

Exempla im heilsgeschichtlichen Kontext: zum "Seelenwurzgarten"

Werner Williams-Krapp

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Williams-Krapp, Werner. 1991. "Exempla im heilsgeschichtlichen Kontext: zum 'Seelenwurzgarten'." In *Exempel und Exempelsammlungen*, edited by Walter Haug and Burghart Wachinger, 208–22. Tübingen: Niemeyer.
<https://doi.org/10.1515/9783110949650>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Exempla im heilsgeschichtlichen Kontext

Zum ›Seelenwurzgarten‹

I. Entstehung; Aufbau

In den Jahren 1466/67 entstand im Benediktinerstift Kumburg bei Schwäbisch Hall ein Erbauungsbuch, das trotz einiger traktatartiger Teile wohl eine der bemerkenswertesten von vornherein in der Volkssprache konzipierten Exempelsammlungen des 15. Jahrhunderts darstellt.¹ Eine Praefatio, die nur in den beiden einzigen vollständigen Handschriften überliefert wird, berichtet, daß das Werk im Auftrag von Abt Ehrenfried II. von Vellberg² (1449–1473) auf der Grundlage bewährter Schriften der Klosterbibliothek 1467 abgeschlossen wurde:

Anno domini M cccc lxvij ob conplacenciam venerabilis in cristo patris ac domini domini Ernfridi nacioni de velberg vicesimi octauu abbatis monasterio sancti nycolai in camberg ordinis sancti Benedicti herbipolensis diocesis ex autenticis scripturis collectus est presens libellus primo de creacione angelorum et videlicet³ de aliis diversis tractans (K1 1').⁴

¹ Das Werk ist noch nicht näher untersucht worden. Es wird im Rahmen einer erst in den Anfängen stehenden Münchner Dissertation von Gertrud Hoppe herausgegeben. Für wertvolle Hinweise, vor allem zur Überlieferung, bin ich ihr zu herzlichem Dank verpflichtet. Eine erste (lückenhafte) Zusammenstellung der Überlieferung bei Georg Steer, Zur Entstehung und Herkunft der Donaueschinger Hs. 120 (›Donaueschinger Liederhandschrift‹), in: Würzburger Prosa-Studien 2 (FS Kurt Ruh), München 1975 (Medium Aevum 31), S. 194–196; s. auch: ders., ›Bewährung, daß die Juden irren‹, in: ²VL Bd. 1, 1978, Sp. 840f.

² Zu Ehrenfried vgl. Rainer Jooss, Kloster Kumburg im Mittelalter, Schwäbisch Hall 1971 (Forsch. aus Württembergisch Franken 4), S. 59, 93, 135, 151. Zur Bibliothek s. Ulrich Sieber, Untersuchungen zur Geschichte der Kumburger Stiftsbibliothek, Hausarbeit am Bibliothekar-Lehrinstitut des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln 1969 (Exemplar in der Württ. Landesbibl. Stuttgart). Sieber behandelt nur die heute in Stuttgart aufbewahrten Bestände; Teile der Kumburger Bibliothek liegen aber auch in Tübingen. Eine eingehende Suche nach evtl. Vorlagendhandschriften wird demnächst Frau Hoppe (Anm. 1) in Angriff nehmen. Weder Jooss noch Sieber kennen den ›Seelenwurzgarten‹. Die Geschichte der Kumburg im 15. Jh. wird in beiden Arbeiten nur sehr kurz behandelt.

³ videre K1, M1.

⁴ Sämtliche Zitate entnehme ich der Karlsruher Hs. Kl (s. u.), die der Edition als Leithandschrift zugrundeliegen wird.

Leider erfahren wir nicht, für welches Publikum der Abt den ›Seelenwurzgarten‹ (SWG) verfassen ließ. Die Kumburg gehörte zwar nicht zu den durch die benediktinische Reformbewegung im 15. Jahrhundert aufblühenden Stiften, jedoch war Ehrenfried nachdrücklich um eine Reform bemüht. Das Stift war weitgehend für Adelige reserviert, die nach der ersten Blütezeit im 12. Jahrhundert nur selten für strenge Disziplin zu begeistern waren. Als Ehrenfried 1449 Abt wurde, gab es 13 Mönche und offenbar auch nur wenige Laienbrüder.⁵ Er sollte möglichst bald Ordnung schaffen, nachdem vier Äbte bei einer Visitation 1447 die Zustände auf der Kumburg beklagt hatten. 1451 versicherte Ehrenfried dem Kardinallegaten Nikolaus von Kues eidlich, eine innere Reform des Klosters durchzuführen.⁶ An seinen guten Absichten – wie auch der SWG beweist – ist nicht zu zweifeln; wie schwer die Kumburger Mönche für dieses Vorhaben jedoch zu gewinnen waren, geht z. B. daraus hervor, daß sie sogar beim Tanz in der Nachbargemeinde erschienen und später eine Umwandlung der Kumburg in ein weltliches Chorherrenstift anstrebten, was ihnen auch 1489 gelang. Man kann annehmen, daß der SWG im Rahmen des Reformversuchs auf der Kumburg veranlaßt wurde, d. h., er war eventuell für die nicht gerade der Gelehrsamkeit zugeneigten Konventualen gedacht, denen vielleicht auch Lateinkenntnisse fehlten, da kaum ein Kumburger Mönch eine Universität besuchte. Allerdings wäre ein volkssprachliches Erbauungsbuch lediglich für einen Kreis von Mönchen selbst im 15. Jahrhundert eine große Seltenheit. So könnte das Werk auch an die Laienbrüder gerichtet sein, die indes nicht sehr zahlreich waren und über die wir nur sehr wenig wissen. Wäre das der Fall, so würde das gut zu den Bestrebungen der Melker, Kastler und Bursfelder Reformklöster passen, die sich durch Schaffen volkssprachlicher Literatur und die Vermehrung geeigneter Bibliotheken sowie durch geregelte Lesungen intensiv um das geistliche Wohlergehen der Laienbrüder bemühten. Aufgrund des katechetischen Charakters einiger Teile des SWG kämen drittens auch die Novizen als mögliches Zielpublikum in Frage.

