea* I, S. 567,147: *Et continuo dimissus corruit et con fractis ceruicibus expirauit*. Benz, *Legenda aurea*, S. 333 übersetzt: Und er fiel herab, daß sein Haupt zerschmetterte und er seinen Geist aufgab.

⁴⁸⁰ Eine Abwandlung dieses Motivs begegnet u.a. im griechischen Text des Petrus-Martyriums, vgl. deutsche Übersetzung nach Schneemelcher, *Apokryphen* II, S. 285: Und er fiel von oben herab und brach den Schenkel an drei Stellen. Der griechische Text ist abgedruckt bei Lipsius, *Acta apostolorum*, S. 78-102, hier: S. 82.

X.5.3. Reduktion, Aufschwellung und Meditationsimpulse

Für das richtige Verständnis von Petri Kreuzigung ist ihr rechtlicher Hintergrund zu berücksichtigen: Petrus ist kein römischer Bürger und wird deshalb auf diese schmäbliche Art hingerichtet; Paulus dagegen als einem römischen Bürger⁴⁸¹ steht ein würdiger Tod durch Enthauptung zu.⁴⁸² Die bereits in den Petrusakten enthaltene theologische Legitimation der ‚umgekehrten‘ Kreuzigung hat wohl zur Aufgabe, die Petrus von Jesus selbst verheißene⁴⁸³ *Imitatio passionis* in ihrer typologischen Dimension zu exponieren⁴⁸⁴ und die juristisch-laikale Motivation der Hinrichtungsart zu marginalisieren. Die theologische Bedeutung des Kreuzestodes wird in den Petrus-Akten in einer predigtähnlichen Ansprache des Apostels am Kreuz erklärt, in der er die einzelnen Elemente des Kreuzes (Kreuzestamm, Querholz, Nagel) deutet.⁴⁸⁵ Diese Ansprache muß selbst Jacobus als überfrachtet empfunden haben und reduziert sie auf die mit dem Wortlaut des JM weitgehend übereinstimmende Begründung seiner Kreuzigung in der Nachfolge Christi und das (im JM nur rudimentär angedeutete⁴⁸⁶) abschließende Gebet.⁴⁸⁷ Zwei Aspekte spielen dabei eine Rolle:

⁴⁸¹ Vgl. Apg 22,25-29; 16,37.

⁴⁸² Auf diese juristische Problematik geht – wenn auch nur beiläufig – auch Jacobus ein, vgl. Maggioni, *Legenda aurea* I, S. 568,172f.; deutsche Übersetzung: Benz, *Legenda aurea*, S. 333.

⁴⁸³ Vgl. Joh 13,36; 21,18ff.

⁴⁸⁴ Noch deutlicher wird dieser Aspekt durch die bekannte *Quo vadis*-Episode in den Petrusakten hervorgehoben, vgl. deutsche Übersetzung von Schneemelcher, *Apokryphen* II, S. 286: Als er [=Petrus] aber zum Tore hinausging, sah er den Herrn nach Rom hineinkommen. Und er sah ihn und sprach: „Herr, wohin (gehst) Du hier?“ Und der Herr sagte zu ihm: „Ich gehe nach Rom hinein, um gekreuzigt zu werden.“ Und Petrus sprach zu ihm: „Herr, wiederum wirst du gekreuzigt?“ Er sagte zu ihm: „Ja, Petrus, wiederum werde ich gekreuzigt.“ Da kam Petrus zu sich und sah den Herrn in den Himmel fahren; er kehrte nach Rom zurück, freute sich und pries den Herrn, weil er selbst gesagt hatte: „Ich werde gekreuzigt.“ Das sollte an Petrus geschehen. Der griechische Text ist abgedruckt bei Lipsius, *Acta apostolorum*, S. 78-102, hier: S. 88. Ebenda, S. 119-177, bes. S. 171 ist die lateinische Version des Ps. Marcellus nachzulesen (Petrus' eigener Bericht von der Begegnung mit Christus). Die *Legenda aurea* überliefert die *Quo vadis*-Szene, vgl. Maggioni, *Legenda aurea* I, S. 567,159-166, deutsche Übersetzung: Benz, *Legenda aurea*, S. 333.

⁴⁸⁵ Vgl. deutsche Übersetzung von Schneemelcher, *Apokryphen* II, S. 287f.

⁴⁸⁶ JM, f. 49r: *Und he beval mit grozir vroude gote sine schaf (daz was die heilige kirstenheit).*

zum einen das Thema der *Imitatio Christi* im Martyrium, zum anderen Petri Demutshaltung (er sei nicht würdig, auf dieselbe Art und Weise wie sein Herr gekreuzigt zu werden). Dadurch aber, daß eine Kreuzigung mit dem Kopf zur Erde eine noch qualvollere Marter als eine herkömmliche Kreuzigung darstellt, wird das Martyrium Christi durch den in seiner Nachfolge stehenden Petrus nahezu überboten. Die Vorbildlichkeit und Rechtmäßigkeit von Petrus' Haltung kontrastiert damit umso augenfälliger mit der falschen „*Imitatio*“ des Simon Magus, der sich für den Sohn Gottes auszugeben sucht und seinen Tod, die Auferstehung am dritten Tag und die Himmelfahrt ankündigt, aber von den Jüngern Christi als Gaukler und Anhänger des Satans entlarvt wird.

Eine weitere Besonderheit der JM-Legende ist, daß Simon darin nicht mit Namen genannt wird: er ist ein überindividueller *koukiler*, eine namenlose Personifikation des teuflischen Blendwerks. Der Leser sieht also Petrus und Paulus im Kampf gegen das namenlose Böse, hinter dem, wie er weiß, immer der Satan steht. Dagegen wird die fromme Frau Parcilla mit Namen genannt, ist sie doch an einer heilsgeschichtlich bedeutsamen Begebenheit beteiligt. Wie eine zweite Veronika (das Thema der *Imitatio* bleibt damit aktuell und wird typologisch gesteigert) gibt sie dem Märtyrer auf dem Weg zu seiner Hinrichtungsstätte ihr Tuch und bekommt eine Reliquie zurück. Die Blutreliquie des Paulus, die von dem auferstandenen Apostel selbst überbracht wird, ist zwar in ihrer theologischen Bedeutung von dem das wahre Antlitz Christi abbildenden Tuch der Veronika zu unterscheiden. Die Parcilla-Episode ruft aber durch ihre unzweideutige Parallelität im Rezipienten, der die Heilige Schrift und vielleicht auch die apokryphen Berichte über die *vera icon* kennt, jene Veronika-Szene wach und regt ihn dazu an, die beiden Begebenheiten in ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung zu vergleichen, fungiert also als Meditationsimpuls. So kann Parcilla (deshalb ist auch ihr Name wichtig und deshalb kann auf seine Nennung nicht wie im Falle des Simon Magus verzichtet werden) im theologischen Vorstellungshorizont des Rezipienten in eine eschatologisch bedeutsame Reihe neben den Daniel in der Löwengrube, Jona im

⁴⁸⁷ Vgl. Maggioni, *Legenda aurea* I, S. 569, 192ff.; deutsche Übersetzung: Benz, *Legenda aurea*, S. 334.

Maul des Fisches, die Siebenschläfer und die Drei Jünglinge im Feuerofen eingliedert werden – als eine Zeugin der Auferstehung des Fleisches.⁴⁸⁸

⁴⁸⁸ Vgl. Art. ‚Auferstehung der Toten, Auferstehung des Fleisches‘ in: LThK 1, Sp. 1191-1207.

XI. Textlektüre und Bildlektüre

XI.1. Vorbemerkung

Die in den vergangenen Jahren an Popularität und an Tiefe gewinnende interdisziplinäre mediävistische Forschung zum Text-Bild-Komplex⁴⁸⁹ hat mehrere Wege der Interaktion beider Medien aufgezeigt. Bekanntlich können illustrierte Texte durch die Bilder komplementiert, komplettiert, kommentiert, hinterfragt u.a.m. werden.⁴⁹⁰ Im JM reicht das Spektrum der Text-Bild-Relation vom in das Medium des Bildes übersetzten ‚wörtlichen‘ Zitat über Darstellungen, die ungenannte Motive aufgreifen bis hin zu solchen, die im Hinblick auf die Aussagen des Textes als ‚falsch‘ erscheinen. Die genannten Beispiele und das konzeptionell angelegte, unmittelbare Nebeneinander beider Medien⁴⁹¹ lassen ihre Verknüpfung zu einem aus verbalen und visuellen Zeichen zusammengesetzten Text im semiotischen Sinne⁴⁹² zu. Mag eine solche Prämisse – die im Bereich der Hagiographie und ihrer

⁴⁸⁹ Einblicke in die Forschungsgeschichte gewährt Michael Curschmann, Wolfgang Stammer und die Folgen: Wort und Bild als interdisziplinäres Forschungsthema in internationalem Rahmen, in: *Das Mittelalter und die Germanisten. Zur neueren Methodengeschichte der Germanischen Philologie. Freiburger Colloquium 1997*, hg. von Eckart Conrad Lutz (Scriinium Friburgense 11), Freiburg 1998, S. 115-137; vgl. zudem exemplarisch ders., *Wort – Schrift – Bild. Zum Verhältnis von volkssprachigem Schrifttum und bildender Kunst vom 12. bis zum 16. Jahrhundert*, in: *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, hg. von Walter Haug, Tübingen 1999, S. 378-470.

⁴⁹⁰ Vgl. einige Beispiele bei Michael Curschmann, *Volkssprache und Bildsprache*, in: *Literatur und Wandmalerei. Erscheinungsformen höfischer Kultur und ihre Träger im Mittelalter. Freiburger Colloquium 1998*, hg. von Eckart Conrad Lutz, Johanna Thali und René Wetzel, Tübingen 2002, S. 9-46.

⁴⁹¹ Einen anderen Zugang erforderten illustrierte Handschriften, zu deren Layout-Konzept eine konsequente Trennung von Text- und Bildseiten gehört. Ein Beispiel dafür ist die Hs 2505 der Hessischen Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt, die Ludolfs von Sachsen ‚*Speculum humanae salvationis*‘ überliefert. Diptychonartige Bild-Doppelseiten sind hier systematisch von Textdoppelseiten getrennt. Ein Digitalisat ist unter <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/Hs-2505> einzusehen. Auf diese Handschrift hat mich Margit Krenn (Frankfurt und Heidelberg) hingewiesen, der ich dafür herzlich danke.

⁴⁹² Vgl. Art. ‚Text‘ in: *Metzler Lexikon Literatur*, S. 760 (Simone Winko); außerdem grundlegend: Umberto Eco, *Einführung in die Semiotik*, München 1992.

Illustration meines Wissens bislang noch nicht erprobt wurde – einerseits vielleicht wie ein methodisches Wagnis erscheinen, so könnte sie andererseits interessante, über eine konventionelle, Text und Bild separierende und – wenn überhaupt – sekundär zu einer Symbiose zusammenfügende Betrachtungsweise⁴⁹³ hinausgehende Ergebnisse zutage fördern. Um nur ein Beispiel zu nennen: das JM überliefert zuweilen Bilder, die sich weder literal noch allegorisch auf eines der Tageselgien beziehen lassen. Berücksichtigt man für solche Fälle die seit Wolfgang Iser in der Textanalyse bekannte Kategorie der Leerstelle, welche „die Besetzbarkeit einer bestimmten Systemstelle im Text durch die Vorstellung des Lesers“⁴⁹⁴ anzeigt und denkt man dabei den Text als eine die schriftsprachliche und die bildlich-visuelle Komponente des martyrologischen Erzählens umfassende semantische Ganzheit, so müssen die fraglichen Bilder nicht als Abfallprodukte einer vorlagengestützten selektiven Kompilation erscheinen: das nicht vorhandene sprachliche Pendant zum Bild

⁴⁹³ Charakteristisch für die jüngere Forschung zu Text und Bild ist eine Tendenz zur Herauslösung der Bilder aus ihrem Status der Subsidiarität gegenüber dem Text und zur Aufwertung ihrer eigenständigen narrativen Qualitäten. Exemplarisch wären hier die zahlreichen Arbeiten von Norbert H. Ott zu nennen, etwa: *Bildstruktur statt Textstruktur. Zur visuellen Organisation mittelalterlicher narrativer Bilderzyklen. Die Beispiele des Wienhausener Tristanteppeichs I, des Münchener Parzival Cgm 19 und des Münchener Tristan Cgm 51*, in: *Bild und Text im Dialog*, hg. von Klaus Dirscherl, Passau 1993, S. 53-70 oder ders., *Literatur in Bildern. Eine Vorbemerkung und sieben Stichworte*, in: *Literatur und Wandmalerei I*, S. 153-197. Zu nennen sind darüber hinaus die Arbeiten von Lieselotte E. Saurma-Jeltsch: *Textaneignung in der Bildersprache. Zum Verhältnis von Bild und Text am Beispiel spätmittelalterlicher Buchillustration*, in: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 41 (1988), S. 41-59, 173-184 und: *Zum Wandel der Erzählweise am Beispiel der illustrierten deutschen Parzival-Handschriften*, in: *Probleme der Parzival-Philologie. Marburger Kolloquium 1990*, hg. von Joachim Heinzle u.a. (Wolfram-Studien 12), Berlin 1992, S. 124-152. Leider läuft auch diese Perspektive zuweilen Gefahr, in die Falle der Eindimensionalität abzurutschen. Kritisch zur separierenden Text-Bild-Exegese und -Funktionsanalyse vgl. Beat Brenk, *Der Concepteur und sein Adressat oder: Von der Verhüllung der Botschaft*, in: *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, hg. von Joachim Heinzle, Frankfurt am Main und Leipzig 1994, S. 431-450, hier S. 431: „Ausgehend von der seit frühchristlicher Zeit verbreiteten Meinung, Bilder sollten denen, die nicht lesen können, die Heilstatsachen vermitteln, entfaltete sich eine nie wirklich begründete und auch nicht generell begründbare Theorie von der Abhängigkeit der Bilder von den Texten bzw. von der Ersetzbarkeit der Bilder durch Texte bzw. von der Ersetzbarkeit der Texte durch die Bilder“.

