Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 47 (1953)

Artikel: Studien über Heinrich von St. Gallen und den "Extendit manum" - Passionstraktat

Autor: Ruh, Kurt

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-127924

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studien über Heinrich von St. Gallen und den «Extendit manum»-Passionstraktat

Von KURT RUH (Schiers)

(*Fortsetzung und Schluß*)

II. Quellenstudien zum « Extendit-manum » - Traktat

1. Die Quellen im allgemeinen

Die Grundquelle der Passionsbetrachtung des Meisters zu Prag ist selbstverständlich die *Heilige Schrift*. Als « historia passionis »[1] will der Traktat zunächst nichts anderes sein als eine Nacherzählung der heiligen Überlieferung. Der Verfasser verwendete dabei wohl eine lateinische Evangelienharmonie : seine Erzählung ist aus den Zeugnissen aller vier Evangelisten zusammengestellt, wobei jedoch der Bericht des Johannesevangeliums bevorzugt wird. Ferner fällt auf, daß gewisse und keineswegs unwesentliche evangelische Episoden und Züge fehlen oder nur andeutungsweise erwähnt, jedenfalls nicht exegetisch ausgewertet werden. Das gilt beispielsweise für Petri Verleugnung, die der Autor — so scheint es — höchst geflissentlich umgeht. Auf die Worte Christi : « Ihr werdet euch heute alle an mir ärgern », sagt Petrus nur lakonisch : « Ane ich » (33, 20 f.), worauf dieses Thema kurzerhand abgebrochen wird. In ähnlicher Weise schränkt dann der Verfasser die dreimalige Verleugnung des Apostels, von der doch alle Evangelisten in ausführlicher Weise berichten, auf das Sätzlein ein : « Do [im Hause Hannas'] loukente Petrus czweir des herren » (40, 8). Ebenso fehlen die Reue

[1] Über den Typus der « historia passionis » siehe VERF. in Basler Theol. Zs. VI (1950), S. 19 ff.

und der Selbstmord des Judas, die Episode vom guten und bösen Schächer (exegetisch doch in jeder Beziehung äußerst fruchtbar !) und viele kleinere evangelische Züge wie das abgehauene und geheilte Ohr des Malchus, das Händewaschen des Pilatus, das Kreuztragen Simons, das Verteilen der Kleider Christi und das Würfeln um seinen Rock. Die Druckausgaben haben dann versucht, solche Lücken auszufüllen. Wenigstens gilt dies vom Sorgschen Druck von 1482, den die Stiftsbibliothek St. Gallen besitzt (Ink. Nr. 1126).

Apokryphe Züge sind nicht besonders zahlreich. Ihre Herkunft konnte ich nicht immer ermitteln. Die Verdächtigung der Zauberei bei der Anklage Christi vor Caiphas (42, 3 f.) findet sich im « Evangelium Nicodemi », das sonst aber nicht benutzt wird. Vor allem sind die Figuren des A. T. mit apokryphen Zügen ausgestattet : Moses wird auf dem Berge von Gott gespeist (28, 28). Beim ersten Schlag Moses' an den Felsen strömt Blut heraus, worauf er zum Herrn spricht : « O herre, du sagist von wassir, nu gibt der stein blut. Wer mac blut trinken ? » Erst beim zweiten Schlag springt das ersehnte Wasser aus dem Stein (58, 23 ff.). Ur, der « Marie, der swester Moysi man »[1], wird von den Juden durch Verspeien getötet (57, 19 ff.). Der Prophet Jesaia wird während seines Martyriums von Gott mit Wasser getränkt (70, 1 ff. ; siehe Note z. St.). Alle diese Züge konnte ich in keiner andern Passionsauslegung wieder finden oder irgendwo sonst belegen, sodaß es unaufgeklärt bleiben muß, wo der Meister zu Prag diese z. T. höchst merkwürdigen Geschichten her hat. Es ließe sich immerhin denken, daß sie, wenigstens teilweise, bloße Interpretationen biblischer Stellen wären, die man zwar nicht dem Verfasser der Passion selber, aber irgendeiner mittelalterlichen Autorität zuzuschreiben hätte. Die Speisung des Moses könnte z. B. eine Deutung aus Exodus 34, 28 sein, wo es heißt, daß der Prophet auf dem Sinai vierzig Tage und Nächte kein Brot gegessen und kein Wasser getrunken hätte : ergo muß ihn Gott mit Himmelsbrot gespiesen haben. Auch das Blut aus dem Felsen braucht nicht unbedingt auf eine apokryph-jüdische Überlieferung zurückzugehen, sondern kann eine (uns freilich reichlich abstrus vorkommende) Deutung des zweimaligen Schlages Moses' (Num. 20, 11) sein, worauf der Traktat sogar anspielt : « Dorumme spricht der text : 'Moyses sluc czweir den stein' » (59, 9 f.). Aber das müssen bloße Mutmaßungen bleiben.

[1] Vgl. FLAVIUS JOSEPHUS, Antiquitates iudaicae III 2, 4.

Aus der *Legende* stammt folgender Zug : Der Kaiser Oktavian sah, « daz der iuncfrowen son was die ewige spise und der ewige tranc » (27, 20 ff.). Er bezieht sich auf eine von Jacobus de Voragine in der « Legenda aurea » erzählte Überlieferung [1].