Als primärer Adressatenkreis ist schließlich ein Publikum außerhalb des Klosters nicht ganz auszuschließen, aber unwahrscheinlich. Kumburger Mönche erhielten zwar gelegentlich Aufträge von benachbarten Adeligen, Kalender u. ä. anzufertigen,⁷ daß man aber den wahren Auftraggeber, sollte er Laie gewesen sein, in der Praefatio nicht erwähnt hätte, wäre ungewöhnlich. Zudem enthält der SWG eine Reihe von spezifisch auf den monastischen Bereich zugeschnittenen Exempeln, wie etwa das Mirakel von dem Zisterzienser, der seine Kutte nicht tragen wollte, als er starb, und bei seiner Beerdigung dem

⁵ Jooss (Anm. 2), S. 74f.

⁶ Ebd., S. 56.

⁷ Sieber (Anm. 2), S. 38f.

Konvent von dieser Verfehlung erzählte. Die Lehre ist ausdrücklich an ein klösterliches Publikum gerichtet: *Vs disem exempel merck man daz ain ietlicher münch in sinem abytt sol sterben vnd dar jnnen begraben werden* (67^v). Ich meine daher, daß wir es mit einem monastischen Adressatenkreis zu tun haben.

Als Verfasser besäßen zwei Komburger Schulmeister jener Zeit die bildungsmäßigen Voraussetzungen: Jakob Fürst aus Nördlingen, 1449 Student in Wien und Schulrektor auf der Komburg,⁸ und Georg Widmann aus Bühlertann, 1461 Student in Erfurt, *scholasticus* und Sekretär im Stift.⁹ Da im SWG auch ein Text des an der Wiener Universität wirkenden Nikolaus von Dinkelsbühl verwendet wird, wäre vielleicht eher an den in Wien ausgebildeten Fürst als Verfasser zu denken.

Der Titel des Werkes ist nur in der Vorrede zu den Drucken überliefert; es ist also unklar, ob er als ursprünglich zu werten ist:

Hie volget nach ein lieplich vnd nützliche materi vnd wirt genant der selen wurczgart / Wann czu gleicher weiß als der leib des menschen entpfahet mangerley lieplichen geschmack von den nâgelin / rosmarin / vnd anderen gewürzen / Also entpfahet die sele vil vnnd mangerley lieplicher vnd geystlicher vnderweisung von schönen leren vnd exempeln die in disem bûch begriffen seind. . . (d4).

In der Hs. A1, der einzigen, in der auch ein Register der Kapitelüberschriften enthalten ist, wird unspezifisch von einem ›Büchlein‹ gesprochen; Titelblätter fehlen in den restlichen Handschriften. Der Titel SWG wird nirgends im Werk wieder aufgegriffen. Sollte er ursprünglich sein, so hat ihn der Verfasser aus der reichen Tradition von Sammlungen genommen, die durch den Gartentitel lediglich die Vorstellung ›zusammengetragener Texte‹ oder eines aus *flores* (Exzerpten) zusammengesetzten Werkes evozieren wollten (etwa ›Geistlicher Herzen Baumgart‹).¹⁰

Rahmen des SWG ist die Heilsgeschichte, eine, soweit ich sehe, bei deutschen Exempelsammlungen sonst nicht belegte Organisationsform. Der erste von insgesamt vier Teilen¹¹ beginnt mit einer knappen Zusammenfassung der Schöpfungsgeschichte, aus der die Erschaffung der Engel und der Menschen hervorgehoben wird. Luzifers Fall wird dann eingehend thematisiert und mit einem Mirakel, das von der Begegnung eines Ritters mit einem *gefallenen engel* erzählt, aus dem ›Dialogus Miraculorum‹ des Caesarius von Heisterbach illustriert.

⁸ Jooss (Anm. 2), S. 80, 189.

⁹ Ebd.

¹⁰ Dietrich Schmidtke, Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters. Am Beispiel der Gartenallegorie, Tübingen 1982 (Hermea NF 43), S. 74f.

¹¹ Das Werk wird vom Verfasser zwar nirgends explizit in vier Teile gegliedert, jedoch läßt sich von der thematischen Aufteilung her eine solche Absicht erkennen. Teil I wird sogar später als Traktat unabhängig vom SWG tradiert (s. u.).

Nach einer Erläuterung der Konsequenzen des Sündenfalls gewinnt das eigentliche Thema der Abhandlung deutlichere Konturen. Denn eines der Hauptanliegen des Verfassers im ganzen SWG, das auch die Wahl des Rahmens mitbedingt, ist die Bestätigung der *fides catholica* Ketzern, Heiden und vor allem Juden gegenüber. Anhand von Propheten-Exegese und Hinweisen auf typologische Zusammenhänge belegt der Verfasser die Messianität Christi. Gehören die bis dahin vorgebrachten Argumente aber noch zum konventionellen Repertoire der vorwiegend katechetisch geprägten volkssprachlichen Juden-dispute, so ist die anschließende ausführliche Abhandlung (ca. 1/3 des Gesamtwerkes) über die Irrtümer der Juden von ihrem argumentativen Anspruch her für volkssprachliche Texte des 15. Jahrhunderts sehr ungewöhnlich.

Der Autor geht zunächst auf *fünfferlay jrrung vnd vnglauben die in der welt sint* ein (6^r): 1) Ketzer, die sich Christen nennen, aber nichts von der Kirche halten, wie etwa die *beham* (also die Hussiten) oder die Ostkirche, die Kopten usw.; 2) diejenigen, die Abgötter anbeten; 3) diejenigen, die Tiere oder Menschen anbeten; 4) die Mohammedaner; 5) die Juden. Sodann leitet der Verfasser zur Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben über. Zuerst werden die Zeugen der Antike (die Sybillen, Plato, Ovid usw.) zitiert, die alle den Messias vorausgesehen bzw. erkannt haben. Allerdings konzidiert der Autor dann, *vs disen geschriften allen können wir kain argument machen wider die juden noch etwas dar mit wider sy bewern* (9^r), deswegen müsse er hier das grundlegende Werk eines der größten christlichen Gelehrten, Nikolaus von Lyra, in die Volkssprache übertragen (*von disen dingen allen hat kain lerer der hailigen geschrift so gruntlichen geschriben als nycolaus delira*, 10^r). Es handelt sich dabei um die ›Quaestio utrum per scripturas a Iudeis receptas possit probari‹, in der späteren Überlieferung zumeist ›Probatio adventus Christi contra Iudeos‹ genannt, die Nikolaus, wie im SWG richtig zitiert, 1309 an der Pariser Universität gehalten hat.¹² Darüber hinaus beabsichtigt der Verfasser, *an etlichen enden sanctum Jeronimum, auch maister nycolaum von dinkelspübel, der vor fünffczig jaren*¹³ *vil disputatz zu wien mit den juden gehept hat* (10^v), heranzuziehen. Er spricht hier übrigens, wie auch in anderen Teilen des Werkes, des öfteren in der ersten Person.