⁴⁹⁴ Iser, *Der Akt des Lesens*, S. 284.

macht die Leerstelle aus; das Bild selbst, ein scheinbar aus dem Rahmen fallendes, referenzloses Segment, kann integrierend gelesen werden.

Im Zusammenhang mit den biographischen Ikonen, einer Gattung der mittelalterlichen byzantinischen Tafelmalerei,⁴⁹⁵ spricht Hans Belting von einem „doppelte[n] Angebot von Lesen und Schauen“.⁴⁹⁶ Das zentrierte großformatige Heiligenportrait, das nach der Art einer konventionellen Ikone einen überirdischen Archetyp abbildet, der „auf Erden in der verminderten Realität des Bildes geschaut werden konnte“⁴⁹⁷, wird auf biographischen Ikonen von mehreren kleinformatigen Szenen aus der Vita des dargestellten Heiligen eingerahmt. In diesen „stenogrammhaften“ Szenen sieht Belting eine implizite Referenz auf die Heiligenlegenden, eine Textkenntnis voraussetzende Gedächtnishilfe. In jener Textverbundenheit der biographischen Ikone manifestiere sich „das narrative Element, das auf Ikonen sonst nichts zu suchen hat“ und „kommentier[e] das physische Porträt mit dem ‚inneren‘ Porträt der Tugenden“. So konnte eine „mehr schauende“ von einer „mehr lesenden Haltung vor der Ikone ergänzt“ werden.⁴⁹⁸ – Was hier im Rahmen *eines* Mediums eine in erster Linie metaphorisch zu verstehende Bild-Lektüre meint, wird im intermedialen Kontext des JM zu einem komplexeren Rezeptionsphänomen. Das Lesen und das Schauen lassen sich nicht jeweils nur einem Medium zuordnen: der Rezeptionsvorgang kommt durch ihre Korrespondenz und Korrelation zustande. Schauende Lektüre, so möchte ich diese Rezeptionsart vorläufig bezeichnen, ist dabei keine Metapher, sondern eine besondere, auf die Kontemplation hinzielende Rezeptionshaltung, bei der sowohl der Text als auch die Bilder betrachtend gelesen werden.

⁴⁹⁵ Diese Gattung wurde auch im Westen rezipiert, vgl. Belting, *Bild und Kult*, bes. S. 423-433 mit Abbildungen.

⁴⁹⁶ Ebd., S. 289.

⁴⁹⁷ Ebd., S. 286.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 287.

XI.2. *gemalet ding*. Zu Entstehungsbedingungen, Narrativik und Funktion der Bildstreifen im Jenaer Martyrologium

XI.2.1. Zur Lesbarkeit der Leerstellen. Stationen der Analyse

In der Legende der heiligen Pankratius und Dionysius versucht der heidnische Kaiser Diokletian den vierzehnjährigen Pankratius *mit manigin drouwin und listen* zur Götzenanbetung zu bewegen. In Vorahnung des nahen Martyriums antwortet der Jüngling:

„Dû ne schalt des nicht trûwin, daz ich des sinnis odir der vorstandicheit nicht enhabe, ûmme daz ab in mie die kintheit si. Min herre Jesus Christus hat uns also getane vorstandicheit nicht gegeben, daz wie zû al ûwirin pinen und drouwin me nicht enachtin, als ob wie ein gemalet ding sen.“⁴⁹⁹

Gemalte Dinge tun nicht weh und machen keine Angst – so der autosuggestive Trick des glaubensfesten Blutzeugen. Für einen anonymen Auftraggeber, der um 1300 oder kurz davor, als gläubiger Christ unter normalen Umständen kein Martyrium mehr erleiden konnte, scheint es um Martyrien – und speziell ihre gemalten Versionen – genau umgekehrt bestellt gewesen zu sein. Sind dem angehenden Märtyrer Pankratius gemalte Dinge etwas, was sinnlich und kognitiv ignoriert werden kann, so bilden die mit ungeschöner Drastik und Expressivität verbildlichten Martyrien für einen Christen um 1300 den Ausgangspunkt, sich sinnlich und kognitiv auf dieses Thema einzulassen, ja es erlebbar werden zu lassen.

Einen modernen Betrachter könnten die Flüchtigkeit der Zeichnung und der Kolorierung und die gelegentlichen Inkongruenzen zwischen Text und Bild oder gar zwischen Vor-

⁴⁹⁹ 12. Mai, f. 37v.

zeichnung und Kolorierung⁵⁰⁰ auf den ersten Blick dazu verleiten, in den Künstlern des JM nur mäßig begabte, unter Zeitdruck arbeitende Handwerker zu vermuten – und dieser Eindruck muß nicht einmal falsch sein. Jenem augenscheinlichen Defizit steht allerdings eine andere, für die JM-Bilder nicht weniger typische Tendenz gegenüber: Nicht selten sind bestimmte Textinhalte überraschend detailgetreu im Bild umgesetzt worden; die Komposition und Bildsprache anderer Bilder lassen ein reflektiertes theologisches Konzept dahinter erkennen. Dieses Schwanken zwischen reflektierter Konzeption und scheinbar auf Nachlässigkeit beruhenden Fehlern vermag beim Verstehen und Interpretieren der Bilder für einige methodische Unsicherheit zu sorgen – das qualitative Gefälle zwischen den Bildern könnte einen vorsichtigen Interpreten hemmen, beide Phänomene mit den gleichen Maßstäben zu messen.

Diese Irritation entsteht allerdings nur, wenn man die – in der Tat vage – Ebene der Produktion fokussiert. Natürlich kann die qualitative Uneinheitlichkeit der Bildausstattung unter anderem mit der schier enormen Masse an Miniaturen zusammenhängen. Für ein einheitliches, ausgewogenes Konzept und seine kontinuierlich sorgfältige künstlerische Umsetzung hätte es der Kapazität eines mehrköpfigen Teams von gut ausgebildeten Malern bedurft. Entscheidend ist freilich, daß wir nicht einmal wissen, ob eine solche ‚Einheitlichkeit‘ zur Intention der Hersteller bzw. der Auftraggeber der Handschrift gehörte. – Am Beispiel des JM-Textes konnte eine grundsätzliche konzeptionelle Offenheit nachgewiesen werden, die immer neue Modifikationen bereits im Arbeitsprozeß zuließ. Gegen eine konzeptionell verbindliche Homogenität würde auch die im Inhalt und Layout angelegte Segmentstruktur des Martyrologiums sprechen. Sie ist ein genuines Merkmal dieser Gattung und dieses Handschriftentypus im Unterschied etwa zu einem Roman (bei dem eine Einheit der Komposition und der Handlung in der Regel vorausgesetzt werden kann) und dessen handschriftlichen Überlieferungsformen. Dieses Merkmal tangiert auch die Ebene der Rezeption.

⁵⁰⁰ Gelegentlich sind vorgezeichnete Tonsuren mit einer plumpen Wasserfarbenperücke übermalt worden; Folterknechte, die sonst bei Verbrennungsszenen das Feuer schüren, hantieren unter Umständen mit dem gleichen Werkzeug im Wasser.

Die Rezeption einer Martyrologium-Handschrift geht zwangsläufig mit einer Fragmentierung des Ganzen einher: sei es im Rahmen einer zyklisch-sukzessiven Lektüre der Tageselogen, die Tag für Tag, also in gewissen Zeitabständen erfolgen kann, oder einer vom Text weitestgehend losgelösten Bildbetrachtung (womit nur zwei der möglichen Gebrauchssituationen benannt wären). Vor diesem Hintergrund erscheinen sowohl ein sich über das Werkganze erstreckendes Programm als auch eine Vielzahl z.T. heterogener inhaltlicher und narrativer Tendenzen, als auch ein Potpourri beider Varianten gleichermaßen möglich.

Wenn im Folgenden also einige Bilder im Kontext ihrer Tageselogen exemplarisch analysiert werden, so wird eine rekonstruierende Suche nach den produktionsästhetischen Ursachen für bestimmte bildnarratologische Phänomene zwar von Bedeutung sein, aber nicht im Vordergrund stehen. Das Hauptaugenmerk wird vielmehr auf die Möglichkeit und die Eigenart einer schauenden Lektüre der semantischen Komposita unter dem rezeptionsästhetischen Fokus zu legen sein.

Der Analyse stelle ich ein einführendes Kapitel voran. Ich beschreibe erstens einige äußere Merkmale in der Komposition der Bildstreifen, stelle zweitens – um die Eigenständigkeit des JM-Konzeptes zu demonstrieren – zwei weitere illustrierte Martyrologien vor, um dann drittens anhand ausgewählter Beispiele der Frage nach der Spezifik der Erzählstrukturen im Bild nachzugehen. Anschließend will ich versuchen, die oben angesprochenen Tendenzen in der formalen und inhaltlichen Bildgestaltung exemplarisch zu beschreiben. Ich widme mich zunächst einer kleinen Auswahl an Miniaturen, in deren Komposition und Bildsprache ich eine planvolle Komplexität zu erkennen glaube. Diese Komplexität geht – das wird zu zeigen sein – mit einer besonderen narrativen Durchformung einher. Ergänzend stelle ich dem einige Beispiele gegenüber, bei denen sich auf den ersten Blick Störungen in der Erzählkohärenz oder -logik konstatieren lassen, bei denen also – mit Iser gesprochen – die ausgesparte Anschließbarkeit einzelner Segmente die Kombinationsnotwendigkeit der Textschemata anzeigt. In solchen Fällen wird man es ebenfalls mit komplexen Bildstrukturen zu tun haben, nur handelt es sich zumeist nicht um intentional ausgeklügelte Konzepte, sondern um auf Produktionsebene wohl ‚zufällig‘ entstandene Leer-

stellen. Abschließend versuche ich einige Kriterien auszumachen, die sich zwar nicht als Programm, aber vielleicht als eine Tendenz in der narrativen Durchformung der Bilder subsumieren lassen. Auch nach ihren Voraussetzungen wird zu fragen sein.

XI.2.2. Layout, Zeit- und Raumstrukturen

Fast jedem der 365 Tageseinträge im JM ist eine Miniatur zugeordnet. Lediglich der Eintrag zum 17. Dezember, f. 103r-v wurde doppelt (einmal szenisch und einmal ornamental), ein anderer, am 30. Juni, f. 49v wurde – wohl aus Platzgründen – gar nicht illustriert. Bei den Miniaturen handelt es sich um Bildstreifen, die ausgewählte Szenen aus den entsprechenden Heiligenlegenden (meist Hinrichtungen) oder Portraits einzelner Heiliger darstellen. Nicht jede Legende ist illustriert; die illustrierten Legenden dagegen können mit mehr als einem Bild versehen sein.

Das Text und Bild im rhythmischen Wechsel darbietende Layout-Konzept des JM beschreibt Braun-Niehr in der aktuellen, vom Prestel-Verlag aufwendig aufbereiteten Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland als die „Verzahnung von Text und Bild“⁵⁰¹ und sieht darin eine speziell für die gotische Buchmalerei Mitteldeutschlands charakteristische Tendenz. Manuwald nimmt diese Anregung auf und baut sie – dem programmatischen Titel ihrer Monographie ‚Medialer Dialog‘ folgend – insbesondere unter dem bildnarratologischen Aspekt aus: in den illustrierten Handschriften, die sich einer bestimmten Region und einer bestimmten Zeitspanne zuweisen lassen, stellt sie verwandte, mit dem Layout korrelierende Erzählstrategien fest.⁵⁰² Bei unstrittiger Evidenz gewisser Parallelen scheint mir dennoch ein Blick auf den jeweils spezifischen Kontext der Miniaturen loh-

⁵⁰¹ Braun-Niehr, Buchmalerei, S. 501.