Ungemein zahlreich sind die *Väterzitate*. Es galt ja als ganz besondere Tugend eines Auslegers, wenn er all seine Ausführungen aus den Schriften der heiligen Lehrer zu belegen imstande war. Mit welchem Stolz zählt nicht Otto von Passau zu Beginn seiner « Vierundzwanzig Alten » die 104 benutzten Meister auf ! Im Extendit manum-Traktat verrät sich nun die deutliche Tendenz, die größten, die berühmtesten und verehrtesten kirchlichen Lehrer und Heiligen zu Worte kommen zu lassen. Auch das ist ein allgemeiner Zug der spätmittelalterlichen Aszetik. Alles, was bedeutsam erschien, ward den großen Autoritäten zugeschrieben : Augustin, Anselmus, Bernhard, Bonaventura ; die Namen der wirklichen Verfasser versanken in Vergessenheit, und nur in wenigen Fällen hat moderne Forschung sie wieder zu Ehren gezogen. Beispielen werden wir sofort begegnen. — Von den über 100 Väterzitaten, die einen wesentlichen Teil der Substanz des Traktats ausmachen, scheinen in der Tat die allerwenigsten echt zu sein, d. h. sie entstammen, so weit sich dies feststellen ließ, fast lauter Pseudo-Schriften. Für die Bernhard-Zitate habe ich dies in den meisten Fällen belegen können. Es wird aber auch mit den Origenes-, Chrysostomus-, Ambrosius-, Augustin- und Gregorius-Zitaten, um die am häufigsten angeführten Väter zu nennen, nicht viel anders bestellt sein. So sucht man in den Evangelienkommentaren und Passionspredigten eines Origenes, Chrysostomus oder Augustin, die man zunächst als Quellen vermutet, vergebens nach Zitaten [2]. Namentlich scheinen die meisten Origenes-Zitate auf eine « Compassio Mariae » zurückzugehen, die in ihrem typisch mittelalterlichen Geschmacke unmöglich von Origenes sein kann, wie sich denn auch nichts dergleiches unter seinen Werken findet [3]. — Im

[1] De nativitate Domini ; vgl. ferner : Vita beatae Mariae rhythmica V. 1920 ff. ; WALTHER VON RHEINAU, Marienleben (Ausgabe Edit Perjus, Abö 1949) V. 3650 ff.

[2] Eine Ausnahme bildet das Chrysostomus-Zitat 23, 5 ff., die Origenes-Stelle 23, 11 f. und 28, 14-17 aus Augustins Confessionen ; um die Paraphrase einer echten Stelle handelt es sich im Bernhard-Zitat 1, 26 - 2, 6.

[3] Auf dieselbe Quelle geht wohl die gleichfalls Origenes zugeschriebene Homilie in Den Haag, Kgl. Bibl. 75 G 13, 205^{r}-212^{v} (v. J. 1443) zurück. Sie beginnt : « In dien tyden stont maria ten graue buyten weenende. Wy hebben marien ghehoort ten graue buyten staende » ... und entspricht stilistisch und thematisch unsern Zitaten durchaus. Ähnlich WOLFENBÜTTEL, Helmst. 1268, 69-^{r}96^{v} (BORCHLING, Ndd. Reiseberichte, Beihefte z. d. Nachrichten d. Göttinger

ganzen werden zwanzig Autoren zitiert, darunter weitaus am häufigsten Bernhard von Clairvaux (28 Zitate). Ihm folgen Augustin (16), Origenes (12), Ambrosius (8), Gregorius (7) und Chrysostomus (6). Von griechischen Autoritäten werden außer den beiden Genannten noch Dionysius Areopagita, Eusebius Caesariensis, Eusebius Emesenus und Johannes Damascenus genannt; zu den erwähnten großen Lateinern gesellt sich weiter Hieronymus. Aus dem frühen Mittelalter erscheint Isidor von Sevilla und Remigius von Auxerre; aus dem Hochmittelalter neben Bernhard: Petrus Damiani, Anselmus von Canterbury, Richard von St. Victor und Innocens III [1]. Wer unter « Josephus » gemeint ist, konnte ich nicht feststellen [2]. Unter « Alexander » (21, 30) ist wohl der Engländer Alexander Necam (1157-1217) zu verstehen, dem eine Auslegung des Hohenliedes zugeschrieben wird. Von den Hochscholastikern ist nur an einer Stelle Albertus Magnus genannt (25, 8). Wieviel scholastisches Gut der Traktat jedoch in Tat und Wahrheit enthält, habe ich an anderer Stelle nachgewiesen [3].

Dies sind die Gewährsmänner, die der Traktat selber bezeugt. Sie ergeben jedoch ein durchaus falsches Bild von dessen wahren Quellen. Denn man hat sich nun nicht vorzustellen, daß die Werke der zitierten Meister auf dem Arbeitstisch des Verfassers und Kompilators gestanden hätten. Die wirklich benutzten Quellen waren vielmehr sekundärer und tertiärer Natur. Es handelt sich in erster Linie um eine Reihe lateinischer Traktate aus dem 12. bis 14. Jahrhundert, welche für alle späteren Passionen — lateinische und volkssprachliche — gleichsam exemplarische Bedeutung erlangt haben. Sie knüpfen, was ihre Überlieferung betrifft, an hochverehrte Heilige an: Anselmus von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura. Jedoch dürfen die wenigsten dieser Darstellungen als wirklich authentische Werke der genannten

Ges. d. Wissensch. 1902, III 63) und Leiden, Lett. 313 (Catalog LIEFTINCK S. 133); siehe auch MELK, Cod. 586, 171rb-176rb (O. SIMON, Schwester Katrei, Diss. Halle 1906, S. 15). — Durch HANS HANSELS Aufsatz, Die Quelle der bayrischen Magdalenenklage, ZfdPh. 62 (1937), S. 363-388, wurde ich nachträglich auch auf den lateinischen Text verwiesen: Maria stabat ad monumentum ... in Origenis Opera III, f. 129-131, Parisiis 1512. Es ist die Predigt eines unbekannten Verfassers des 11. oder 12. Jahrhunderts (HANSEL S. 364).