Auf diese Glaubensapologie folgt der zweite und längste Teil des SWG, die Exempelsammlung: *Hie hept sich an ain vnderwisung vnd strauß vber die menschen die ir hoffnung, fliß vnd begird seczend vff weltlichen wolnust mit etlichen ingemüschten exempeln das alles gezogen vnd genomen ist vs der hailigen vnd bewerten geschrift* (38^v). Der Verfasser motiviert die Plazierung des Exempelteils, indem er auf die

¹² Vgl. Kurt Ruh, ›Nikolaus von Lyra‹, in: ²VL Bd. 6, 1987, bes. Sp. 1119f.

¹³ Diese *disputacz* hat Nikolaus 1420 gehalten, also ist die Angabe *vor fünffczig jaren* relativ genau. Vgl. dazu Steer (Anm. 1), S. 198 (mit Lit.).

persönlichen Konsequenzen für jeden Christen hinweist, die sich aus der stringenten Beweisführung in Teil I ergeben. Es geht ihm also nun darum, die heilsgeschichtliche Dimension des menschlichen Handelns an vielen Beispielen zu demonstrieren. Aber auch in diesem Teil verliert er das Hauptanliegen von Teil I nicht aus den Augen. Denn nachdem durch Belege aus dem Alten und Neuen Testament, den heidnischen Schriften usw. bewiesen worden ist, *das ihesus cristus der recht messias, wärer got vnd warer mensch ist, so sollen auch etlich merckliche zaichen vnd exempel, die ich in bewerten geschriften gelesen vnd gefunden hab, zeigen, das kain gloub ist zwischen hymel vnd erden dar durch man selig werden müg dann durch den hailigen cristenlichen glouben* (38^v). Offensichtlich will der Verfasser mit der Exempelsammlung nicht nur konkrete, auf die jeweilige Erzählung bezogene Lehrinhalte vermitteln, sondern auch zugleich durch die im Namen Christi bewirkten Wunder die Wahrheit des Glaubens bezeugen. Die Wunder besitzen für ihn nicht nur eine innere, den spirituellen Sinn des Erzählten betreffende Wahrheit, sondern berichten zudem von historisch tatsächlich Geschehenem. Hier zeigt sich erneut, daß auch in dieser Hinsicht der gesamte SWG als umfangreiches Beweiswerk für die Richtigkeit des Christentums bzw. als antijüdische Apologetik gelesen werden sollte.

Ab Teil III gilt das Werk dem Ende der Heilsgeschichte. Es behandelt das Fegfeuer, die Hölle und das Paradies mit einer Vielzahl von Mirakeln und zwei ausführlichen Erzählungen: ›St. Patricii Fegfeuer‹ und ›Der Bräutigam im Paradies‹.¹⁴

Das Werk schließt, der heilsgeschichtlichen Konzeption entsprechend, mit einer Abhandlung über den Antichrist und das Jüngste Gericht (Teil IV). Auch hier wird wieder auf die Verstocktheit und Blindheit der Juden hingewiesen, die dann unweigerlich am Weltende ihren Irrweg erkennen müssen.

II. Überlieferung

Der SWG ist in 11 Hss., 7 Drucken und 3 Teildrucken von Teil I (›Bewährung, daß die Juden irren‹)¹⁵ erhalten. Von den Hss. überliefern nur zwei das ursprüngliche Gesamtcorpus (mit Praefatio). Beide Hss. enthalten außer dem SWG keine weiteren Texte.

¹⁴ Diese Texte werden erwähnt in der Zusammenstellung von Nigel F. Palmer, ›Visio Tnugdali‹. The German and Dutch Translations and their Circulation in the Later Middle Ages, München/Zürich 1982 (MTU 76), S. 403 bzw. 411 (jeweils mit Inhaltsangabe). Palmer hat die Texte aber erst nach der Drucklegung als Exzerpte aus dem SWG identifizieren können (mündliche Mitteilung).

¹⁵ Steer (Anm. 1).

- K1 Karlsruhe, Badische Landesbibl., cod. St. Peter pap. 23, 131 Bll., nach 1469, schwäb., aus dem Dominikanerinnenkloster St. Ursula in Rottweil.
Literatur: Klaus Niebler, Die Hss. von St. Peter im Schwarzwald (Die Hss. der Bad. Landesbibl. in Karlsruhe X), Wiesbaden 1969, S. 39f. (datiert die Hs. aufgrund der Praefatio, die aber dem Werk gilt, irrtümlicherweise auf 1467).
- M1 München, Bayer. Staatsbibl., cgm 275, 138 Bll., nach 1474, schwäb., Herkunft unbekannt.
Literatur: Karin Schneider, Die dt. Hss. der Bayer. Staatsbibl. München. cgm 201–350, Wiesbaden 1970, S. 217–221.

Die Hs. A1 dürfte ursprünglich den gesamten Text enthalten haben, aber der erhaltene Quinternio überliefert nur das Inhaltsverzeichnis und den Anfang des ersten Teils.

- A1 Augsburg, Univ.-Bibl., cod. III,1,2^o,14, 85 Bll., 4 Fasz. aus dem 14. u. 15. Jh., mbair. Auf 52^{rb} findet sich ein möglicher Besitzereintrag: *Achatius Weinhart de Schungau* (Schongau) [16]LXij.
51^{ra}–60^{va}: SWG (letztes Drittel 15. Jh.).
Literatur: W. Williams-Krapp, Augsburger-Harburger Funde, ZfdA 113 (1984), S. 287f; Karin Schneider, Deutsche mittelalterliche Hss. der Univ.-Bibl. Augsburg. Die Signaturengruppe cod. I. 3 u. Cod. III.1, Wiesbaden 1988, S. 171–175.