⁵⁰² Manuwald, Medialer Dialog, S. 370-529. Schon Kroos, Miniaturen der ‚Sächsischen Weltchronik‘, S. 63 sprach sich für eine detaillierte Erforschung der Bildsprache zahlreicher aus dem Raum zwischen Lüneburg, Bremen, Braunschweig, Magdeburg, Halberstadt und Quedlinburg stammender Handschriften aus, in denen sie die Entwicklung „eigene[r] und neue[r] Illustrationssysteme“ beobachtete.

nend. Die in den Text eingeschobenen Bildstreifen stellen keine für das 13. und frühe 14. Jahrhundert oder für den Stil einer bestimmten Region bzw. Werkstatt dieser Zeit charakteristische Novität dar. – Schon der um 1200 zu datierenden Millstätter Genesis⁵⁰³ liegt dieses Layout-Prinzip zugrunde.⁵⁰⁴ Die Miniaturen der um 1270 entstandenen Gothaer Sächsischen Weltchronik⁵⁰⁵ erinnern – ihrem ungewöhnlich kleinen Format und ihrer Anordnung in Aussparungen des Schriftblocks nach – an aus ihrem dekorativen Rahmen ‚herausgelöste‘ historisierte Initialen. In der die Fabeln von Aesop und Avian und den Physiologus überliefernden Hamburger Handschrift Cod. 47 in scrinio vom Anfang des 14. Jahrhunderts schließen sich die insgesamt 142 kolorierten Federzeichnungen regelmäßig an eine Fabel und die dazugehörige *Moralitas* an.⁵⁰⁶ Da die Bilder eine visuelle Quintessenz der Fabeln präsentieren,⁵⁰⁷ erscheint ihre Integration in den Schriftraum nur sinngemäß.⁵⁰⁸ Da der Jenaer Ms. Bos. q. 3 in vielem formale und inhaltliche Rudimente lateinischer Martyrologium-Handschriften tradiert und zugleich auf den für den intendierten Gebrauch irrelevanten kalendarisch-komputistischen Ballast – allem Anschein nach planvoll – verzichtet,⁵⁰⁹ werden – statt der in den lateinischen Martyrologien regelmäßig zwischen

⁵⁰³ ÖNB Wien, Cod. 2721, vgl. Hermann Menhardt, Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Bd. 1 (Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache und Literatur 13), Berlin 1960, S. 217f. Zur Datierung: Schneider, Gotische Schriften I, S. 41-44 und 85-88.

⁵⁰⁴ Christoph Winterer (Frankfurt und Mainz) wies mich darauf hin, daß es sich hierbei um das älteste, schon in den Papyrusrollen angewandte Illustrationsprinzip („Rollenstil“) handelt, vgl. Kurt Weitzmann, Illustrations in Roll and Codex. A Study of the Origin and Method of Text Illustration, Princeton 1970 (1947).

⁵⁰⁵ Zur Datierung vgl. Kroos, Miniaturen der ‚Sächsischen Weltchronik‘, S. 49.

⁵⁰⁶ Vgl. Aesopi et Aviani Fabulae. Physiologus. Farbmikrofiche-Edition der Handschrift Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. 47 in scrinio. Kodikologische Beschreibung und Verzeichnis der Rubriken, Initien und Bilder von Helga Lengenfelder, München 2003, S. 9.

⁵⁰⁷ Vgl. Lengenfelder, Aesopi et Aviani Fabulae, S. 31; Braun-Niehr, Buchmalerei S. 516f. (Kat.-Nr. 244).

⁵⁰⁸ Zur mittelalterlichen Fabelillustration vgl. Dietmar Peil, Beobachtungen zum Verhältnis von Text und Bild in der Fabelillustration des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Wolfgang Harms (Hg.), Text und Bild, Bild und Text. DFG-Symposium 1988 (Germanistische Symposien. Berichtsband 11) Stuttgart, S. 150-167; Adolph Goldschmidt, An Early Manuscript of the Aesop Fables of Avianus and related Manuscripts (Studies in Manuscript Illumination 1), London 1947.

⁵⁰⁹ Dazu vgl. oben Kapitel VII.

die einzelnen Tageseinträge eingeschobenen goldenen Zahlen und Sonntagsbuchstaben – nach jedem Tageselogium Bilder platziert.

Die Bildstreifen sind ohne Rahmen oder sonstige Begrenzungssignale in den Schriftspiegel integriert. Sie enthalten in der Regel mehrere Einzelszenen, die jedoch durch keinerlei sichtbare – ornamentale oder geometrische – Elemente voneinander getrennt sind. Auf diese Weise tritt dem Blick des Betrachters eine Bilderfolge entgegen, die unter Umständen eine zeitliche und räumliche Simultaneität der abgebildeten Ereignisse suggerieren kann. Eine Trennung der Szenen und ihre Zuordnung einer bestimmten Legende setzt in solchen Fällen Textkenntnis bzw. Vertrautheit mit dem entsprechenden Legendenstoff oder – seltener – mit der charakteristischen Ikonographie (etwa Kreuzigung Petri, die Hochzeit zu Kana etc.) voraus. Als Abgrenzungshilfen können vereinzelt bildinterne Elemente wie Architektur oder ihre Versatzstücke fungieren. Insbesondere Kerker mit den darin eingeschlossenen Personen stellen immer eine bildkompositorisch und formal abgegrenzte Einheit dar; die sich darin abspielenden Szenen lassen sich meist unkompliziert aus ihrem bildlichen Umfeld extrahieren.⁵¹⁰ Allerdings muß sich der Betrachter auch in solchen Fällen stets die Frage stellen, ob die als nächste dargestellte Episode die Fortsetzung einer vorher illustrierten oder eine neue Geschichte verbildlicht.⁵¹¹ Physiognomische Eigenheiten schaffen in den meisten Fällen auch keine Abhilfe, da es sich überwiegend um typisierte Personendarstellungen handelt. Selbst scheinbar charakteristische äußere Merkmale wie Bart oder Tonsur werden nicht immer konsequent dargestellt (oder sie werden einfach übermalt), was beim Betrachter – selbst unter Textkenntnis – für eine gewisse Verwirrung sorgen kann.

⁵¹⁰ Ähnlich verhält es sich mit Mauern, vgl. das Bild des heiligen Bischof Eustachius in der Einöde (16. Juli, f. 54r, mittlerer Bildstreifen). Die ihn eng umschließende Mauer symbolisiert sein Dasein in der Verbannung. Ein analoger Fall ist das Bild des Papstes Martin am 10. November, f. 89r, 2. Bildstreifen von oben.

⁵¹¹ Vgl. f. 2v: eine als Mann verkleidete, an ihrem Gebäude aber erkennbare Frau fällt tot um, weil sie sich – das Verbot mißachtend – der Behausung des Simeon Styliten nähern wollte.

Nicht nur das Fehlen von klaren Bildabgrenzungen, auch das Vorhandensein bestimmter bildinterner Elemente läßt die aus mehreren Bildsequenzen bestehenden Reihen wie *eine* Einheit wirken. Man könnte sie in zwei ihrem Charakter und ihrer Wirkung nach verschiedenen Typen zusammenfassen: 1) eine Figur fungiert als kompositorischer Bestandteil von zwei verschiedenen Szenen (etwa ein Scherge, der für zwei Hinrichtungen dienstbar gemacht wird); und 2) die abgebildeten Figuren lassen sich anhand ihrer Körpersprache (Rede- und Zeigegesten, Blickrichtung) auf die vorangehende oder nachfolgende Bildsequenz beziehen, und zwar auch dann, wenn zwischen ihnen kein direkter inhaltlicher Zusammenhang besteht.

Mit der beschriebenen Darstellungsweise nimmt das JM im Kontext der mittelalterlichen Buchmalerei keinesfalls eine Sonderstellung ein. In individuell abgewandelter Form existieren dafür zahlreiche Parallelen. Berücksichtigt man aber die narrativen Spezifika anderer illustrierter Texte, so fällt im JM eine gewisse Diskrepanz zwischen der Erzähltechnik im Text und in den Bildern auf. Es entspricht zum Beispiel durchaus dem Erzählmodus der Genesis, daß die Erschaffung des Menschen und seiner Gefährtin, der Sündenfall und die Vertreibung aus dem Garten Eden als eine Aneinanderreihung von Szenen verbildlicht wird – geschieht doch alles an einem Ort, in einer klaren zeitlichen Abfolge.⁵¹² Anders wird in einem Martyrologium erzählt: jede Legende stellt eine inhaltlich abgeschlossene Einheit dar, zwar nicht konkret datiert, aber meist verortbar in einer bestimmten Zeit der christlichen Spätantike oder des Frühmittelalters, in einer Landschaft in Nordafrika, Kleinasien, Gallien oder an der schottischen Westküste – um nur einige Beispiele zu nennen. Es wäre daher kein übertriebener Rationalismus, zu sagen, daß eine zeitliche und räumliche Einheit suggerierende Darstellungsweise in den Bildern eines Martyrologiums mehr überrascht als in einer Bilderfolge zum Genesisbericht.

⁵¹² Als Beispiel wäre etwa die ganzseitige Miniatur aus der Bibel von Moutier-Grandval, Tours, um 840 zu nennen (London, British Library, Ms. Add. 10546; Farbtafel XI in: Otto Pächt, *Buchmalerei des Mittelalters. Eine Einführung*, München 42000) oder aus der Pantheon-Bibel (Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. lat. 12958, f. 4v), *Le bibbie atlantice. Il libro delle scritture tra monumetalità e rappresentazione*. Ausstellungskatalog Montecassino und Florenz, hg. von Marilena Maniaci und Giulia Orofino, Mailand 2000, Kat.-Nr. 45, S. 262-271.

Die im Rahmen einer konventionellen kunsthistorischen Analyse übliche Frage nach der Relation des Gattungstypischen und des Individuellen kann hier kaum gestellt, geschweige befriedigend beantwortet werden, da im Falle der JM-Bilder – anders als z.B. bei der Bibelillustration – kaum vergleichbare Objekte verfügbar sind. Die illustrierten Martyrologien sind absolute Ausnahmen im Rahmen ihrer vorwiegend bilderlos überlieferten Gattung; jede Handschrift scheint ein eigens konzipierter Sonderfall zu sein. Neben dem JM sind uns im gesamteuropäischen Raum lediglich einige wenige, zudem lateinische Beispiele bekannt.⁵¹³

XI.2.3. Das Zwiefaltener Martyrologium und das Martyrologium in Girona

Anhand von zwei Handschriften möchte ich im Folgenden exemplarisch demonstrieren, daß abgesehen von den zu erwartenden ikonographischen Parallelen⁵¹⁴ kaum von spezifisch martyrologischen Bildkonventionen die Rede sein kann. Es sind 1) das in einem Kapiteloffiziumsband aus Zwiefalten überlieferte Martyrologium (1162, heute in Stuttgart)⁵¹⁵ und 2) das aus Böhmen stammende Martyrologium in Girona (um 1410)⁵¹⁶. In ihrer voneinander unabhängigen und völlig disparaten Gestaltung und Anordnung der Bilder folgen sie entweder einem im 12. Jahrhundert für die Handschriften der Hirsauer Tochter-

⁵¹³ Hamburger, Magdalena Kremer, S. 12-14, Anm. 35f., 38 verzeichnet sechs illustrierte Martyrologien.

⁵¹⁴ Sie betreffen meist Martyriumsszenen wie Enthauptung mit Schwert, Steinigung oder Erschlagung mit Knüppeln.

⁵¹⁵ Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. hist. 2° 415, vgl. von Borries-Schulten, *Illuminierte Handschriften / Zwiefalten*, S. 97-111.

⁵¹⁶ *Martyrologio de Usuardo*. Museu Diocesà de Girona, Barcelona 1998, 2 Bände (Faksimile und Kommentarband); Otto Lohr, *Das Martyrologium von Gerona. Ein böhmisches Märtyrerbuch zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, *Umení* 44 (1996), S. 279-298; Milada Studničková, *Böhmische Orientierung in der Buchmalerei – der Kreis der Meister von Gerona*, in: *Sigismundus rex et imperator: Kunst und Kultur zur Zeit Sigismunds von Luxemburg, 1387-1437*. Ausstellungskatalog, hg. von Imre Takács, Mainz 2006, S. 529-538.

gründungen charakteristischen Ausstattungsmuster:⁵¹⁷ ganzseitige Federzeichnung, klare Gliederung in einzelne Bildsegmente, Bildbeischriften (Zwiefaltener Martyrologium) oder dem Beispiel einer besonders kunstvollen, zur Illustration von Handschriften geistlichen wie weltlichen Inhalts insbesondere im Spätmittelalter gern benutzten Darstellungsform in Medaillons, verbunden mit Deckfarbenmalerei (Martyrologium in Girona).