[1] Im Text: « Innocenz IV. » (28, 17); doch liegt wohl eine Verwechslung vor. Innocenz III. schrieb « De sacro altaris mysterio », Migne P. L. 217, 773 ff., ein verbreitetes und berühmtes Buch (siehe ADOLPH FRANZ, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902, S. 453 ff.); das Zitat scheint sich allgemein auf lib. IV, c. 29 zu beziehen.

[2] Siehe Note zu Diss. 4, 11. [3] Basler Theol. Zs. a. a. O. S. 31 ff.

Lehrer angesehen werden; die gefeierten Namen, unter denen sie segelten, waren aber ohne Zweifel ein Grund ihrer beispiellosen Beliebtheit und autoritativen Geltung. Was hier über den evangelischen Bericht hinaus etwa über die Herkunft der 30 Silberlinge, über den Angstschweiß in Gethsemane, über die Art der Peinigungen, die Kreuzeserhebung und -abnahme, die Klagen und Schmerzen Marias usw. ausgesagt wurde, bekam fast die Gültigkeit apostolischer Zeugnisse.

Die erste Stelle unter diesen Schriften gebührt dem « *Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini* », auch « Interrogatio » oder « Planctus » genannt [1]. Hier erfahren wir u. a., wohl zum ersten Mal, die Geschichte der 30 Silberlinge (vgl. 17, 27 ff.) ; hier findet sich das Grundschema der Kreuzigungsszene vor : die vorgebohrten Löcher, das Auseinanderzerren des Leibes, das Aufreißen der Wunden beim Aufrichten des Galgens (63, 9 ff.) [2] ; hier sind die besonderen Erlebnisse der Jungfrau Maria während der Stunden der Passion festgehalten, die dann in der « Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris rhythmica » und den davon abhängigen deutschen Marienleben paraphrasiert worden sind [3]. — Der « Dialogus » hat dann auf ein Werk gewirkt, das seinerseits wieder zur autoritativen Quelle geworden ist : die « *Meditationes vitae Christi* » [4]. Auch sie benutzt der Meister zu Prag gelegentlich (65, 8 f. ; 52, 20-22 ; 54, 5-15 ; 60, 6 f.) ; wie hier eine bestimmte, äußerst

[1] Migne P. L. 159, 271-290.

[2] Man hat diese Darstellung immer wieder auf BONAVENTURA, d. h. die Pseudo-Bonaventurschen « Meditationes vitae Christi » zurückgeführt : W. CREIZENACH, Geschichte des neueren Dramas², Halle 1911, I 190 ; P. KEPPLER, Zur Passionspredigt des Mittelalters, Hist. Jahrb. d. Görresges. IV, S. 180. Tatsache ist, daß ausgerechnet die « Meditationes » eine andere Art der Kreuzigung beschreiben (Ed. Peltier, Paris 1868, XII 605/06), die mir sonst nirgends begegnet ist, die aber, nach der bildenden Kunst zu schließen, auch ihre Tradition gehabt haben muß : Christus wird mit Hilfe von Leitern an das bereits aufgerichtete Kreuz geschlagen. Daneben wird dann freilich auch die andere Kreuzigungsart erwähnt : « Sunt tamen quidam qui credunt, quod non hoc modo fuerit crucifixus, sed cruce extenta in terra, eum elavaverunt, et crucem fixerunt in terram » (c. 78).

[3] Das « Minnebüchlein » übernimmt zahlreiche Motive des « Dialogus » z. T. im Wortlaut, so jenes, wie Maria durch ein Fenster in das Haus Hannas' hineingeguckt habe und unterwegs von den Kriegsknechten geschlagen und geschmäht worden sei (BIHLMEYER S. 544). Aber auch das « Büchlein der ewigen Weisheit » steht stark unter dem Einfluß des « Dialogus ».