Zwei Hss. enthalten Einzeltexte, die der handschriftlichen Überlieferung des SWG entnommen sind.

- M2 Ebd., cgm 286, 401 Bll., 3. Drittel 15. Jh., ostschwäb., z. T. geschr. von Ulrich Jörgmair, der in dieser Hs. den SWG-Teil und die Hs. M4 vollständig geschrieben hat (s. u.). Um 1500 im Besitz von *Jerg Michel* (I^v, 389^v).
400^{va/vb}: Thomas-Mirakel (= K1, 55^v–57^v); abgedruckt nach dieser Hs. von Friedrich Wilhelm, Dt. Legenden und Legendare, Leipzig 1907, S. 34*f. (hat den Text nicht als Teil des SWG erkannt).
Literatur: Karin Schneider (wie M1), S. 240f.
- M4 Ebd., cgm 523, 296 Bll., v. J. 1471 (294^{vb}), ostschwäb., wie M2 geschrieben von Ulrich Jörgmair: *Anno LXX^{mo} primo vmb sand Gorigen tag* (23. April) *vnd innerhalb zwayer jare darvor hab ich Ulrich Jörgmair allz ich ob acht vnd fünfßczig jar alt gewesen pin vier grosse púcher außgeschriben*. Er nennt vier Hss., allerdings nicht M2. Das erklärt sich daher, daß er in M2 nur 7 Bll. (1^r–5^v, 400^{va/vb}) geschrieben hat sowie für die Rubriken,

Überschriften und Folierung verantwortlich war. Er scheint also Berufsschreiber mit mindestens einem Kollegen gewesen zu sein.

234^{va}–266^{vb}: Teil I des SWG und Einl. zum Exempel vom einfältigen Hirten aus Teil II (= K1, 47^r–48^r)

295^{ra/vb}: Exempel vom einfältigen Hirten und zwei Exempel aus den ›Vitaspatrum‹ aus Teil II (= K1, 47^r–50^r)

Literatur: Karin Schneider, Die dt. Hss. der Bayer. Staatsbibl. München. Cgm 501–650, Wiesbaden 1978, S. 55–66.

Sehr bald nach der Entstehung des SWG (vor 1473) wird Teil I als ›Bewährung, daß die Juden irren‹ separat tradiert. Er ist so in drei Hss. und drei Drucken überliefert.

- D1 Donaueschingen, Fürstl. Fürstenbergische Hofbibl., cod. 120 (›Donaueschinger Liederhs.‹), 321 S., nach 1478 (Wasserzeichen), südaem., vielleicht aus dem Zisterzienserinnenkloster Wonnental bei Freiburg. S. 117–204: Teil I (bricht ab)

Literatur: mehrfach beschr.; vgl. Georg Steer, ›Donaueschinger Liederhs.‹, in: ²VL Bd. 2, 1980, Sp. 196–199.

- D2 Ebd., cod. 245, 134 Bll., nach 1477, obd., Herkunft unbekannt.

2^r–84^r: Teil I

Literatur: Monika Marsmann, Die Epistel des Rabbi Samuel an Rabbi Isaak, Unters. u. Edition, Siegen 1971, S. 176f.

- M5 München, Bayer. Staatsbibl., cgm 8108, 71 Bll., v. J. 1491, bair., geschr. von Bernhardus Ditterich zu Kulßham (69^v).

1^r–68^v: Teil I

Drucke: Die Drucklegung von Teil I durch Fritz Creußner 1473 und 1474 in Nürnberg war sicherlich in erster Linie für die oberen Schichten der Stadt gedacht, die sich seit 1473 um die Vertreibung der Juden bemühten und anti-jüdische Polemik gern rezipierten.¹⁶

- d1 Fritz Creußner, Nürnberg 1473 (Hain 3023)
d2 Fritz Creußner, Nürnberg 1474 (Hain 3024)
d3 Lucas Brandis, Lübeck, um 1474 (Borchling/Claussen 3)

Gleich zweimal wird 1483 der SWG in einer vor allem in Teil II umstrukturierten und leicht gekürzten Fassung von Konrad Dinckmut in Ulm gedruckt. Neunmal wird diese illustrierte Fassung bis 1515 aufgelegt.

¹⁶ Vgl. dazu zuletzt Edith Wenzel, Zur Judenproblematik bei Hans Folz, ZfdPh 101 (1982), S. 79–104.

- d4 Konrad Dinckmut, Ulm, 26. 7. 1483 (Copinger 5345)
- d5 Konrad Dinckmut, Ulm, 4. 10. 1483 (Hain 14584)
- d6 Hans Schönsperger, Augsburg 1484 (Hain 14585)
- d7 Konrad Dinckmut, Ulm, 1488 (Copinger 5346)
- d8 Hans Schönsperger, Augsburg, 1488 (Hain 14586)
- d9 Hans Schönsperger, Augsburg, 1496 (Hain 14587)
- d10 Johann Otmar, Augsburg, 1504 (München, BSB, 2° Asc. 127)
- d11 Mathias Hupfuff, Straßburg, 1511 (Weller 633)
- d12 Mathias Hupfuff, Straßburg, 1515 (Wolfenbüttel, 95.17. Quod. 2° 1)

Von diesen Drucken sind wiederum Einzelstücke abgeschrieben worden.