Das Zwiefaltener Kapiteloffiziumsbuch ist durchgehend illustriert: neben dem Martyrologium wurden auch die kalendarisch-komputistischen Abschnitte und die Benediktsregel bebildert. Die in der Jenaer Handschrift neben dem Martyrologium überlieferte ‚Unterweisung zur Vollkommenheit‘ blieb dagegen unillustriert. Auch das Verhältnis von Text und Bildern im Zwiefaltener Martyrologium unterscheidet sich grundlegend vom JM-Schema: In den ganzseitigen Miniaturen (es sind eine bis drei pro Monat) sind mit wenigen Ausnahmen Heilige aus dem Zwiefaltener Festkalender abgebildet.⁵¹⁸ Im Gegensatz zur enzyklopädischen Vollständigkeit der JM-Bilder hat man es hier mit einer kultisch bedingten Auswahl zu tun.

Wiederum anders ist es im Falle des Martyrologiums in Girona: die aufwendigen, mit Deckfarben ausgemalten und mit Blattgold verzierten Bilder machen diese schön geschriebene Großfolio-Handschrift zu einem Repräsentationsobjekt von höchster Qualität. Inwiefern die prunkvoll inszenierte Frömmigkeit über die bibliophile Selbstdarstellung hinausging, kann nur gemutmaßt werden. Ihr Auftraggeber wird am Prager Hof Wenzels IV. zu suchen sein. Die ausführende Werkstatt gehörte offensichtlich demselben Künstlerkreis an, in dem die meisten der sogenannten Wenzel-Handschriften entstanden sind.⁵¹⁹ Die Medail-

⁵¹⁷ Vgl. Fingernagel, Romanik, Abb. 77, S. 253 (Zwiefaltener Kapiteloffiziumsbuch, Kloster Zwiefalten, um 1162, WLB Stuttgart, Cod. hist. 2° 415, f. 63r: September-Heilige) und Abb. 76, S. 250 (Glossarium Salomonis, Regensburg, Kloster Prüfening, 1165, BSB München, Clm 13002, f. 3v: Allegorien der Tugenden und Laster); dazu siehe im gleichen Band auch Harald Wolter-von dem Knesebeck, S. 251-254.

⁵¹⁸ Vgl. von Borries-Schulten, Illumierte Handschriften / Zwiefalten, S. 110.

⁵¹⁹ Gerhard Schmidt, Malerei der Gotik. Fixpunkte und Ausblicke, 2 Bände, hg. von Martin Roland, Bd. 1: Malerei der Gotik in Mitteleuropa, Graz 2005, darin: Neues Material zur österreichischen Buchmalerei der Spätgotik in slowakischen Handschriften, S. 329-335; Fragmente eines

lons erscheinen textbegleitend, vorwiegend am seitlichen oder unteren Seitenrand außerhalb des Schriftspiegels.

Es liegt nahe, zu vermuten, daß alle drei Martyrologien: das JM, die Zwiefaltener/Stuttgarter und die böhmische Handschrift in Girona unabhängig von ihren grundverschiedenen Entstehungsbedingungen eines gemeinsam haben: ihre Illustrierung mußte mangels gattungstypischer Vorbilder jeweils vollständig neu konzipiert werden. Dabei arbeitete man unter Rückgriff auf die eigene Werkstatttradition und auf die in ihrem Rahmen verfügbaren, vielleicht auch eigens für das aktuelle Projekt beschafften Vorlagen. Man konnte sich also an ikonographischen und kompositorischen Vorbildern aus den anderen Gattungen orientieren, gleichzeitig aber konnte neu entschieden werden, *wie* in den Bildern zum Martyrologium erzählt werden soll. Das Zwiefaltener Martyrologium tradiert zum einen, wie oben bereits gesagt, die für viele Hirsauer Handschriften typischen Layout-Muster, zum anderen wurden viele Passionsdarstellungen aus dem prominenten Stuttgarter Passionale – ebenfalls in und für Zwiefalten hergestellt – kopiert. Dabei wurden die ikonographischen Vorbilder aus dem Kontext der historisierten Initialen des Stuttgarter Passionale ‚herausgelöst‘ und in die dafür vorgesehenen Bildfelder der ganzseitigen Federzeichnungen integriert.⁵²⁰ Die Illustrationen des Martyrologiums in Girona haben viele ikonographische und stilistische Parallelen in den Liturgica aus dem Umkreis der Wenzel-Handschriften.⁵²¹ Der sogenannte Martyrologium-Meister, hinter dem sich wohl eine ganze Werkstatt, vielleicht unter Leitung eines besonders profilierten Künstlers verbirgt,⁵²² beteilte sich um 1400, wahrscheinlich in Prag, auch an der Illustrierung zahlreicher anderer

böhmischen Antiphonariums des frühen 15. Jahrhunderts (ehemals in Seitenstetten) und eine Marienod-Initiale der Rosenwald Collection, S. 337-347; Kaiser Sigismund und die Buchmalerei, S. 435-446; hier S. 330, 344, 441. Schmidt vermutet (leider ohne Begründung) in Wenzel Králík, Bischof von Olmütz (1412-1416), einen möglichen Auftraggeber (S. 441).

⁵²⁰ Vgl. Illustration zu Euphemia im Stuttgarter Passionale: Boeckler, Das Stuttgarter Passionale, Abb. 75 und im Zwiefaltener Martyrologium: von Borries-Schulten, Illuminierte Handschriften / Zwiefalten, Abb. 254.

⁵²¹ Mojmir S. Frinta, The Master of the Girona Martyrology and Bohemian Illumination, Art Bulletin 46 (1964), S. 283-306.

⁵²² Schmidt, Kaiser Sigismund, in: ders., Malerei der Gotik, S. 441.

Handschriften. Das für viele von ihnen charakteristische Bilderlayout in Form der historisierten Initialen wurde im Martyrologium durch die mit reicher Rankenornamentik miteinander verbundenen Medaillons ersetzt; die Bilder erscheinen nicht im, sondern neben dem Text, außerhalb des Schriftspiegels, was sowohl die Seitenästhetik als auch die Rezeptionsmöglichkeiten des Textes und der Bilder deutlich verändert.⁵²³

Es ist anzunehmen, daß auch die Illustrierung des JM einem individuellen Wunsch nach Verbildlichung martyrologischer Inhalte geschuldet ist und nicht ein seinerzeit vorhandenes, heute nicht mehr erhaltenes Vorbild tradiert. Die Bilderlosigkeit der beiden in Kapitel IV.4. besprochenen deutschen Fragmente bestärkt eine solche Vermutung: der Text war – und das belegen die Fragmente – um 1300 in Mitteldeutschland verfügbar, aber ausschließlich im JM ist er vollständig illuminiert worden. Da aber der Bilderzyklus – wie oben nachgewiesen – für die deutsche Textfassung geschaffen wurde,⁵²⁴ und das JM – unter den bekannten Textzeugen – die einzige vollständig erhaltene und nicht (wie die beiden Fragmente) der Makulierung zum Opfer gefallene Handschrift ist, wäre zumindest zu erwägen, ob sie nicht selbst im volkssprachlichen Umfeld ein singulärer Fall ist.

Das Fehlen einer martyrologischen Bildtradition machte – wie für das Zwiefaltener und das böhmische Martyrologium in Girona – auch für das JM die Entwicklung eines individuellen Konzeptes notwendig. Da die intendierte Gebrauchssituation der Handschrift vermutlich den Ausschlag zu ihrer Bebilderung gegeben hatte, mußte sie – wenigstens sporadisch – einen Niederschlag in der Bildgestaltung gefunden haben.

⁵²³ Vielleicht könnte man an dieser Stelle von einer mittelbaren Intermedialität sprechen, im Unterschied zu deren unmittelbaren Version, wenn der Textfluss von den im Schriftraum integrierten Bildern „unterbrochen“ wird. Im ersten Fall sind die Bilder räumlich vom Text separiert und können vom Text unabhängig betrachtet werden; auch der Text kann ohne Rücksicht auf die Bilder gelesen werden.

⁵²⁴ Siehe ebenfalls Kapitel IV.4.

XI.2.4. Martyrologische Zeit und Heilsgeschichte

Ein Martyrologium ist, wie kein anderer narrativer Text, mit der Kategorie der Zeit verbunden: der Kirchenkalender bestimmt seine formale und inhaltliche Gliederung. Jeder Tag ist als solcher kenntlich gemacht, mit einem in Rot hervorgehobenen Datum nach dem römischen Kalender versehen. Was hier die formale Struktur bestimmt, bleibt auch auf den Inhalt nicht ohne Einfluß. Die immer wiederkehrenden, das Kalendarische markierenden Formeln („an diesem Tag wurde N. gemartert“, „es ist der Tag des / der N.“, „*natale* des / der N.“) leiten entweder explizit die Elogien ein oder werden (wohl aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit) weggelassen und sind in der syntaktischen Struktur des einleitenden Satzes impliziert.⁵²⁵ Wichtig ist dabei, daß der martyrologischen Zeit keine primär historische Dimension immanent ist; vielmehr ist hier alles zeitlich-kalendarische einer kulturellen Praxis subsidiär: der Memoria. Die vergangenen Heilstaten werden im Akt des martyrologischen Gedenkens vergegenwärtigt. Zwar ist dieses martyrologische Gedenken – zumindest im traditionellen Kontext des Kapiteloffiziums – immer an einen bestimmten Tag und an bestimmte Tagesheilige gebunden. Die angestrebte erbauliche Wirkung dieser Praxis ist aber universell, kann Tag für Tag und Jahr für Jahr aufs Neue zelebriert werden: sie ist lediglich eine Erinnerung an etwas, was zeitlos ist und immer Bestand hat. Es geht dabei um eine ritualisierte Verlebendigung des Erlösungsgedankens, was den Christen in seinem eigenen Tun im Rahmen der christlichen Gebote bestätigt und bestärkt und ihn zur Lobpreisung Gottes anregt.⁵²⁶

Die in XI.2.2. beschriebene Darstellungsweise in den Bildstreifen des JM, ein durch keinerlei gliedernde oder trennende Elemente gestörter, lediglich durch den Wechsel der Sze-

⁵²⁵ Vgl. [Es ist der Tag des] *Sancti Luciani presbyteri et martyris*; [In] *Antyochia [natale] beati Cleti dyaconi*. Die Ergänzungen in den eckigen Klammern stammen von mir, I.M.

⁵²⁶ Borst, Kalenderreform, S. 52 bringt es pointiert auf den Punkt: „Das martyrologische Zeitverständnis, das auf Allgegenwart des himmlischen Jenseits zielte, unterschied sich vom annalistischen, das allein die Momente zwischen leiblicher Geburt und leiblichem Tod zählte, ebenso wie vom kalendarischen, das der Leere der irdischen Werktage mehr Raum gewährte als dem festlichen Vorgeschmack der paradiesischen Fülle“.

nen rhythmisierter Erzählfluß, – eine solche Darstellungsweise entspricht meines Erachtens wie keine andere dem nichtlinearen Charakter der Heilsgeschichte, die keine Chronologie im historischen, sondern ein zyklisches Zeitverständnis im typologischen Sinne kennt. Damit kommt der Erzählstil der Bildstreifen mit seiner suggerierten Einheit der Zeit und des Ortes dem martyrologischen Zeitverständnis sehr nahe: in der Kontemplation über ein so komponiertes Bild erschließt sich dem Betrachter auch die heilsgeschichtliche Einheit der Handlung.

XI.3. Fallbeispiele

XI.3.1. Illustrationen zum Fest der Stuhlfeier Petri (in Rom und in Antiochien)

a) Der Tageseintrag am 18. Januar, f. 6v wird mit dem Elogium zu Petri Stuhlfeier eröffnet:

Cathedra sancti Petri apostoli, do he aller erst zû Rome den stul besaz.

Ihm folgen vier weitere:

Und des selbin tagis ist sancti Publij episcopi. Der wart durch got gemartiret.

Und sancte Prisce, virginis et martyris.

Et sanctorum martyrum Mosei et Ammonij. Die wurdin zû lestin na an den pinen gebrant.

Sanctorum Marcie et Liberate virginum.

Der gesamte Bildstreifen ist einer repräsentativen Darstellung zur Stuhlfeier Petri gewidmet, einem Gedenktag an das Bischofsamt Petri, das er als erster ausgeübt hat. In der Mitte thront Petrus im Bischofsornat (Mitra, rote Kasel, Pallium) auf einem mit vergoldeten Tierköpfen verzierten Faldistorium. Er ist als Heiliger mit Nimbus ausgezeichnet und erhebt segnend seine linke Hand. Sein Bild ist umrahmt von einer schematischen, fast vollständig vergoldeten Dreipaß-Architektur. Petrus wird von vier nimbierten Geistlichen flankiert: zwei Bischöfen (mit Mitren), die seine Nachfolger im Amt symbolisieren (einer von ihnen könnte den an diesem Tag verzeichneten Bischof und Märtyrer Publius meinen), und

zwei Tonsurierten, die für Kleriker niedrigeren Weihegrades stehen. Alle vier scheinen durch ihre Redegebärden mit Petrus zu kommunizieren. Auf diese Weise wird wohl eine überzeitliche Verbindung zwischen den kirchlichen Würdenträgern symbolisch zum Ausdruck gebracht, die eine seit Petrus fortdauernde Einheit der Kirche repräsentieren soll.⁵²⁷

b) Am 22. Februar, f. 17v ist das Petrusfest ebenfalls an der Spitze des Tageselogiums überliefert, gefolgt von weiteren sechs:

Apud Antyochem kathedra sancti Petri, daz got im die slüzzile gab und in zû bischove machite.