[4] BONAVENTURA, Op. omn., ed. Vatic. VI, 349-419 ; Peltier Paris XII, 509-630. Die Verfasserschaftsfrage hat P. COL. FISCHER in vorbildlicher Weise gelöst in Arch. Franc. hist. XXV (1932), 3-25, 175-209, 305-348, 449-483. — Daß die « Meditationes » den « Dialogus » benutzen, ist schon von E. ROY, Etudes sur le théâtre français du XIVe et du XVe siècle III, 93* beachtet worden. Am deutlichsten ist die Benutzung in den Kap. 77, 80-83.

fruchtbare Tradition anhebt, die Ausbildung einer Bethanienszene, wird im folgenden Abschnitt genauer zu zeigen sein. — Mit dem Namen des hl. Bonaventura wurde (wie die « Meditationes ») der « *Stimulus amoris* » [1] verbunden, ein dreiteiliger aszetischer Traktat, dessen erstes Buch eine Passionsbetrachtung enthält. Da blüht begeisterte und begeisternde Wunden- und Imitationsmystik (vgl. 74, 7-75, 21). Von der Beliebtheit des Traktats zeugt die reiche Überlieferung, darunter auch deutsche Übersetzungen [2]. — Bernhard zugeschrieben ist der « *Liber de passione Christi et doloribus et planctibus matris* » [3], zur Hauptsache eine « compassio Mariae » wie der « Dialogus », der auch in diesem Stück benutzt worden ist ; doch ist auch das umgekehrte Verhältnis möglich, da die Entstehungszeit beider Schriften nicht genauer zu fixieren ist. Als ein Werk Bernhards oder Bonaventuras galt die « *Vitis mystica seu Tractatus de passione Domini* » [4], wo die ganze Passion unter dem Bilde des Weinstockes (Joh. 15, 1 ff.) dargestellt wird. Hier herrscht die allegorische Auslegung vor. Sehr beliebt und verbreitet ist daraus das Bild von der Cithara geworden (vgl. 64, 4-6). Endlich steuerte der Pseudobedanische Traktat « *De meditatione passionis Christi per septem diei horas libellus* » [5] eine ganze Reihe grausamer Züge bei : die Peiniger Christi raufen dem Herrn Haupt- und Barthaar mitsamt den Schwarten aus und treten ihn mit Füßen (39, 22 ff.) ; sie binden ihn mit einer Kette um den Hals (43, 20 f.) ; das Purpurgewand ist Christus in die Wunden « gebacken » und verursacht ihm beim Ausziehen die unerträglichsten Schmerzen (58, 5 ff.) ; ganz nackt wird der Herr ans Kreuz geschlagen, doch eilt Maria herbei und deckt ihn mit ihrem Schleier [6].

[1] Ed. Vatic. VII, 205-250 ; Peltier XII, 631-703. Die ursprüngliche, kürzere Form (« Stimulus minor ») des JAKOBUS VON MAILAND in Bibl. Franc. Ascet. Med. Aevi, t. IV, Quaracchi, 2. ed. 1949.

[2] Die bekannteste ist diejenige des JOHANN VON NEUMARKT, hrg. von JOS. KLAPPER, Vom Mittelalter zur Reformation VI 3, Berlin 1939. Über weitere werde ich an anderer Stelle berichten. Auch von den übrigen in diesem Zusammenhang erwähnten Schriften liegen deutsche Übersetzungen vor.

[3] Migne P. L. 182, 1133-1142. Ausgiebig schöpft wiederum das « Minnebüchlein », das sich immer eindeutiger als Mosaiktraktat zu erkennen gibt, aus dieser Quelle, aber auch das « Büchlein der ewigen Weisheit », bes. im 19. Kap., und wörtlich BIHLMEYER S. 270, 20 ff.

[4] Migne P. L. 184, 635-740. Die Bonaventura-Herausgeber von Quaracchi betrachten es in der ursprünglichen, kürzeren Form als ein genuines Werk Bonaventuras : Ed. Quaracchi VIII, 159-189.

[5] Migne P. L. 94, 561-568 ; auch Bernhard zugeschrieben, in diesem Falle « Contemplationes » genannt.

[6] Col. 566. Die beiden letzterwähnten Züge, wie ich nachträglich feststelle,

Allen diesen Werken — ich wiederhole es — kommt in der Passionsliteratur überragende Bedeutung zu. Es sind die Grundquellen, die alle späteren Darstellungen genährt haben, so auch den Extendit manum-Traktat. Außer ihnen finden wir in ihm noch benutzt: die Pseudobernhardischen Schriften « Lamentatio Beati Bernhardi super passione Domini »[1] (53, 6-8; 54, 5-15), « Meditatio in passionem et resurrectionem Domini »[2] (75, 21-76, 7), « Sermo de vita et passione Domini »[3] (35, 13-19; 53, 8-11; 54, 5-15), « Meditationes de cognitione humanae conditionis »[4] (1, 26-2, 6), « Instructio sacerdotis »[5] (50, 20 f.), endlich das « Liber meditationum et orationum » des Anselmus von Canterbury[6] (23, 24-26; 35, 13-19; 53, 8-11; 54, 5-15).

Nun scheinen aber nicht einmal diese Werke von unserm Kompilator direkt benutzt worden zu sein. Auch sie sind wieder zu neuen lateinischen Passionen kombiniert, ausgezogen und erweitert worden. Erst auf solchen Quellen wird die deutsche Passion Heinrichs von St. Gallen unmittelbar beruhen. Eine davon, die dem ersten Hauptteil des Traktats zugrunde liegt, erkennen wir in der lateinischen Passion, die *Jakobus von Vitry* (1160/70-1240) zugeschrieben wird. An diesem Punkte können wir nun das Quellenproblem etwas tiefer anpacken und die Genesis einer bestimmten Überlieferung in ihren hauptsächlichsten Phasen deutlich machen. Inhaltlich handelt es sich um die Vorgänge vom Mittwoch der Karwoche; da sie sich in Bethanien abspielen, nennen wir sie kurz die Bethanienszene.