- M3 München, Bayer. Staatsbibl., cgm 371, 347 Bll., Fasz. I (= SWG) v. J. 1505–07, mbair., aus dem Windesheimer Augustinerchorherrenstift Rebdorf b. Eichstätt.
316^{vb}–325^{vb}: 12 Exempel aus Teil II
Literatur: Karin Schneider, Die dt. Hss. der Bayer. Staatsbibl. München. Cgm 351–500, Wiesbaden 1973, S. 75–83.
- H1 Heidelberg, Univ.-Bibl., cpg 109, 174 Bll., v. J. 1516, ostschwäb., geschr. von Simprecht Kröll, Weber und Bürger zu Augsburg.
145^r–147^r: ›Maria, Ritter und Teufel‹ (Teil II), abgedr. v. Wolfgang Stammler, Spätlese des Mittelalters II: Religiöses Schrifttum, Berlin 1965 (TspMA 19), S. 37–40.
Literatur: Karl Bartsch, die altdeutschen Handschriften der Univ.-Bibl. in Heidelberg, Heidelberg 1887, S. 27–30.
- S Solothurn, Zentralbibl., cod. S 398, 168 Bll., 3. Viertel des 16. Jh., alem., z. T. geschrieben von *Hans Werb von vnder waldenn ob dem kären wald* (95^v, 98^r).
153^v–168^v, ›St. Patricii Fegfeuer‹; 168^v, 15 Zeichen des Jüngsten Gerichts
Literatur: Josef Zürcher, Der Codex Solodurensis 398, ein Dokument für die Kulturgeschichte der Schweiz, ZSKG 39 (1945), S. 120–125.
- W1 Wroclaw, Bibliotheka uniwersytecka, cod. I D 41a, 252 Bll., letztes Viertel 15. Jh., schles., zuletzt im Zisterzienserstift Heinrichau.
131^r–178^v: ›St. Patricii Fegfeuer‹, ›Der Bräutigam im Paradies‹, und verschiedene Exempel.
Literatur: Palmer (Anm. 14), S. 320–322.

Die handschriftliche Verbreitung des SWG ist wohl nur aufgrund der bald einsetzenden Drucke relativ schmal geblieben, denn das Werk stieß schon bald nach seiner Entstehung auf reges Interesse. K1 und die beiden Jörgmair-Handschriften sind innerhalb der ersten vier Jahre nach der Entstehung fertiggestellt worden, M1 um 1474.

Die in den Handschriftenbeschreibungen erwähnten ungefähren Datierungen gehen auf eine Textstelle in Teil I zurück. Dort wird im Zusammenhang mit der Berechnung einer Prophezeiung festgestellt: *So zalt man jetzt von der gebürt cristi M cccc lxxviii jar* (K1, 17^v). Diese Zahl wird aber in fast jeder Handschrift aktualisiert: M1: 1474, M4: 1470, M5: 1490, D2: 1477, d1: 1472. Nur D1 übernimmt die zu ihrer Zeit unaktuelle Jahreszahl 1466, entweder aus einer sehr frühen Handschrift oder aus einem Volldruck. Bei Dinckmut und seinen Nachdruckern erscheint immer diese Zahl. Die Praefatio datiert die Vollendung des Werks auf 1467; aus der Erwähnung von 1466 in Teil I geht hervor, daß 1466 wohl im Original stand, und der Verfasser in diesem Jahr an Teil I arbeitete und das ganze Werk erst im nächsten Jahr fertiggestellt hat. In A1 fehlt die Stelle wegen Textverlusts. Freilich können die aktualisierten Datumsangaben nicht ohne Vorbehalte mit den Entstehungsdaten der Handschriften gleichgesetzt werden, sie können auch aus Vorlagen stammen. Andererseits zeigen M4 und M5, daß sie auch einen deutlichen Anhaltspunkt zur Datierung geben können. Wasserzeichenanalysen werden aber notwendig sein, um Sicherheit zu gewinnen.

Die handschriftliche Überlieferung zeugt von eher klösterlichem Publikum, das das Werk wahrscheinlich bei gemeinsamen Lesungen verwendet hat. Zwar finden sich in den Handschriften keine entsprechenden Gebrauchsspuren, ein Münchner Exemplar von d5 (2^o Inc. c. a. 1396, gebunden von Jörg Schepf in Augsburg) weist aber Randbemerkungen auf, die markieren, welche Exempel sich für eine Lesung in der *octava* eignen und welche nicht. Immer wieder findet man Notizen wie: *auch in der octava leß daz* (101^v, »Bräutigam im Paradies« usw.; ebenso auf 118^v, Exempel vom einfältigen Hirten). Vielfach steht aber auch *leß nit* (z. B. bei sämtlichen Eucharistie- und Marienmirakeln). Daß auch im Stundengebet gemeinsame Lesungen stattgefunden haben, ist z. B. für Martyrologien und Legende belegt (in der Prim). Man wird nun neben den bekannten Lesungen zu den Mahlzeiten und bei der Collatio auch die Möglichkeit eines Vortrags von kürzeren Texten in den Horen stärker in Betracht ziehen müssen.¹⁷

¹⁷ Werner Williams-Krapp, *Die deutschen und niederländischen Legende des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text-, und Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20), S. 332f.

III. Quellenadaption; Würdigung

In ihrer Beschreibung von M1 und M3 hat Karin Schneider den größten Teil der Quellen des SWG ermitteln können. Der Verfasser schöpft aus einer breiten Vielfalt christlicher Erzählliteratur, aber auch anspruchsvolle theologische Schriften werden im SWG verwertet. Obwohl das Werk größtenteils keine allzu hohen Anforderungen an den Leser stellt, erwartet der Verfasser von seinem Publikum in den nichterzählenden Teilen die Bereitschaft, streckenweise komplizierte theologische Erörterungen mitzuverfolgen. Generell geht es ihm aber um Verständlichkeit, auch wenn dafür die argumentative Stringenz der Vorlage etwas aufgelockert werden muß. Eine bloße Übersetzung der ›Probatio‹ des Nikolaus von Lyra in Teil I hätte sein Publikum sicher überfordert. So sucht der Verfasser zwar vor allem leicht Vermittelbares aus, hält sich aber trotzdem an die Argumentationsstruktur der ›Probatio‹. Dabei reduziert er die Zahl der angeführten Belege und kürzt den wissenschaftlichen Apparat überhaupt drastisch oder begnügt sich häufig mit bloßen Verweisen auf Autoritäten. Daß seinem Adaptionsverfahren Grenzen gesetzt sind, formuliert er selbst: er erkennt z. B. die Unmöglichkeit, Nikolaus' eingehende Analyse der messianischen Stellen des AT zu vermitteln, wenn es etwa um die Trinitätslehre anhand von Gen. 1,26 geht:

Ouch so verstaet man sie ainikait in dem wesen, so geschriben staut: ›got spricht‹. Aber da wider habent die juden etlich argument, die wider würrt nycolaus delira alle vnd bewert völliighen us der geschrift, das da si ainikait vnd driualtikait in der gothait. Aber das kan man nit verstentlich zů dűtsch pringen dann durch vil vnd lange wort. Dar vmb so han ich es fallen laussen, dann es ist nit not (11').