Apud Alexandriam Habiliij episcopi.

Et sancti Papie episcopi.

Und Paschasij episcopi et confessoris.

Et sancti Aristion.

Und sancte Tecele virginis. Die was iungir sancti Pauli. Die wart under deme keysere Nerone gebrant und dar na den tierin und den slangin gegeben. Und [sie] schaditin ir nicht. Also quam sie zû gote.

Et sancte Concordie, die wart enthoubit.

Bildsegment 1. Das erste Bild zeigt zur Stuhlfeier Petri in Antiochien die Schlüsselübergabe Jesu an Petrus. Die Tradition dieser Feier und der entsprechenden Ikonographie geht auf Mt 16,19 zurück. Jesus erscheint als bärtiger Mann mit Nimbus, in einer blauen Tunika und einem roten Überwurf. Petrus ist mit Tonsur und Nimbus abgebildet. Der vergoldete Schlüssel erscheint – seiner symbolischen Bedeutung entsprechend – überdimensioniert groß. Mit den „Schlüsseln des Himmelreiches“ (Mt 16,19) verleiht Christus dem Apostel Petrus die sakramentale Macht des Bindens und LöSENS.

⁵²⁷ Zur Darstellung der kirchlichen Hierarchie und ihrer symbolischen Bedeutung für die synchrone Einheit der Kirche vgl. Christoph Winterer, Raumsymbolik in zwei frühmittelalterlichen Liturgiedarstellungen, in: Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter, hg. von Nikolaus Staubach und Vera Johanterwage (Tradition – Reform – Innovation 14), Frankfurt a.M. u.a. 2007, S. 93-111, Taf. VI-XIV.

Bildsegment 2. Nicht unmittelbar zur ersten Szene scheint die Darstellung der drei Bischöfe zu gehören, obwohl deren erster sich an die Figur des Petrus regelrecht anschmiegt. Alle drei blicken nicht zur Szene Schlüsselübergabe, sondern in die entgegengesetzte Richtung, zum Feuermartyrium einer weiblichen Heiligen hin. Die Bischofsbildnisse beziehen sich wohl auf Habilius, Papias und Paschasius, die im Tageseintrag nacheinander verzeichnet sind. Die Zeiten ihres historischen Wirkens liegen zwar auseinander: Habilius von Alexandrien verstarb um 98; Papias, ein Zeitgenosse und Freund Polykarps von Smyrna, war Bischof von Hierapolis in Phrygien und verstarb um das Jahr 130; Paschasius war der um 312 verstorbene elfte Bischof von Vienne⁵²⁸. Im Bild erscheinen sie dennoch in einer Reihe, ikonographisch vollkommen aneinander angeglichen (man vergleiche vor allem ihre nahezu identischen Handbewegungen), unterschieden nur durch die Farben ihrer Gewänder (rot, blau und braun). Da die Darstellung der Bischöfe sich an das Bild der Schlüsselübergabe an Petrus anschließt, sind die drei Würdenträger als eine repräsentative Reihe der Petrus-Nachfolger zu verstehen. Die Eingangssequenz, der Akt der Schlüsselübergabe, legitimiert symbolisch auch die Schlüsselgewalt der dargestellten und – führt man diesen Gedanken weiter – der der historischen Gegenwart des Betrachters angehörenden Petrus-Nachfolger im Bischofsamt. Mit ihren Rede- und Zeigegesten lenken die Bischöfe das Auge des Betrachters auf die Verbrennung der Jungfrau Thekla (es kommt wiederum zu einer leichten Überlagerung der gemalten Figuren) und führen somit den Rezipienten weiter im Kontinuum der Heilsgeschichte. Dieses Kontinuum ist, im Einklang mit dem martyrologischen Zeitverständnis, nicht linear, sondern zyklisch zu denken. – Die heilige Thekla lebte als eine Jüngerin des Apostels Paulus und starb für ihren Glauben Jahrzehnte bzw. Jahrhunderte vor der Lebens- und Wirkungszeit der abgebildeten Bischöfe. Die kirchlichen Würdenträger verweisen dennoch nicht auf Vergangenes, sondern vielmehr auf das überzeitliche Vorbild der Blutzeugin.

⁵²⁸ Dix mille saints, S, 389.

XI.3.2. Benedikt und die Mönche

Der Tageseintrag am 21. März, f. 24r-24v setzt sich aus drei Elogien zusammen. Einer sehr ausführlichen Benedikt-Legende folgen zwei kalendarische Einträge:

Zû Cassino sancti Benedicti, der was ein abbit. Und got hat vil ceichin durch in getan. Do he zû schole gesazt wart zû Rome, do vorkos he die wisheit der bûchir umme daz, daz sin herze deste me mit gote bekumirt were. Und alle der werlde wunne vorkos he ouch. He machite ein vaz ganz mit sime gebete an siner kintheit und vloch menschin lob. Und quam an die wûstenunge, dar he grozin strit hatte wieder den vient. Eines tagis do vlog der vient in eines vogilis glichnisse im umme daz antlit. Un dar na leit he groze bekorunge. Do welzirte he sich nackt in den nezzelin und in den dornin. Also loste in got. Do he ouch lange da gewonit hatte an dem einote von allen menschin gesundirt an manigin pinin, do offembarte iz got einime pristire und gebot im, daz he in labin mit der spise solde. Dar na wart he vundin von den hirtin. Und die wontin, daz iz ein tier were. Und die offembartin in do ubir all. Und also wart he zû abbite gekorn. Und do he ire bosheit berespite, do woldin sie im vorgebin. Und daz woste he von deme heiligin geiste wol und zû brach mit dem cruce daz vaz. Und dar na quam he aber an sine celle und bekarte vil volkis und stifte vil closter. Und zû lestin na manigin zeichin sechs tage wart he an den kerker von sinen brûdirin bracht. Und do he gotis licham entpfangin hatte stande und sinir iungir handin, bûrte he sine hende uf und antworte sine sele gote. [f. 24v] und entpfieng daz ewige licht von gote. Und an deme selbin tage zwen brûdirin wart von gote geoffembart ein zeichin und waz in der cellin. Und sagin beide einin weg von siner cellin biz an den hiemil, der waz mit pfellile gezierit und schein von lampin. Und der man, der zû bovin saz, der sprach: „Diz ist der weg, daran gotis trût sente Benedictus zû hiemile steig“.
Et sancti Serapionis.
Und sancti Lupicini, der was abbet.

Der Bildstreifen enthält drei szenische Darstellungen:

1. Das erste Bild illustriert die Versuchung des Ordensgründers Benedikt in der Einöde. Der Satan (*vient*) fliegt in Gestalt eines Vogels über dem Heiligen, der – um der Versuchung zu widerstehen – seinen Leib züchtigt und sich nackt in Brennesseln und in den Dornen wälzt. Die Pflanzen sind interessanterweise gar nicht abgebildet. Diese elliptische Darstellung bezeugt einmal mehr, daß die Fähigkeit der intendierten Rezipienten, Text-

und Bild-Inhalte im Zuge der Rezeption zu einem semiotischen Ganzen zu kombinieren, vorausgesetzt werden konnte.

2. Das zweite Bild widmet sich dem spektakulären und symbolträchtigen Tod Benedikts im Stehen.⁵²⁹ Der noch lebende Benedikt (hier als Abt von Montecassino in einer Kutte und mit Tonsur) steht im eigenen Grab und empfängt von einem Mitbruder die letzte Kommunion. Der tonsurierte Geistliche hält in der linken Hand eine Patene und reicht Benedikt mit der Rechten eine Hostie.

3. Die zwei in der letzten Szene dargestellten Heiligen könnte man auf zweierlei Weise zuordnen: 1) Bei dem mit einem roten Untergewand und einem blauen Überwurf bekleideten, nimbierten Heiligen könnte es sich um Serapion von Arsinoë, einem Mönch und Abt des Klosters bei Arsinoë handeln. Sein Kopf ist leicht geneigt, sein Blick ist auf die unmittelbar davor dargestellte Sterbeszene Benedikts gerichtet, die Hände dagegen richten sich zur letzten Figur, einer Abtsdarstellung. Der tonsurierte Geistliche in einer weißen Kutte könnte mit dem im Text erwähnten Abt Lupicinus identifiziert werden. Seine Hände sind zu einer Redegebärde geformt, die mit dem Redegestus des neben ihm abgebildeten Serapion korrespondiert. 2) Aufgrund der gestischen und kompositorischen Verbindung zur Sterbeszene Benedikts kann es sich um die in der Legende erwähnten Mitbrüder handeln, die am Sterbetag Benedikts eine Vision hatten. Sie sahen einen mit kostbaren Stoffen und Lampen geschmückten Weg von der ehemaligen Zelle Benedikts bis in den Himmel hinauf. Ein am Ende der Straße sitzender Mann erklärte den Mönchen, es sei der Weg, den Benedikt in den Himmel emporgestiegen wäre.

Beide auf den ersten Blick plausiblen Erklärungen sind jedoch auf ihre Weise defizitär: sind in den beiden Geistlichen die Äbte Serapion und Lupicinus zu sehen, wäre noch ihre Interaktion und die durch Gesten ins Bild gesetzte Bezugnahme auf die Sterbeszene des

⁵²⁹ In Hrabanus' symbolischer Deutung der Körperhaltungen steht das Stehen für die Festigkeit im Glauben, vgl. Jean-Claude Schmitt, *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter*, Stuttgart 1992, S. 117.

Benedikt zu erklären; sind die beiden Mönche mit den Mitbrüdern Benedikts zu identifizieren, so bleibt unklar, warum sie nicht ihre Vision, sondern die Sterbeszene erblicken.⁵³⁰ Ich neige daher dazu, die Identität der Kleriker in ihrer, wie ich meine, intendierten Mehrdeutigkeit zu sehen: einerseits auf der bildinternen Ebene, andererseits, bildextern, in ihrer auf den Betrachter hin gedachten Funktion. Zum einen stehen sie also für die Äbte Serapion und Lupicinus, die als gleichrangige kirchliche Würdenträger mit Benedikt, dem Abt von Montecassino, in einer heils- und kirchengeschichtlich relevanten Reihe zu sehen sind; zum anderen sind sie als Vorbilder und Identifikationsfiguren für den Betrachter zu sehen, die zu einer Reflexion über Benedikts Taten einladen. Auf eine Darstellung der Vision konnte man hier vielleicht verzichten, da sie bereits im Text bildhaft beschrieben ist. In der ausführlichen Benedikt-Legende und der dreiteiligen, wohlkomponierten Miniatur könnte im Übrigen ein Indiz für eine benediktinisch beeinflusste Prägung des JM bzw. seiner Vorlagen zu sehen sein. Diese Beobachtung wird durch weitere, bereits an früheren Stellen meiner Arbeit thematisierte Besonderheiten des JM unterstützt: vor dem Hintergrund des formalen Vorbilds lateinischer, insbesondere aus den benediktinisch verfaßten Klöstern zahlreich überlieferter Kapiteloffiziumsbücher, dem das JM verpflichtet ist, und der zahlreichen Spuren der Hildesheimer Vorlagen für die deutsche Martyrologium-Redaktion (insbesondere aus dem Hildesheimer Kloster St. Michael OSB) könnte sich unter den Vorlagen (oder Vorstufen) des JM auch eine ausführliche, vielleicht illustrierte Benedikt-Vita befunden haben.

XI.3.3. Evangelist Markus, die Epiphanie und ihre Zeugen

Der Tageseintrag zum 25. April, f. 32v-33r setzt sich aus drei Elogien zusammen:

Zû Alexandria sancti Marci, der was ein ewangelista und iunger und thuder sente Petrus. Der wart an dem ostirtage, do he messe sang, von den heidin gevangin. Und ein seil an den hals gehangin und also alliz gezogin ûbir die scharfin steine, die da bi dem mer warin, daz sin vleisch an die erdie vil und die steine mit blûte begozzin wurdin. Do man in also zoch,

⁵³⁰ Klärungsbedürftig wäre zudem die Frage, warum die hypothetischen Mitbrüder nicht im gleichen Habit erscheinen.

do dankte [f. 33r] he gote und sprach: „Herre, an dine hende bevel ich minin geist!“ Und zû vespere wart he in den kerker bracht und zû mittenacht gesterkit von der engele sûne. Und zû lestin sach he got selbin: Do ladite he in zû deme hiemelrich. Und sanctorum Clarentij und Rustici, die warin bischove. Und andir dri heiligin.