2. Die Bethanienszene

Das Johannesevangelium bezeugt, daß Christus sechs Tage vor Ostern nach Bethanien gekommen ist (12, 1); von einem solchen Aufenthalte Christi in den letzten Tagen vor der Passion wissen auch

auch in den « Meditationes », cap. 78; der letztere wiederum vom « Minnebüchlein » übernommen (BIHLMEYER S. 545).

[1] Migne P. L. 184, 769-772. Eine sehr wertvolle Hs. davon (aus dem 13. Jh.) besitzt die Berner Stadtbibl. in Cod. 63, 16^{v} ff., wo z. T. bessere Lesarten überliefert sind, als Migne sie hat. — Das Stück ist eng verwandt, z. T. identisch mit dem « Liber de passione Christi ».

[2] Migne P. L. 184, 741-768.

[3] ebd. 953 ff.

[4] ebd. 485-508.

[5] ebd. 771-792.

[6] Migne P. L. 158, 709-820; gilt als authentisches Werk. Der oben erwähnte « Sermo » hat viele identische Stellen mit dem « Liber meditationum »: « Intuere humilitatis ... » 184, 957 = 158, 752; « dominator Domine Jesu ... » 184, 958 = 158, 753; « Ego, Domine, uvam ... » 184, 959 = 158, 754; « Attende, anima mea ... » 184, 960 = 158, 755.

Matthäus (21, 17) und Markus (11, 11). Dort, in Bethanien, geschah es während des Nachtmahls, das man dem Herrn bereitete, daß Maria, die Schwester Marthas — welche man seit Leos des Großen Zeiten im Abendlande mit Maria Magdalena gleichsetzte —, mit einem Pfund köstlicher Salbe die Füße des Meisters zu salben sich anschickte. Das ärgerte Judas, den Verräter, denn « er war ein Dieb und hatte den Beutel » (Joh. 12, 3-6). — Soviel weiß die Schrift von einem Aufenthalt Christi in Bethanien. Es ist ein Punkt, woran fromme Phantasie leicht anknüpfen konnte. Wer das Leiden des Herrn in all seinen Stationen betrachtete — und solche Betrachtung hatte ihr Verdienst —, den mußte es auch lebhaft interessieren, was Christus unmittelbar vor seinem Tode nicht nur öffentlich gelehrt (davon berichten die Evangelisten zur Genüge), sondern auch im engsten Kreise seiner Jünger und Freunde getan und geredet hatte. Gewiß, so dachte man, hat ihnen der Heiland ganz besondere Offenbarungen über seinen bevorstehenden Tod gemacht, und wie schmerzlich mußte es für seine Lieben sein, davon zu hören! Wenn man sich dann noch Maria, Christi Mutter, dabei dachte — und das ergab sich ohne weiteres, da sie ja auch später zusammen mit Magdalena und den andern Frauen unter dem Kreuze gestanden hat (Joh. 19, 25) —, so gewannen all diese frommen Vorstellungen noch bestimmtere Gestalt und lebendigere Farben. So hat sich allmählich eine legendenhaft anmutende Geschichte ausgebildet, von deren Lebenskraft über die Jahrhunderte hinweg noch heute das Oberammergauer Spiel und andere volkstümliche Passionen zeugen [1].

Der Ursprung solcher Vorstellungen läßt sich quellenmäßig nicht eindeutig erfassen. Es mag sein, daß gewisse Ansatzpunkte schon in der christlichen Antike oder im frühen Mittelalter vorhanden waren. Die bestimmtere Ausgestaltung der Szene kann jedoch kaum vor dem 13. Jahrhundert erfolgt sein. Denn ihre Voraussetzung ist unzweifelhaft der leidenschaftlich menschliche Anteil des Gläubigen am Leiden des Herrn, das fast lyrische Ergriffensein im Anblick seines Sterbens, die Glut hinreißenden Mitempfindens mit der Gottesmutter: kurzum der Geist, wie er erst durch Bernhard von Clairvaux und dann durch die Bettelorden über die abendländische Christenheit gekommen ist. Da brach man gleichsam vom Tempel zu Jerusalem, wo Christus als strenger Lehrer kündete und richtete, auf, um den Herrn in der Stille

[1] Oberammergauerspiel vom Jahre 1930, S. 30 ff.; ferner « Leiden Christi » aus dem Bayrischen Walde (Volksschauspiele, hrg. von Aug. Hartmann, Leipzig 1880) S. 531; Neumarkter Passion, ebd. S. 466.

und Intimität von Bethanien wiederzufinden, wo er sich « dulciter colloquendo », wie es immer wieder heißt, mit seiner Mutter und seinen Freunden unterhielt. Da konnte man sich vertraulich mit den Frauen zu seinen Füßen setzen und an seinem Munde hangen, da hatte man teil an seinem Schmerz und konnte ungestört mit ihm weinen. Diese Stimmung frommer, empfindsamer Devotion muß das Stimulans zur Bildung der Bethanienszene gewesen sein.