Für Teil II verwendet der SWG eine Vielzahl von Exempelsammlungen, wie etwa die ›Vitaspatrum‹, oder die Werke Johannes Herolts, Jakobs von Vitry, Vinzenz' von Beauvais, Petrus' Alphonsi, Jacobus' de Voragine u. a.;¹⁸ seine Hauptquelle ist aber Caesarius von Heisterbach. Da er seine Quellen recht gewissenhaft angibt, liegt die Vermutung nahe, daß die Quellenangabe nicht nur die Verbürgtheit des Berichteten in der Tradition, sondern daß die Quellenvielfalt auch die Breite des ›wissenschaftlichen Unterbaus‹ dokumentieren sollte. In der Überleitung zum Exempelteil klingt diese Absicht auch leicht an; er beruft sich dort auf *merkliche zaichen vnd exempel*,¹⁹ die ich in bewerten geschriften gelesen vnd gefunden hab (38^v).

¹⁸ Genaue Quellenangaben in Karin Schneiders Beschreibungen von M1 und M3.

¹⁹ Es handelt sich im SWG-Exempelteil fast ausschließlich um Mirakel und Visionen, die ich hier im Anschluß an die jüngere Forschung als Exempel bezeichnen werde. Vgl. zuletzt Burghart Wachinger, *pietas vel misericordia*. Exempelsammlungen des späten Mittelalters und ihr Umgang mit einer antiken Erzählung, in: Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborner Colloquium 1987, hg. v. Klaus Grubmüller [u. a.], Paderborn [usw.] 1988, S. 225–242, hier S. 229f. [mit Lit.].

Das Auslegungsverfahren ist schlicht. Die Lehre wird in der Regel entweder durch die Überschrift markiert oder durch ein generell höchstens ein bis zwei Sätze umfassendes Epimythion erläutert, das zumeist mit *Vs disem exempel hat man* o. ä. eingeleitet wird. Allegorese kommt nicht vor.

Die Anordnung der Exempel läßt zwar gelegentlich eine gewisse Gruppenbildung oder Themenverknüpfung erkennen, eine durchgehende Linie dürfte aber nicht vorliegen. Vielmehr scheint mir, daß neben der Thematik auch noch die jeweils zur Exzerpierung vorliegende Quelle für einige Schwerpunkte in der Exempelanordnung maßgeblich ist. Denn es fällt auf, daß sich gewisse Quellen-»Blöcke« abzeichnen, die bisweilen die Themenbereiche überlagern. Teil II beginnt mit zwei Stücken aus den Pseudo-Hieronymus-Briefen. Nach einem Exempel aus den »Sermones vulgares« Jakobs von Vitry folgen drei »Vitaspatrum«-Texte. Anschließend kommen Stücke aus der »Legenda Aurea«, wobei es sich bei der Vorlage des SWG wohl um eine der Urfassung gegenüber erweiterte Handschrift handelt, wie sie für die Überlieferung dieses Legendars typisch ist. Nach zwei Exempeln von Jakob von Vitry folgt ein nur gelegentlich aus anderen Quellen ergänzter Block von Exempeln aus dem »Dialogus Miraculorum« des Caesarius, der erst bei den Marienmirakeln durch Stücke aus Herolts »Promptuarium de miraculis Beatae Mariae Virginis« abgelöst wird.

Offenbar wurde der Verfasser durch diesen blockartigen Quellengebrauch zu bisweilen merkwürdigen thematischen Sprüngen angeregt. In der Einleitung zu Teil II werden die Themen der nachfolgenden Erzählungen noch begründet. Diejenigen, die zu *wolnust* neigen, sollten nun erfahren, was sie im Jenseits, am Ende der Heilsgeschichte, erwartet. Dabei wählt der Verfasser Texte aus, die sowohl die fast unüberwindlichen Probleme der Reichen, in den Himmel zu kommen (Ps.-Hieronymus-Briefe), als auch die Gefährdung der Armen demonstrieren. Die drastischen Warnungen des sterbenden Hieronymus an die Wohlhabenden und Mächtigen werden vom Verfasser aber trotzdem relativiert: *Dv solt vß disen worten die sanctus Jeronimus geret hat nit verstan das kain richer behalten werd. Es ist ouch sin maynung nit gewesen* (45^v). Vielmehr können auch Reiche *gros hailige* werden. Das wird an der »Vitaspatrum«-Erzählung von der Tochter reicher, aber moralisch grundverschiedener Eltern illustriert, die eine Jenseitsvision erlebt, wo sie auf ihre verstorbenen Eltern trifft. Der fromme Vater ist gerettet, die sündhafte Mutter leidet Qualen.

Die Armen sollen aber andererseits nicht meinen, sie seien von vornherein für den Himmel bestimmt, *dann wir sehent vil armer menschen die da lebet in großen sünden als in nid vnd in vnküschait, in trügery, in vngedult* usw. Als Beispiel folgt das Exempel vom einfältigen Hirten (Jakob von Vitry), der eine Predigt mißversteht, denn er glaubt, wenn er der Kirche seine einzige Kuh schenke, werde ihm Gott hundert dafür geben. Hier beginnt der Verfasser seine ange-

kündigte Linie aus den Augen zu verlieren, denn die Erzählung kann kaum als Beleg für die Gefährdung der Armen in Anspruch genommen werden, zumal der Hirt schließlich tatsächlich mit hundert Kühen belohnt wird. Eine derartige Deutung strebt der Verfasser auch gar nicht an, wie das Epimythion dann auch bestätigt: *Nym war wie lieb hat got die armen einfaltigen menschen. . .* (48^r).