Der Bildstreifen auf f. 33r illustriert

1. die Verschleppung eines tonsurierten und nimbierten Mannes im liturgischen Gewand durch zwei Schergen;
2. die Erscheinung des (an seinem Kreuznimbus erkennbaren) Jesus wohl demselben Heiligen in einer mit Zinnen verzierten Architektur und
3. zwei Bischöfe, die sich mit leicht geneigten Köpfen, mit Rede- und Zeigegesten der Erscheinungsszene zuwenden.

Ausgehend vom Text läßt sich der tonsurierte Heilige als der Evangelist Markus identifizieren. In der ersten Szene deutet der blau, rot und braun kolorierte, mit Gold verzierte Altar darauf hin, daß Markus als Zelebrant aus der Ostermesse durch die Heiden entführt wurde. Die Hände des Heiligen sind zu einem Redegestus geformt, der sich auf die eben noch vollzogenen liturgischen Handlungen bezieht. Die zweite Szene zeigt Markus im Kerker, sein Blick und seine Hände in Gebetshaltung richten sich zu Gott, der dem Heiligen am Ende des Martyriums erscheint. Jesus ist mit Kreuznimbus, seinem typischen Attribut dargestellt, in den Händen hält er, symbolisch für eine Aussage, ein leeres Spruchband. Die beiden am rechten Rand des Bildstreifens abgebildeten Bischöfe sind die am selben Tag mit einem kalendarischen Elogium bedachten Clarentius und Rusticus.

Clarentius von Vienne und Rusticus von Lyon, beide Bischöfe und Bekenner,⁵³¹ wirkten als historische Personen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten. Im Text sind sie mit einem knappen Sammeleintrag bedacht, so daß auch ihre nachbarliche Nähe im Bild nicht weiter verwundert. Weitaus interessanter ist die Zuwendung der Heiligen der

⁵³¹ Beide bei Beda, Usuard, Hrabanus und Notker nicht enthalten. Bei Ado, 1. Familie, 1.-3. Rezension ist lediglich Clarentius verzeichnet: *Apud Viennam, sancti Clarentii episcopi et confessoris*, vgl. Ado, S. 134).

Kerkerzene. Da das JM zahlreiche frontal dem Betrachter zugewandte Standbilder enthält, läßt sich in einer Abweichung von diesem Standardmuster ein sinntragendes Indiz erkennen. Im Mittelpunkt der Kerkerzene (die ihrerseits den kompositorischen Mittelpunkt des Bildstreifens ausmacht) steht ein außerordentlich bedeutsames Ereignis: die Epiphanie. Christus offenbart sich seinem Biographen, um ihn im Himmel zu empfangen. Die ikonographischen und gestisch-symbolischen Spielregeln im Bild gestatten folgende Deutungen: 1) die Erscheinung Christi dem Evangelisten Markus vor seinem Tod ist wahr: es wird durch zwei (fingierte) bildinterne Augenzeugen symbolisch bezeugt; 2) die abgebildeten Bischöfe haben als gläubige Christen teil an der Epiphanie, die überzeitlich und in ihrer eschatologischen Bedeutung für jeden Christen erfahrbar ist. Der Betrachter sieht, wie die Offenbarung Christi, die Markus zuteil wurde, auch für andere Christen erlebbar ist – so auch für ihn selbst, wenn er in der Intensität und der Festigkeit des Glaubens den heiligen Bischöfen nacheifert. Die Betrachtung des Bildes liefert – gezielter und pointierter als Textlektüre – einen Impuls zur Kontemplation über die Macht Gottes, aus der Transzendenz heraus sich auserwählten Zeugen erfahrbar zu machen; sie entführt damit den Rezipienten aus der ereignishaften Einmaligkeit der Legende und aus seiner eigenen zeitlichen Fixierung im Moment der Lektüre in die überzeitliche Verheißung des Heils.

XII. Schluß

Hat man sich nach dem Sitz im Leben der mittelalterlichen hagiographischen Literatur gefragt, so wurde sie bisher meines Wissens hauptsächlich mit zwei Elementen der mittelalterlichen Frömmigkeits- und Andachtspraxis in Verbindung gebracht. Man dachte zum einen an ethisch-religiöse Erbauung – eine Universalie, die im Übrigen einer an den jeweiligen Gebrauchskontext gebundenen Ausdifferenzierung bedürfte. Eine der klassischen Rezeptionssituationen wäre eine Tischlesung im Refektorium, bei der die Mitglieder einer geistlichen Gemeinschaft nicht nur ihren Körper, sondern auch ihren Geist mit Nahrung versorgen sollten. Auf einen solchen Rezeptionsrahmen verweisen die zahlreich überlieferten Heiligenlegenden und – spätestens seit der ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine – Legendensammlungen. Zum anderen dachte man an den mit Heiligenverehrung verbundenen Aspekt der mittelalterlichen Memoria-Kultur, der im rituellen, meist liturgisch definierten Kontext seinen Platz hatte.

In das Feld der literarisierten religiösen Erfahrung fällt ein weniger gut erforschter, dritter Aspekt der verschriftlichten Lebensbeschreibungen von Heiligen, der in einer eigentümlichen motivischen, inhaltlichen, stilistischen und narrativen Gattungssynthese zwischen Hagiographie und dokumentierter mystischer Erfahrung angesiedelt ist.⁵³² Schon Siegfried Ringler sah im hagiographischen Anteil einer das mystische Erleben einer begnadeten Person thematisierenden *Vita* in erster Linie „ein vorgeprägtes allgemeines Schema“, das für eine mystische Biographie den Rahmen abgibt – Ringler spricht von mystischer Lehre in Form eines Lebens.⁵³³ Diese Sorte Literatur ließe sich im Hinblick auf ihre Rezeption als ein im weitesten Sinne auf die Erbauung hinzielendes Lektüreangebot verorten, das wir-

⁵³² Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*; Marianne Wallach-Faller, Ein mittelhochdeutsches Dominikanerinnen-Legendar des 14. Jahrhunderts als mystagogischer Text?, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, hg. von Kurt Ruh (Germanistische Symposien. Berichtsband VII), Stuttgart 1986, S. 388-401; Werner Williams-Krapp, Henry Suso's *Vita* between Mystagogy and Hagiography, in: *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, hg. von Anneke B. Mulder-Bakker, Turnhout 2004, S. 35-47.

⁵³³ Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, S. 352f.

kungsästhetisch mystagogisches Potential in sich birgt, ohne dabei primär eine ‚Anleitung‘ zu persönlichen mystischen Erfahrungen zu sein.

Das in der Jenaer Handschrift vollständig überlieferte Mitteldeutsche Martyrologium trägt – zu jeweils unterschiedlichen Anteilen und mitunter in abgewandelter Form – alle drei angesprochenen Elemente in sich. Formal noch dem Bereich des täglichen memorialen Ritus martyrologischen Gedenkens verbunden, sprengt es in Inhalt und Umfang seinen gewohnten Rahmen. Jener Inhalt stellt jedoch in den meisten Fällen eine Abbeviatur dar, die sich im Einzelfall lediglich wie ein Stenogramm auf ihre eigene Stoffgeschichte bezieht. In der besonderen, intermedialen Tradierungsform des JM eröffnen die in Text und Bild semantisierten Komposita einen Rezeptionshorizont, für den ich die Bezeichnung ‚schauende Lektüre‘ vorgeschlagen habe. Es handelt sich um eine besondere, auf die Kontemplation hinzielende Rezeptionshaltung, bei der sowohl der Text als auch die Bilder betrachtend gelesen werden. Das Lesen und das Schauen lassen sich nicht jeweils nur einem Medium zuordnen: der Rezeptionsvorgang kommt durch ihre Korrespondenz und Korrelation zustande. Zu verorten im Bereich der privaten, religiös motivierten *Meditatio*, setzt er einen Rezipienten voraus, der über eine gewisse literarische Bildung, speziell über ein Wissen um die Strukturgesetze und den Motivfundus hagiographischer Texte verfügt. Anders als in mystischen Biographien, die mystisches Erleben zum Gegenstand haben, kann sich hier ein mystagogisch gefärbter, wirkungsästhetischer Effekt als ein Ergebnis der schauenden Lektüre lediglich textextern einstellen.

Auch die Gebrauchsspuren im JM (vgl. Kapitel VI.5.) belegen seine, der Entstehungszeit der Handschrift nahe, auf private Lektüre und Kontemplation verweisende Rezeption. Bei den Benutzern wird es sich – man denke an die besprochenen lateinischen Glossen zum deutschen Text des JM – um bilingual gebildete *litterati* gehandelt haben, die nicht zwingend geistlichen Standes gewesen sein müssen. Die Chorherren in Mildenerfurth waren im Übrigen bis ca. 1450 fast ausschließlich Adlige, bei denen man vielleicht mit einem gehobenen Bildungsstand rechnen könnte. Bürgerliche als Konventsmitglieder lassen sich in

Mildenfurth erst ab der Mitte des 15. Jahrhunderts nachweisen.⁵³⁴ Die Stifter Heinrich und seine Gemahlin Berta hatten drei Söhne, die sich an der Eigentumsverwaltung beteiligten. Es sind zahlreiche Schenkungen der Vogtfamilie an die Prämonstratenser bezeugt.⁵³⁵ Vielleicht waren darunter – als materielle Beiträge zum Seelenheil der Stifter – auch Bücherstiftungen. Vielleicht aber gehörten Handschriften wie der Ms. Bos. q. 3 zum Privatbesitz der Familie und gelangten erst später – als Schenkung oder Nachlaß – in die Bibliothek der Prämonstratenser. Eine Textvorlage hätte man – auf der Ebene der ordensinternen Verbindungen – in oder über Magdeburg besorgen, die Bilder vielleicht sogar ebendort in Auftrag geben können.

Die sprachlichen Merkmale der drei aktuell bekannten Textzeugen des Mitteldeutschen Martyrologiums, ihre kodikologischen und paläographischen Besonderheiten, die Parallelen zu einigen aus Mildenfurth über Wittenberg in die Jenaer Bibliothek gelangten Handschriften aufweisen, und die im JM konservierte kalendarisch-liturgische Tradition aus Hildesheim legen nahe, daß man die Entstehung des Mitteldeutschen Martyrologiums im Rahmen des spirituell geprägten Kulturtransfers zwischen Hildesheim, Magdeburg und Erfurt zu erklären haben wird. Die ins Westmitteldeutsche und ins Niederdeutsche verweisenden sprachlichen Merkmale des Naumburger und des Erfurter Fragments stecken – wenn auch zunächst nur schematisch – das Verbreitungsgebiet des Textes ab. Das JM ist unter den bisher bekannten Textzeugen wohl der am weitesten nach Südosten vorgedrungene. Da die jüngsten Heiligen im Bestand des JM (und damit wahrscheinlich schon im Archetyp des Mitteldeutschen Martyrologiums) Franz von Assisi und Elisabeth von Thüringen sind (kanonisiert jeweils 1228 und 1235), wird man das Jahr 1235 als *terminus post quem* für die Entstehung der Kompilation ansetzen können. Ihre Eigenständigkeit macht den Werkcharakter des Mitteldeutschen Martyrologiums evident. Sein anonymer Kompilator ist damit – zumindest im Rahmen der Gattung Martyrologium – ein Autor vom Rang eines Hrabanus oder Usuard.

⁵³⁴ Vgl. Eichhorn, Mildenfurth, S. 94.

⁵³⁵ Vgl. Eichhorn, Mildenfurth, S. 93.

XIII. Quellen- und Literaturverzeichnis

XIII.1. Handschriften

- Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. I. 2. 2° 9
Basel, Universitätsbibliothek, A IV 44
Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. Theol. lat. qu. 176
Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Hs 188
Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Hs 769
Fulda, Hessische Landesbibliothek, Cod. Aa 101a
Gera, Stadtarchiv, HB 7623 (ehemals Gymnasial- und Landesbibliothek, Cod. W 4)
Girona, Museu Diocesà, núm. inv. 273
Göttingen, Universitätsbibliothek, Theol. 197
Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. Bos. q. 1
Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. Bos. q. 3
Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St. Peter perg. 37
Mainz, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs I 265
Mainz, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs I 426
Mainz, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs II 11
München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 837
München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 1110
München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10170
Münster, Universitäts- und Landesbibliothek, Hs. 101
Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 3879
Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 13745
St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 455
St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 456
St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 457
St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 458
Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. Hist. 2° 415
Trier, Stadtbibliothek, Hs. 1185/487 4°
Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 444
Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 13 Aug. 2°
Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 83.30 Aug. 2°
Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 13.2. Aug. 4°
Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. 172 Blankenburg (früher 136)
Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 498 Helmst.