Dazu tritt als zweites ein scholastisches Element. Die Szene beginnt sich zu einem Gespräch zwischen Christus und Maria zuzuspitzen. Wovon sollten sie aber anders reden als von dem nahen Tode des Gottessohnes ? Und wie konnte es anders sein, als daß die zärtliche Mutter ihren Sohn vom Marterwege abzuhalten versuchte ? So sieht sich Christus veranlaßt, ihr die Notwendigkeit seines Todes darzulegen — und die Szene wird zu einer theologischen Unterweisung über die Begründung des Leidens und Sterbens Christi, nach dialektischer Methode vorgetragen. — Dergestalt wirken in dieser Szene ein *kontemplativ-erbauliches* und ein *scholastisch-lehrhaftes* Element zusammen. In den verschiedenen Einzeldarstellungen überwiegt bald der eine, bald der andere Grundton, im Anfang der kontemplativ-erbauliche, später der scholastische.

Beim Einbruch dogmatischer Fragestellungen in das Gefüge einer schlichten Legende spielte sicher das « Soliloquium quod habuit Jesus cum Maria matre sua » der weitverbreiteten « Vita beatae virginis Mariae et Salvatoris rhythmica »[1] eine bedeutsame vermittelnde Rolle. Es wird in diesem Zwiegespräch (V. 3450 ff.), das vor der Taufe im Jordan zu denken ist, der Versuch gemacht, im Rahmen eines Marienlebens die dogmatischen Grundfragen des Christentums in anschaulicher Weise, gesprächsweise, zu erläutern : Trinität, Menschwerdung und Genugtuung. Die hier aufgeworfenen Fragen und deren Antworten erscheinen immer wieder auch im Rahmen der Bethanienszene.

Eine der frühesten Darstellungen unserer « Legende » finden wir in den aus der italienischen Franziskanerschule hervorgegangenen « *Meditationes vitae Christi* » (nach 1300)[2]. Dort wird erzählt, daß das Haus des Lazarus und seiner Schwestern Christi und der Jünger Zufluchtsstätte — « refugium generale » — gewesen, daß der Herr und die

[1] Hrg. von AD. VÖGTLIN (Bibl. d. Lit. Ver. Stuttg. Bd. 180), Tübingen 1888. — Nach diesem Kapitel eine freie deutsche Bearbeitung von Andreas Kurzmann, hrg. von A. E. SCHÖNBACH, Über die Marienklagen (Festschrift der k. k. Univ. Graz), Graz 1874, Anhang 71-83.

[2] Siehe oben S. 245, Anm. 4.

Apostel dort des Tags gegessen und des Nachts geschlafen hätten, daß auch Maria die Mutter zugegen gewesen sei (cap. 70). Schon vor Christi Einzug in Jerusalem am Palmsonntag hätten die Frauen und die Jünger, von Furcht getrieben, versucht, den Meister in Bethanien zurückzuhalten (cap. 71). Dies ist jedoch nur ein Vorspiel zur Szene, die sich am Mittwoch vor Ostern abspielt. Maria, die Mutter, und Maria Magdalena bitten den Herrn, am morgigen Tage nicht nach Jerusalem zu gehen, sondern mit ihnen das Passahlamm zu essen, worauf sich Christus gezwungen sieht, mit der entschiedenen Verweigerung der Bitte die Notwendigkeit seines Ganges nach Jerusalem zu begründen (cap. 72). Daß wir es in dieser Szene mit einer der frühesten Ausgestaltungen des Motivs zu tun haben, ergibt sich vor allem aus der Art und Weise, wie der Verfasser seine Meditation einführt. Man spürt, er kann noch auf keiner bestimmten Tradition fußen. So sagt er : « Hic potest interponi meditatio valde pulchra », was nicht anders heißen soll als : man kann sich das so ausdenken, und es ist schön und erbaulich, dies zu tun, aber es braucht in Wirklichkeit nicht so gewesen sein. Daher fügt er auch ausdrücklich hinzu, daß davon die Heilige Schrift nichts zu berichten weiß. Der Verfasser äußert sich übrigens schon im Prolog seines Werkleins in diesem Sinne [1]. Dort wird auch in schöner Weise die Grundhaltung deutlich, wie ich sie als Voraussetzung einer solchen Darstellung bezeichnet habe : das gemütvolle, innige Miterleben des Gläubigen, der seinen Herrn dort aufsucht, wo er am menschlichsten erscheint. Dieser Zug ist denn auch in der Bethanienmeditation der bestimmende. Dogmatische Fragestellungen belasten die Idylle noch nicht mit gedanklicher Fracht. Zwar formuliert Maria schon hier jene Bitte, die in späteren Darstellungen ins Zentrum rücken wird : « Ipse vero, si sibi placebit, poterit de alio modo redemptionis sine morte tua providere, quia omnia possibilia sunt. » Doch nimmt sie Christus nicht zum Anlaß, seinen Kreuzestod zu begründen, sondern er begnügt sich mit dem Hinweis auf den Gehorsam, den er dem Vater schulde. So bricht die Darstellung nirgends aus dem Menschlich-Intimen ins Dogmatisch-Lehrhafte aus.