Es folgen nun die drei ›Vitaspatrum‹-Exempel, die man nur höchst allgemein unter ›Wie vermeidet man die Hölle und findet zu Gott‹ zusammenfassen könnte. Eine engere thematische Klammer scheint nicht vorzuliegen. Das erste Exempel erzählt von der *superbia spiritualis* eines Einsiedlers, das zweite von einem Wüstenvater, der trotz Versuchungen des Teufels nicht an Gottes Gnade zweifelte, und das dritte von einem, der aus Eigennutz Gott diente. Der letzte Text wird durch einen Kurzabschnitt zum Thema *In welcher meinung man got dienen sol* eingeführt (50^{r-v}). Dazu paßt durchaus auch noch das nächste Exempel, die Eradius-Episode aus der Basilius-Legende der ›Legenda Aurea‹, eine Teufelsbündler-Erzählung, mit dem Thema Reue.

Was könnte die Exempelanordnung im SWG motiviert haben? Wäre der Vorgang folgendermaßen vorstellbar? Nach drei ›Vitaspatrum‹-Exempeln, die alle auch von teuflischen Anfechtungen erzählen, fällt dem Verfasser die berühmte Eradius-Episode ein. Hatte er die ›Legenda Aurea‹ gerade zur Hand und kein strenges thematisches Konzept geplant, erschien ihm aufgrund der vorliegenden Quelle ein anschließender Themenwechsel von Reue zu Heiligenverehrung als bequem. Der thematische Schwenk wird mit keinem Wort begründet. Nach dem Eradius-Mirakel schließt dann ein Block von Heiligenmirakeln an, deren Lehrinhalt nach dem ersten Text erläutert wird:

Vs disem exempel mag man mercken, das es den menschen gar nütz ist, das sy den hailigen mit flis erent vnd in dienen, dann sy sint getrü für sprechen gegen dem almechtigen got vnd koment durch die verwilligung gottes den menschen ze hilff in allen iren nöten. Vnd ain jetlich mensch solt jm etlich hailigen erwelen die er in sunderhayt eret (55^v).

Da die restlichen Mirakel dieses Blocks kein Epimythion aufweisen, ist davon auszugehen, daß diese Intention auch für sie gilt.

Nach der ›Legenda Aurea‹ wird erneut Jakob von Vitry als Quelle herangezogen, wobei wieder eine gewisse thematische Sprunghaftigkeit des Verfassers deutlich wird. Das erste der beiden Exempel wäre – will man ein monastisches Publikum annehmen – für Novizen oder reformbedürftige Konventualen gut geeignet. Nachdem ein Räuberhauptmann einen Abt gefangen genommen hat, überzeugt ihn dieser durch seine Großzügigkeit, sich von seinem bisherigen Leben abzuwenden. Der Übeltäter tritt in das Kloster ein. Die Lehre ist knapp und spezifisch an den Klerus gerichtet:

Vs disem exempel hat man, das vil nûczer ist ain prediger vnd pfarer vnd sel versorger trag sinen vndertanen ain gût eben bild vor dann das er sige allain mit hüpschen wortten vnd vngelichem leben leren vnd vnder wisen wölt (63^{ra}).

Das zweite Jakob-Exempel konkretisiert diese Vorbildhaftigkeit in noch eine andere Richtung. Es erzählt von einer durch Christus belohnten Bewirtung eines Aussätzigen (*das man vsseczigen vnd arme menschen nit verschmahen sol*).

Anschließend wendet sich der Verfasser seiner Hauptquelle, Caesarius, zu. Zwar werden zwischendurch immer wieder Exempel anderer Provenienz eingestreut, aber es handelt sich hier eindeutig um einen Caesarius-Block. Anders als etwa in Hartliebs Caesarius-Übersetzung übergeht der SWG, von bloßen Nennungen von Städten und Orden abgesehen, in der Regel sämtliche historischen Angaben, die für Caesarius, der die Wunder und Visionen in die Ordens- bzw. Klostergeschichte eingebunden hatte, von zentraler Bedeutung waren. Auch auf den Dialogcharakter wird verzichtet.

Von der Stoffanordnung des ›Dialogus‹ hat sich der SWG-Verfasser kaum beeinflussen lassen, sondern springt bei seiner Auswahl von *Distinctio* zu *Distinctio*. Im ersten Caesarius-Exempel wird ein Ritter für die gewissenhafte Entrichtung des Zehnts belohnt (*Vs disem exempel hat man das got ainem sin zütlich gût meret der den zehenden . . . git* (64^v). Es folgt ein Bericht über zwei besessene Frauen, allerdings ohne explizite Auslegung. In den folgenden Exempeln geht es dann um Diebstahl, Gottergebenheit, Spielsucht, das Kuttentragen von Mönchen beim Sterben, Geiz usw. Zwar findet man immer wieder Gruppen von zwei oder drei Exempeln zu einem Thema, etwa Keuschheit (69^v–70^v) oder Wucher (70^v–71^r), aber hier ist man versucht, den Themenwechsel einem dem Verfasser gefallenden Erzählmotiv zuzuschreiben. Das letzte Keuschheits- und die beiden ersten Wucherexempel handeln z. B. von Sündern, die durch eine Krötenplage bestraft werden.

Es würde hier zu weit gehen, sämtliche Exempel nach ihrem Lehrgehalt aufzuführen. Will man dem Verfasser aber nicht nur blanke Willkür attestieren, so könnte man bei ihm die Absicht vermuten, eine möglichst breite Themenstreuung zu erreichen. Was aber seine äußerst unsystematische Zusammenstellung der Exempel aus dem ›Dialogus‹ motiviert haben könnte, vermag ich nicht zu sagen.

Erst vor den beiden letzten thematischen Großblöcken (Eucharistie-, Marienmirakel) läßt der Verfasser eine nachvollziehbare Anordnung des Stoffes erkennen: Vor den Eucharistiewundern stehen zwei Beicht- und ein Reueexempel.

Für die Marienmirakel wechselt der Verfasser dann erneut die Quelle; nun ist Johannes Herolt an der Reihe (10 von 13 Mirakeln). Übrigens scheint der Verfasser nur das ›*Promptuarium miraculorum Beatea Mariae Virginis*‹ benutzt zu haben. Karin Schneider weist in ihrer Beschreibung von M1 (69^r) zwar das

Exempel auf 63^v–64^r (K1) dem ›Promptuarium exemplorum‹ zu, und zwar im Gegensatz zur Quellenangabe im SWG (Jakob von Vitry), aber Herolt hat diesen Text nicht unmittelbar von Jakob, sondern zitiert das ›Alphabetum narrationum‹ des Arnold von Lüttich, der wiederum Jakob verwertete. Also stammt der Text von Jakob.