XIII.2. Nachschlagewerke

Dix mille saints

Dix mille saints. Dictionnaire hagiographique, rédigé par les Bénédictins de Ramsgate. Traduit de l'anglais et adapté par marcel Stroobants, Paris 1991

Grotefend, Zeitrechnung

Hermann Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Band I: Glossar und Tafeln, Band II: Kalender der Diözesen Deutschlands, der Schweiz und Skandinaviens, 3. Nachdruck der Ausgaben Hannover 1891 und 1892-1898, Aalen 1997

Lasch, Mnd. Grammatik

Agathe Lasch, Mittelniederdeutsche Grammatik (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte. A. Hauptreihe Nr. 9), Tübingen ²1974

Lasch / Borchling, Mnd. Handwörterbuch

Agathe Lasch / Conrad Borchling, Mittelniederdeutsches Handwörterbuch, fortgeführt von Gerhard Cordes, Neumünster 1956

LCI

Lexikon der christlichen Ikonographie, 8 Bände. Band 1-4: Allgemeine Ikonographie, hg. von Engelbert Kirschbaum SJ. Band 5-8: Ikonographie der Heiligen, begründet von Engelbert Kirschbaum SJ, hg. von Wolfgang Braunfels, Rom u.a. 1994

LMA

Lexikon des Mittelalters, hg. von R.-H. Bautier u.a., 9 Bände, München / Zürich 1980-1999

LThK

Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von Walter Kardinal Kasper u.a., 11 Bände, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg 1993-2001

Paul, Mhd. Grammatik

Hermann Paul, Mittelhochdeutsche Grammatik, neu bearbeitet von Peter Wiehl und Siegfried Grosse (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte. A. Hauptreihe Nr. 2), Tübingen ²³1989

¹VL

Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, hg. von Wolfgang Stammer und Karl Langosch. 5 Bde. Berlin/Leipzig 1933ff.

²VL

Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von Kurt Ruh et al. Berlin/New York 1978-1999

XIII.3. Editionen und Faksimile-Ausgaben

Ado

Jacques Dubois / Geneviève Renaud (hgg.), *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, Paris 1984

Benz, Legenda aurea

Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. Mit einem Nachwort von Walter Berschin, Gütersloh ¹⁵2007

Berschin, Passio S. Afrae

Walter Berschin, Die älteste erreichbare Textgestalt der Passio S. Afrae, Bayerische Vorgeschichtsblätter 46 (1981), S. 217-224

Conversio et passio Afrae

Conversio et passio Afrae, in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot*, Teil 1, hg. von Bruno Krusch (*Monumenta Germaniae Historica* 2, *Scriptores rerum Merovingicarum* 3), Hannover 1896

Der Heiligen Leben I: Sommerteil

Der Heiligen Leben, Band I: Der Sommerteil, hg. von Margit Brand u.a. (TTG 44), Tübingen 1996

Der Heiligen Leben II: Winterteil

Der Heiligen Leben, Band II: Der Winterteil, hg. von Margit Brand u.a. (TTG 51), Tübingen 2004

Duchesne, Liber pontificalis

Louis Duchesne, Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire, 3 Bände, Paris 1886-1892

Édition pratique

Jacques Dubois / Geneviève Renaud (hgg.), Édition pratique des Martyrologes de Bède, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes. Bibliographies, colloques, travaux préparatoires), Paris 1976

Hieronymus, De viris illustribus

Gerolamo, Gli uomini illustri. *De viris illustribus*, hg. und ins Italienische übersetzt von Aldo Ceresa-Gastaldo, Florenz 1988

Hrabanus

John McCulloh (hg.), Rabani Mauri martyrologium (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XLIV), Turnhout 1979

Kunze, ElsLA II

Die Elsässische ‚Legenda aurea‘ Band II: Das Sondergut, hg. von Konrad Kunze (TTG 10), Tübingen 1983

Lagemann, Der Festkalender des Bistums Bamberg

Adolf Lagemann, Der Festkalender des Bistums Bamberg im Mittelalter. Entwicklung und Anwendung, Berichte des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg 103 (1967), S. 7-264

Lengenfelder, Aesopi et Aviani Fabulae

Aesopi et Aviani Fabulae. Physiologus. Farbmikrofiche-Edition der Handschrift Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. 47 in scrinio. Kodikologische Beschreibung und Verzeichnis der Rubriken, Initien und Bilder von Helga Lengenfelder, München 2003

Lipsius, Acta apostolorum

Acta apostolorum apocrypha I, hg. von Richard Adalbert Lipsius, Leipzig 1891

Maggioni, Legenda aurea

Jacopo da Varazze, Legenda aurea, hg. von Giovanni Paolo Maggioni, Florenz²1999

Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram

Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg, hg. von Eckhard Freise, Dieter Geuenich und Joachim Wollasch (Monumenta Germaniae Historica. Libri Memoriales et Necrologia. Nova series III), Hannover 1986

Mayer, S. Afrae vita metrica

Anton L. Mayer, S. Afrae vita metrica, in: Historische Vierteljahrschrift 28 (1934), S. 385-411

MB

Das Märterbuch. Die Klosterneuburger Handschrift 713, hg. von Erich Gierach (DTM 32), Berlin 1928

Munding, Die Kalendarien von St. Gallen

Emmanuel Munding, Die Kalendarien von St. Gallen. Aus 21 Handschriften, 9. bis 11. Jahrhundert, 2 Bände, Beuron 1948 / 1951

Notker

Beati Notkeri Balbuli sancti Galli monachi Martyrologium, in: Jacques Paul Migne (hg.), Patrologiae cursus completus, Series Latina 131 (1853), Sp. 1029-1064

Oediger, Totenbuch

Das älteste Totenbuch des Stiftes Xanten, hg. von Friedrich Wilhelm Oediger, Kaevelar 1958 (Die Stiftskirche des Hl. Viktor zu Xanten, hg. von Walter Bader, Bd. 2,3)

Overgaauw, Martyrologes manuscrits II

Eef Overgaauw, Martyrologes manuscrits des anciens diocèses d'Utrecht et de Liège. Étude sur le développement et la diffusion du Martyrologe d'Usuard, 2 Bände, Band 2: Edition (Middeleeuwse Studies en Bronnen 30), Hilversum 1993

Schneemelcher, Apokryphen I

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Band I: Evangelien, hg. von Wilhelm Schneemelcher, Tübingen ⁴1968

Schneemelcher, Apokryphen II

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Band II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, hg. von Wilhelm Schneemelcher, Tübingen ⁶1997

Usuard

Jacques Dubois, Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire (Subsidia hagiographica 40), Brüssel 1965

Wilhelm, Afra-Legende

Friedrich Wilhelm, Sankt Afra. Eine schwäbische Reimlegende, in: *Analecta Germanica*, Fs. Hermann Paul, Amberg 1906, S. 45-169

Wilhelm, JM

Das Jenaer Martyrologium und die Unterweisung zur Vollkommenheit, hg. von Friedrich Wilhelm, *Münchener Museum für Philologie des Mittelalters* 5/1 (1928), S. 1-105

Williams / Williams-Krapp, ElsLA I

Die ‚Elsässische Legenda Aurea‘, Band I: Das Normalcorpus, hg. von Ulla Williams und Werner Williams-Krapp (TTG 3), Tübingen 1980

Zilliken, Der Kölner Festkalender

Georg Zilliken, Der Kölner Festkalender. Seine Entwicklung und seine Verwendung zu Urkundendatierungen. Ein Beitrag zur Heortologie des Mittelalters, *Bonner Jahrbücher* 119 (1910), S. 13-157

XIII.4. Handschriften- und Ausstellungskataloge

Achten, Handschriften Berlin

Gerard Achten, Die theologischen lateinischen Handschriften in Quarto der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin: Teil 1. Ms. theol. lat. qu. 141-266, Wiesbaden 1979 (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Kataloge der Handschriftenabteilung. Reihe 1: Handschriften, Bd. 1, Teil 1)

Aufbruch in die Gotik

Aufbruch in die Gotik: der Magdeburger Dom und die späte Stauferzeit. Landesausstellung Sachsen-Anhalt aus Anlaß des 800. Domjubiläums, hg. von Matthias Puhle. Band 1: Essays, Band 2: Katalog, Mainz 2009

Bernward von Hildesheim, Ausstellungskatalog

Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen. Katalog der Ausstellung Hildesheim 1993. 2 Bände, Hildesheim / Mainz 1993

Binz, Handschriften Basel

Gustav Binz, Die deutschen Handschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel, Bd. 1: Die Handschriften der Abteilung A, Basel 1907

Borries-Schulten, Illuminierte Handschriften / Zwiefalten

Katalog der illuminierten Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Bd. 2: Die romanischen Handschriften, Teil I: Provenienz Zwiefalten, bearbeitet von Sigrid von Borries-Schulten. Mit einem paläographischen Beitrag von Herrad Spilling, Stuttgart 1987

Bushey, Handschriften Trier

Betty C. Bushey, Die deutschen und niederländischen Handschriften der Stadtbibliothek Trier bis 1600 (Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, Neue Serie, Band 1), Wiesbaden 1996

Butzmann, Blankenburger Handschriften

Hans Butzmann, Die Blankenburger Handschriften (Kataloge der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Die neue Reihe, Band 11), Frankfurt a.M. 1966

Divina officia

Divina officia: Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter, hg. von Patrizia Carmassi (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 83), Wiesbaden 2004

Hägele, Handschriften UB Augsburg

Günter Hägele, Lateinische mittelalterliche Handschriften in Folio der Universitätsbibliothek Augsburg. Die Signaturengruppe Cod. I. 2. 2° und Cod. II. 1. 2° 1-90 (Die Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg. 1. Reihe: Die lateinischen Handschriften. Band 1), Wiesbaden 1996

Hausmann, Handschriften Fulda

Regina Hausmann, Die theologischen Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda bis zum Jahr 1600. Codices Bonifatiani 1-3, Aa 1-145a, Wiesbaden 1992 (Die Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda. Bd. 1)

Heinemann, Die Augusteischen Handschriften 2

Otto von Heinemann, Die Augusteischen Handschriften. Teil 2: Codex Guelferbytanus 11.11. Augusteus 2° bis 32.6. Augusteus 2° (Kataloge der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Die Alte Reihe, Band 5) Frankfurt am Main 1966 (Nachdruck der Ausgabe von 1895)

Heinemann, Die Augusteischen Handschriften 4

Otto von Heinemann, Die Augusteischen Handschriften. Teil 4: Codex Guelferbytanus 77.4. Aug. 2° bis 34. Augusteus 4° (Kataloge der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Die Alte Reihe, Bd. 7) Frankfurt am Main 1966 (Nachdruck der Ausgabe von 1900)

Heinemann, Die Helmstedter Handschriften

Otto von Heinemann, Die Helmstedter Handschriften (Kataloge der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 1, Die alte Reihe), Frankfurt 1963 (Nachdruck der Ausgabe Wolfenbüttel 1884)

Heinzer / Stamm, St. Peter

Felix Heinzer / Gerhard Stamm, Die Handschriften von St. Peter im Schwarzwald. Teil 2: Die Pergamenthandschriften (Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe, Band 10, Teil 2), Wiesbaden 1984

Klein-Ilbeck / Ott, Handschriften Jena

Bettina Klein-Ilbeck / Joachim Ott, unter Mitarbeit von Gerhard Powitz und Bernhard Tönnies, Die Handschriften der Thüringischen Universitäts- und Landesbibliothek Jena. Band II: Die mittelalterlichen lateinischen Handschriften außerhalb der Electoralis-Gruppe, Wiesbaden 2009

Kratzsch, Schätze der Buchmalerei

Kratzsch, Irmgard, Schätze der Buchmalerei. Aus der Handschriftensammlung der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, Jena 2001

List, Handschriften Mainz

Gerhard List, Die Handschriften der Stadtbibliothek Mainz, Band 3: Hs I 251 – Hs I 350, Wiesbaden 2006

Overgaauw, Handschriften Münster

Eef Overgaauw, Die mittelalterlichen Handschriften der Universitäts- und Landesbibliothek Münster, Wiesbaden 1996

Pensel, Jenaer Handschriften

Franzjosef Pensel, Verzeichnis der altdeutschen und ausgewählter neuerer deutscher Handschriften in der Universitätsbibliothek Jena (DTM 70), Berlin 1986

Petzet / Glauning, Deutsche Schrifttafeln

Deutsche Schrifttafeln des IX. bis XVI. Jahrhunderts aus Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München, hg. von E. Petzet und O. Glauning, München / Leipzig 1910-1929. Nachdruck 1975, 5 Teile in einem Band

Prémontré des Ostens

Prémontré des Ostens. Das Kloster Unser Lieben Frauen Magdeburg vom 11. bis 17. Jahrhundert, hg. von Matthias Puhle und Renate Hagdorn, Oschersleben 1996

Remak-Honnet / Hauke

Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die Handschriften der ehemaligen Mannheimer Hofbibliothek Clm 10001-10930, ausgenommen die Codices Lullani (Clm 10351-10431) und die Sammlung Camerarius (Clm 10493-10658), neu beschrieben von Elisabeth Remak-Honnet und Hermann Hauke (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis T. 4, Ser. nov. Ps. 1), Wiesbaden 1991

Rothe, Buchmalerei aus zwölf Jahrhunderten

Edith Rothe, Buchmalerei aus zwölf Jahrhunderten. Die schönsten illuminierten Handschriften in den Bibliotheken und Archiven der Deutschen Demokratischen Republik, Berlin 1966