Sehr früh hat sich in Italien, wo die « Meditationes » entstanden sind, das geistliche Spiel dieser Szene bemächtigt : in der « *Devozione*

[1] « Non autem credas, quod omnia quae ipsum dixisse, vel fecisse constat, meditari possimus, vel quod omnia scripta sint : ego vere ad majorem impressionem, ea sic, ac si ita fuissent, narrabo ».

dello zobiadì sancto »[1]. Sie gehört nach Form und Überlieferung eng zu einer Devotion vom Karfreitag und stellt mit dieser eine Zwischenstufe zwischen der dramatischen Lauda und der « rappresentazione sacra » dar. Sie muß daher aus stilistischen Gründen entschieden früher angesetzt werden als ihre uns erhaltene Niederschrift vom Jahre 1375[2]. Auf jeden Fall geht sie den entsprechenden deutschen dramatischen Darstellungen um mehr als 150 Jahre voraus. D'ANCONA scheint anzunehmen, daß es die « Meditationes » gewesen seien, die diese erste Dramatisierung des Themas veranlaßt hätten[3]. Dies ist äußerst fragwürdig. Die Devotion vom Heiligen Donnerstag geht nämlich unverkennbar auf eine entwickeltere Stufe zurück, als sie die « Meditationes » darstellen, und daß diese Weiterentwicklung nicht auf Kosten des Dichters geht, ergibt sich aus genauen Übereinstimmungen mit ausgebildeteren Typen. Das Gespräch Christi mit der Mutter und Maria Magdalena, das in den « Meditationes » äußerst knapp gefaßt ist, hat hier die Substanz einer dramatischen Szene von immerhin 41 zumeist achtzeiligen Stanzen auszumachen. Und hier tauchen denn auch schon mit aller Deutlichkeit jene dogmatischen Fragestellungen auf, die die späteren Fassungen kennzeichnen. Doch sind sie gleichsam eingebettet in einen Strom herzlichster Empfindung. Maria bittet ihren Sohn zunächst (in Übereinstimmung mit den « Meditationes »), daß er « per altra via salvi lo mondo » (13), worauf ihr Christus antwortet, daß die Sünde Adams seinen Tod nötig mache. Die zweite Bitte der Gottesmutter, « che non sia la morte con grande dolore », da gewiß auch ein schmerzloser Tod zur Erlösung der Welt genüge (15), wird mit der Begründung zurückgewiesen, daß der großen Sünde Adams nur ein äußerst schmählicher Tod (« la morte con gran desprezo ») entsprechen könne (16). Auch die weitere Bitte der Maria, der Sohn möge sie zuerst sterben lassen oder ihr doch den Tod inmitten seiner Qualen schicken, kann Christus nicht gewähren, da ihm der Tod in großer Einsamkeit und Verlassenheit bestimmt sei (17-20). In dieser Devotion erfahren wir auch zum erstenmal — was nicht heißen soll, daß dieser Zug vom

[1] Hrg. von A. D'ANCONA in Rivista di filologia romanza II, 14 ff.; siehe ferner: FRANC. PALERMO, I manoscritti Palatini di Firenze (Firenze 1860) II, 272-296; D'ANCONA, Origini del teatro italiano (Torino 1881) I, 131 ff.; 184 ff.; L. TONELLI, Il teatro italiano (Milano, 2. ed. 1924) 22 f.; EBERT, Jahrbuch f. rom. u. engl. Lit. V, 56-72; FRANC. DE SANCTIS, Storia della letteratura italiana (Ed. A. Barion 1936) I, 79 f.

[2] Siehe PALERMO a. a. O. S. 289; D'ANCONA, Origini I, S. 184.

[3] Origini I, S. 131.

Dichter des Spiels erfunden worden sei —, daß Maria ihren Sohn dem Verräter Judas, der eben von den Hohenpriestern kommt, in ganz besonderer Weise empfiehlt (26/27): eine beinah tragisch-ironische Situation im modernen Sinne. Von all diesen Motiven wissen nun die « Meditationes » noch gar nichts, wohl aber die unten zu besprechende lateinische Passion des Jakobus von Vitry, die Quelle unseres Prager Meisters, und mehrere deutsche Passionsspiele [1]. Ebenso tritt hier in Übereinstimmung mit vielen andern Fassungen der Engel Gabriel auf, jedoch erst in der Funktion als Tröster und Begleiter Marias, noch nicht als Verkünder des göttlichen Willens wie im Extendit manum-Traktat und seiner Vorlage. Auch die Schlußszene vor dem Tor Jerusalems (32 ff.) hat dort ihre Entsprechung.

Die « Meditationes vitae Christi » können also die unmittelbare — oder jedenfalls einzige — Quelle dieser schönen Devotion nicht sein. Sie setzt vielmehr bereits erweiterte Fassungen des Themas voraus. Solche muß es bald mehrere gegeben haben, denn spätere — lateinische sowohl als deutsche — Traktate berufen sich auf verschiedene Autoritäten. In der Passion des Meisters zu Prag heißt es (4, 11 f.): « *Josephus* ... und ander lerer » oder häufiger (in andern Handschriften): « *Jakobus* ». Diese zwei Namen sind es denn auch, die in diesem Zusammenhang immer wieder auftauchen, oft unmittelbar nebeneinander wie in der Überlieferung des Meisters zu Prag. Wer unter « Josephus » gemeint ist oder gemeint sein könnte, vermochte ich nicht festzustellen (siehe Note zu 4, 11 f.). Hingegen gelang es, mit Hilfe einer allerdings falsch orientierenden Bemerkung Schmidts [2], dem « Jakobus » auf die Spur zu kommen. Es handelt sich um *Jakobus von Vitry*, von dem ein lateinischer Passionstraktat überliefert wird, dessen Hauptteil eben diese Bethanienszene ausmacht. Ich habe die entscheidenden Partien daraus nach Cod. Elbing Q 75 und Cod. Fribourg L 16 im Anhang zu der Ausgabe des deutschen Traktats abgedruckt. Ob diese Darstellung wirklich auf Jakob von Vitry [3] zurückgeht, ist eine Frage für sich. Ich glaube, man muß sie eher verneinen, und zwar aus zeitlichen Gründen: es fällt schwer, sich diese Szene schon im frühen 13. Jahr-

[1] Egerer Fronleichnamspiel, Prager Marienklage, Augsburger Passionsspiel, Haller Passion, Brixener Passion.