Teil III erhält im wesentlichen den Exempelsammlungscharakter bei. Zwar werden Fegfeuer, Hölle und Himmel stets kurz beschrieben, aber das Hauptgewicht liegt eindeutig auf der Vielzahl von Mirakeln und Visionen, die von Erfahrungen im Jenseits berichten. Hier finden sich neben kurzen Texten, etwa aus Gregors ›Dialogi‹ oder den ›Vitaspatrum‹, auch längere Erzählungen (›St. Patricii Fegfeuer‹ umfaßt in K1 10 Bll.).

Aktualisiert wird dieser Teil mit zeitgenössischen Exempla. Im Zusammenhang mit der Frage, ob andere stellvertretend die Zeit im Fegfeuer abbüßen könnten, berichtet der Komburger von *ainem alten kartuser zů wůczpurg, der an ainer predig, do er den brüdern vnd andern ee halten prediget* (91^r), von einem ihm bekannten Ehebrecher erzählt habe, der trotz großer Reue und der Bitte an andere, diese Sünde für ihn zu büßen, 54 Jahre im Fegfeuer bleiben mußte. *Dise wort han ich gehórd von dem obgenanten kartuser vnd ich glaub genczlich . . .* (91^r). Im Bericht über das Fegfeuer des hl. Patricius in Irland beruft er sich erneut auf einen *kartuser zů wůrczpurg, der ist vor ain münch zů hailßprunnen* (Heilsbronn) *gewesen*, der dem Verfasser von einem sonderbaren Zisterzienser berichtete, welcher einmal Heilsbronn besuchte. Als die Mönche den merkwürdig wirkenden Gast über das Fegfeuer befragten, erschrak dieser sehr. Denn er hatte es gesehen und konnte *nun sin leptag nit mer fróulich werden* (104^r). Er wurde sogar mit Sondererlaubnis des Abts zum Einsiedler *vnd hat gar kurzlich gelept innerhalp xij jaren*. Kurz danach, als es um die Pilgerreisen nach Irland zum Fegfeuer und die vielen Menschen geht, die nicht mehr herauskommen, erzählt der Verfasser von einem anderen Kartäuser:

Dar vmb so hat der bapst zů vnsern cziten gebotten das man niemand mer dar in laussen sol,²⁰ er hab dann gar grosse ursach dar zů. Es ist kurzlich ain kartuser zů tückelhausen [Tückelhausen b. Würzburg] gewesen der bat das gemain capitel vnd den vatter von kartusia, sy solten im dar in erlauben . . . (104^v).

Dies wurde allerdings abgelehnt.

Wie im ersten Teil spürt man auch in Teil III ein starkes Engagement des Verfassers für die Verteidigung kirchlicher Lehre. Er betont öfters die *warhait* der Berichte und wehrt sich gegen Ketzer, die die kirchliche Position in bezug auf das Fegfeuer in Frage stellen. Die Berichte der ihm bekannten Kartäuser seien nicht zu bezweifeln.

²⁰ Es kann sich natürlich nicht um das von Papst Alexander VI. 1497 ausgesprochene Verbot handeln.

Der Schlußteil – der auch der kürzeste ist – wird eingeleitet von einem Traktat über den Antichrist, der offenbar Johannes Herolts *Sermo X* aus den ›Sermones de tempore‹ als Leitfaden verwendet. Jedenfalls legen dies der allgemeine Aufbau und verschiedene Quellenverweise – etwa Hildegard von Bingen (bei Herolt *propheta*) und Pseudo-Heimo von Halberstadt – nahe. Gegenüber seiner Quelle fügt der SWG-Verfasser dem bei Herolt nur knappen Hildegard-Zitat einige Sätze aus dem ›Scivias‹²¹ (wahrscheinlich über die weitverbreitete Kompilation Gebenos von Eberbach) hinzu. Die fünfzehn Zeichen des Jüngsten Gerichts folgen der Darstellung des Thomas von Aquin.²² Im Abschnitt über das Jüngste Gericht finden sich dann auch wieder einige Exempel und Berichte, z. B. aus Bedas ›Historia‹ (128^r) und den ›Vitaspatrum‹ (129^r), die dokumentieren sollen, wie alle – die Engel, die Heiligen und die Teufel – die Menschen beim Jüngsten Gericht anklagen. Mit einer Mahnung, daß der Mensch für alle seine Sünden vor dem Jüngsten Gericht zur Verantwortung gezogen wird, und einer Aufforderung, sich darauf vorzubereiten, schließt das Werk.

Das Gesamtkonzept des SWG-Verfassers wird im Schlußteil in Erinnerung gerufen: Christliche Heilsgeschichte bedeutet nicht nur Errettung der Frommen, sondern zugleich auch die Verdammung der Sünder und vor allem jener Verstockten, die den christlichen Glauben zwar kennen, aber entweder äußerlich (Teil I) oder innerlich (Teil II) nicht annehmen. Der SWG soll den Leser im Glauben festigen und seine Wachsamkeit gegenüber von der kirchlichen Lehre abweichenden Meinungen schärfen und sein Verhalten gegenüber den Verlockungen der irdischen Welt beeinflussen. Es ist wohl die geschickte Verbindung von erbaulicher Erzählung und katechetischer Lehre mit Abhandlungen und Exkursen zu aktuellen Fragen (s. die gesonderte Verbreitung von Teil I), die im wesentlichen die nicht unbeträchtliche Popularität des SWG ausmachte.

²¹ Adelgundis Führkötter, Angela Carlevanis (Hgg.), Hildegardis, Scivias III, Turnhout 1978 (CC Cont. Med. 43 A), S. 589, 504–590, 527.

²² Freundlicher Hinweis von Nigel F. Palmer, der mit Christoph Gerhardt den Textteil im Rahmen einer größeren Arbeit zu den fünfzehn Zeichen edieren will.