Scarpatetti, St. Gallen

Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen, Band 2, Abt. III/2: Codices 450-546 (Liturgica, Libri precum, deutsche Gebetbücher, Spiritualia, Musikhandschriften 9.-16. Jahrhundert). Beschreibendes Verzeichnis, bearbeitet von Beat Matthias von Scarpatetti unter Mitarbeit von Philipp Lenz, Wiesbaden 2008

Schätze im Himmel

Schätze im Himmel – Bücher auf Erden. Mittelalterliche Handschriften aus Hildesheim, Ausstellungskatalog, hg. von Monika E. Müller, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 2010

Schneider, Deutsche Handschriften BSB München 5/2

Karin Schneider, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 201-350 (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis 5/2), Wiesbaden 1970

Schneider, Deutsche Handschriften BSB München 5/5

Karin Schneider, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 691-867. Editio altera (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae monacensis 5/5), Wiesbaden 1984

Schneider, Deutsche Handschriften BSB München 5/6

Karin Schneider, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Handschriften aus Cgm 888-4000. Editio altera (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae monacensis 5/6), Wiesbaden 1991

Stähli, Handschriften im Domschatz Hildesheim

Marlis Stähli, Die Handschriften im Domschatz zu Hildesheim, hg. von Helmar Härtel, Wiesbaden 1984

Staub, Bibelhandschriften Darmstadt

Kurt Hans Staub, Bibelhandschriften (Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt, Band 4), Wiesbaden 1979

Tönnies, Electoralis-Handschriften

Die Handschriften der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena. Band I: Die mittelalterlichen lateinischen Handschriften der Electoralis-Gruppe, beschrieben von Bernhard Tönnies, Wiesbaden 2002

XIII.5. Forschungsliteratur

Belting, Bild und Kult

Hans Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990

Berschin, Biographie und Epochenstil

Walter Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, 5 Bände (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters), Stuttgart 1986-2004

Borst, Kalenderreform

Arno Borst, Die karolingische Kalenderreform (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 46), Hannover 1998

Braun-Niehr, Buchmalerei

Beate Braun-Niehr, Im Spielfeld der Medien. Buchmalerei, in: Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland, Band 3: Gotik, hg. von Bruno Klein, München u.a. 2007, S. 499-507

Braun-Niehr, Magdeburger Skriptorien

Beate Braun-Niehr, Die sächsische Buchmalerei und Magdeburger Skriptorien im 13. Jahrhundert, in: Aufbruch in die Gotik, Bd. 1, S. 220-233

Brunhölzl, Lateinische Literatur

Franz Brunhölzl, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Bd. I: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung; Bd. II: Die Zwischenzeit vom Ausgang des karolingischen Zeitalters bis zur Mitte des elften Jahrhunderts, München 1992

Dubois, Martyrologes

Jacques Dubois, Les martyrologes du moyen âge latin (Typologie des sources du moyen âge occidental 26), Turnhout 1978

Eichhorn, Mildenerfurth

Herbert Eichhorn, Das Prämonstratenserkloster Mildenerfurth, in: Prémontré des Ostens, S. 93-96

Fasbender, Neue Funde zum ‚Jenaer Martyrologium‘

Christoph Fasbender, Neue Funde zum ‚Jenaer Martyrologium‘. Typoskript (erscheint voraussichtlich 2011 in der ZfdA)

Feistner, Typologie der Heiligenlegende

Edith Feistner, Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20)

Feistner, Imitatio

Edith Feistner, *Imitatio* als Funktion der *Memoria*. Zur Selbstreferentialität des religiösen Gedächtnisses in der Hagiographie des Mittelalters, in: Kunst und Erinnerung. Memoriale Konzepte in der Erzählliteratur des Mittelalters, hg. von Ulrich Ernst und Klaus Ridder, Köln/Weimar/Wien 2003 (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 8), S. 259-276

Feudel, Evangelistar

Günter Feudel, Das Evangelistar der Berliner Handschrift Ms. Germ. 4° 533. Herausgegeben und im Rahmen der thüringisch-sächsischen Prosawerke des 14. Jahrhunderts nach Lauten und Formen analysiert. II. Teil, Berlin 1961

Fingernagel, Romanik

Romanik, hg. von Andreas Fingernagel (Geschichte der Buchkultur 4/2), Graz 2007

Fleith, Überlieferungsgeschichte der Legenda aurea

Barbara Fleith, Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda aurea (Subsidia hagiographica 72), Brüssel 1991

Freise, Kapiteloffiziumsbuch

Eckart Freise, Das Kapiteloffiziumsbuch des Hildesheimer Domkapitels 1191, in: Ego sum Hildensemensis. Bischof, Domkapitel und Dom in Hildesheim 815 bis 1810 (Kataloge des Dom-Museums Hildesheim, Band 3), Petersberg 2000

Gneuss, Das altenglische Martyrologium

Helmut Gneuss, Das altenglische Martyrologium, hg. von Günter Kotzor, 2 Bde (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Neue Folge, Heft 88/1 und 88/2), München 1981

Hamburger, Magdalena Kremer

Jeffrey F. Hamburger, Magdalena Kremer, „*ein swester ... die konde wol textur schriben und och malen*“, and the Choir and Chapter Books of the Dominican Convent of St. Jo-

hannes-Baptista in Kirchheim unter Teck, erscheint voraussichtlich in der Festschrift für Christopher de Hamel (unveröffentlichtes Manuskript, im Druck)

von Hardenberg, Geistliches Gedicht

Carl von Hardenberg, Geistliches Gedicht des XIII. Jahrhunderts, in: Germania 25 (1880), S. 339-344

Haubrichs, Georgslied und Georgslegende

Wolfgang Haubrichs, Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion (Theorie – Kritik – Geschichte 13), Königstein/Taunus 1979

Hennig, Kalendar und Martyrologium

John Hennig, Kalendar und Martyrologium als Literaturformen, Archiv für Liturgiewissenschaft 7 (1961), S. 1-44 (wieder abgedruckt in: ders., Literatur und Existenz. Ausgewählte Aufsätze, Heidelberg 1980, S. 37-81)

Iser, Der Akt des Lesens

Wolfgang Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636), München³1990

Kraß, Der heilige Eros

Der heilige Eros des Märtyrers. Eine höfische Georgslegende des deutschen Mittelalters, in: Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums, hg. von Andreas Kraß und Thomas Frank, Frankfurt 2008, S. 143-168

Krenn / Winterer, Mit Pinsel und Federkiel

Margit Krenn / Christoph Winterer, Mit Pinsel und Federkiel. Geschichte der mittelalterlichen Buchmalerei, Darmstadt 2009

Kroos, Drei niedersächsische Bildhandschriften

Renate Kroos, Drei niedersächsische Bildhandschriften des 13. Jahrhunderts (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse 3. F. 56), Göttingen 1964

Kroos, Miniaturen der ‚Sächsischen Weltchronik‘

Renate Kroos, Die Miniaturen, in: Kommentar und Edition zur 'Sächsischen Weltchronik' Ms. Memb. I 90, Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, hg. von Hubert Herkommer, Luzern 2000, S. 47-97

Kroos, Sächsische Buchmalerei

Renate Kroos, Sächsische Buchmalerei 1200-1250. Ein Forschungsbericht, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 41 (1978), S. 283-316

Manuwald, Medialer Dialog

Henrike Manuwald, Medialer Dialog. Die ‚Große Bilderhandschrift‘ des *Willehalm* Wolframs von Eschenbach und ihre Kontexte (Bibliotheca Germanica 52), Tübingen und Basel 2008

McCulloh, Einleitung

John McCulloh (Hg.), Rabani Mauri martyrologium (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XLIV), Turnhout 1979, Einleitung: S. XI-LXXXIV

Mertens, Verslegende und Prosalegendar

Volker Mertens, Verslegende und Prosalegendar. Zur Prosafassung von Legendenromanen in ‚Der Heiligen Leben‘, in: Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Colloquium 1978, Tübingen 1979, S. 265-289

Müller, Höfische Kompromisse

Jan-Dirk Müller, Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007

von der Nahmer, Heiligenvita

Dieter von der Nahmer, Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Darmstadt 1994

Neumeister, Miniaturen

Ingeburg Neumeister, Die Miniaturen eines deutschen Prosamartyrologiums in der Handschrift Bos. q. 3 der Universitätsbibliothek zu Jena. Ein Beitrag zur thüringisch-sächsischen Buchmalerei, Jena 1958 (Hausarbeit zur wissenschaftlichen Abschlußprüfung der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Typoskript)

Overgaauw, Die ältesten Martyrologien

Eef A. Overgaauw, Die ältesten Martyrologien der Diözese Hildesheim, in: Hagen Keller, Franz Nieske (Hg.), Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit, München 1997, S. 118-146

Overgaauw, Martyrologes manuscrits I

Eef Overgaauw, Martyrologes manuscrits des anciens diocèses d'Utrecht et de Liège. Étude sur le développement et la diffusion du Martyrologe d'Usuard. 2 Bände. Band 1: Untersuchung (Middelleeuwse Studies en Bronnen 30), Hilversum 1993

Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur

Siegfried Ringler, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien (MTU 72), München 1980

Schmidt, Malerei der Gotik

Gerhard Schmidt, Malerei der Gotik. Fixpunkte und Ausblicke, 2 Bände, hg. von Martin Roland, Bd. 1: Malerei der Gotik in Mitteleuropa, Graz 2005

Schneider, Gotische Schriften

Karin Schneider, Gotische Schriften in deutscher Sprache I: Vom späten 12. Jahrhundert bis um 1300. Text- und Tafelband, Wiesbaden 1987

Schneider, Paläographie

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

Schuffels, Bernward von Hildesheim

Hans Jakob Schuffels, Bischof Bernward von Hildesheim, in: Das Kostbare Evangeliar des Heiligen Bernward, hg. von Michael Brandt, München 1993

Strohschneider, *Georius miles*

Peter Strohschneider, *Georius miles – Georius martyr*. Funktionen und Repräsentationen von Heiligkeit bei Reinbot von Durne, in: Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, hg. von Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 2002, S. 781-811

Swietek, Afra

Francis R. Swietek, ‚Conversio et Passio Sancte Afre‘. A Poem by Altmann of St. Florian, Pupil of Rahewin of Freising, in: Mittellateinisches Jahrbuch 17 (1982), S. 134-156

Williams-Krapp, Legendare

Werner Williams-Krapp, Die deutschen und niederländischen Prosalegendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte (TTG 20), Tübingen 1986

Wolter-von dem Knesebeck, Elisabethpsalter

Harald Wolter-von dem Knesebeck, Der Elisabethpsalter in Cividale del Friuli. Buchmalerei für den Thüringer Landgrafenhof zu Beginn des 13. Jahrhunderts, Berlin 2001

Zusammenfassung

Ausgehend von einer vollständigen illustrierten Handschrift (Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, Ms. Bos. q. 3) und zwei Fragmenten eines mitteldeutschen Prosa-martyrologiums untersucht die vorliegende Arbeit die Überlieferung, Textgeschichte, Tradierungs- und Rezeptionsformen eines mittelhochdeutschen geistlichen Textes. Analysiert wird darüber hinaus seine traditionsgeschichtliche Stellung vor dem Hintergrund der lateinischen und deutschen Hagiographie. Der Heiligenbestand, die kodikologischen, paläographischen und heortologischen Besonderheiten der Jenaer Handschrift und ihr Sondergut werden ausgewertet. Das intermediale Zusammenspiel von Text und Bildern wird auf seine wirkungsästhetischen Implikationen befragt. Auf dieser Grundlage wird eine geographische und kulturhistorische Standortbestimmung des Mitteldeutschen Martyrologiums vorgeschlagen.

Ehrenwörtliche Erklärung

Hiermit erkläre ich ehrenwörtlich,

- daß mir die geltende Promotionsordnung der Philosophischen Fakultät bekannt ist;
- daß ich die Dissertation selbständig angefertigt habe und alle von mir benutzten Quellen, Hilfsmittel und Forschungsliteratur als solche explizit gekennzeichnet habe;
- daß ich keine fremde Hilfe bei der Auswahl und Auswertung des Materials sowie bei der Herstellung des Manuskripts in Anspruch genommen habe;
- daß ich die Hilfe eines Promotionsberaters nicht in Anspruch genommen habe;
- daß Dritte weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen von mir für Arbeiten erhalten haben, die im Zusammenhang mit dem Inhalt meiner vorgelegten Dissertation stehen;
- daß ich die Dissertation noch nicht als Prüfungsarbeit für eine wissenschaftliche Prüfung eingereicht habe;
- daß ich weder die gleiche noch eine in wesentlichen Teilen ähnliche oder eine andere Abhandlung bei einer anderen Hochschule als Dissertation eingereicht habe.

Desweiteren erkläre ich mich damit einverstanden, daß die elektronische Version der Dissertation einer Überprüfung der Einhaltung der Grundsätze zur Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis unterzogen wird.

Jena, d. 23.01.2012