[2] « Eine lateinische Passio des Jacobus de Vitriaco, die ebenfalls beginnt: Extendit manum ..., gehört jedenfalls *nicht* hierher » (S. 241.)

[3] Über ihn: PHIL. FUNK, J. v. V., Leben und Werk, Leipzig/Berlin 1909. Eine Passio Christi wird nicht erwähnt.

hundert vorzustellen — Jakob lebte 1170-1240 —, fast ein Jahrhundert vor den « Meditationes », die nun, was diese Szene betrifft, in der Tat den Eindruck einer originalen Konzeption erwecken. Doch kann man in solchen Erwägungen nicht vorsichtig genug sein. Es läßt sich immerhin denken, daß, wie in vielen derartigen Fällen, irgendein Ansatzpunkt auf diesen Theologen zurückgeht.

Wichtiger als die Verfasserschaftsfrage ist indes für uns der Umstand, daß diese Passion eine Hauptquelle für spätere Darstellungen der Bethanienszene geworden ist. Sie liegt auch der deutschen Passion des Meisters zu Prag zugrunde, wenn auch kaum als einzige Quelle. Größere Stücke, wie z. B. das Gespräch mit dem Engel Gabriel, sind wörtlich übersetzt. Dann wieder, so im Hauptdiskurs der Maria mit Christus, treten nur die gleichen oder ähnliche Gedankengänge und Wendungen auf. Für diese Partien dürfte noch eine andere Darstellung vorgelegen haben. Es scheint auch nicht, daß der Autor diese lateinische Passion in der Gestalt benutzt hat, wie sie Cod. Elbing überliefert, d. h. als ein Werk, das als ganzes Jakobus von Vitry zugeschrieben ist. Vielmehr hatte er ein Exemplar vor sich, das sich sekundär auf diesen Jakobus beruft, ihn dann aber freilich wortgetreu benutzt. Dies ist in Cod. L 16 der Fribourger Universitätsbibl. der Fall, wo es einleitend heißt : « Narrat Josephus — hier liegt wieder die Konfusion mit jenem andern Namen vor — in libro de vita Christi, quod die mercurii ante passionem Christi » ... Die deutsche Passion folgt diesem Text genau und ebenso in einer spätern einleitenden Wendung : « Et propter hoc considerare debemus, quod » ... Beide Stellen fehlen naturgemäß dem Elbinger Text. Es steht damit fest, daß der Verfasser des deutschen Extendit manum-Traktats ein lateinisches Exemplar benutzt hat, das dem Fribourger Text näher steht als dem Elbinger.

Über die Darstellung der Bethanienszene in der Passion des Meisters zu Prag, in Sonderheit über deren dogmatischen Gehalt, habe ich an anderm Ort gehandelt [1]. In diesem Zusammenhang sei nur hervorgehoben : Hier vereinigt sich in besonders geschickter Weise das franziskanische Element, dem die Szene ihren Ursprung verdankt, mit scholastischer Doktrin, das Anschaulich-Erzählerische mit dem Lehrhaften, die Kontemplation mit dem Dogma : ein für das spätere Mittelalter höchst bedeutsames Zusammentreffen zweier Traditionsströme.

[1] Basler Theol. Zs. a. a. O. S. 31 ff.

Eine kürzere deutschsprachige Darstellung der Szene kenne ich aus einem bereits erwähnten [1] *Marienleben*. Auch hier beruft sich der Erzähler auf « Maister Jacobus » (157^{v} im Sang. 1860) ; die Übereinstimmungen mit dem Extendit manum-Traktat sind jedoch nur inhaltlicher, nicht formaler Natur. Die entscheidende Satisfaktionsfrage wird nicht gestellt, wie sich überhaupt hier alles nur um die Frage dreht, ob Christus sich bewegen lasse, am Donnerstag nicht nach Jerusalem zu gehen.

Noch kürzer ist eine Fassung in C 10 f der Zürcher Zentralbibliothek (Bl. 35^{r} ff.) [2]. Aus « Jakobus » ist hier — wie auch anderswo [3] — « sant Jacob der zwölfbotte » geworden (35^{r}), der « ein sundrig bůch gemacht hat von dem leben cristi » (38^{r}). Darf man hier an das apokryphe Protevangelium des Jakobus denken, das die klassische Marienlegende begründet hat [4] ? Daß die augenscheinlich neu gebildete Legende von Christi Abschied in Bethanien in diesen Zusammenhang gebracht wurde, ist an und für sich verständlich [5]. Der Verfasser unterläßt es übrigens nicht, darauf hinzuweisen, daß diese Geschichte weder von den Evangelien noch den « bewerten » Schriften beglaubigt ist (35^{v}), wie ihm überhaupt an Rechtgläubigkeit viel gelegen ist (vgl. 3^{v}). Die Darstellung selber dreht sich vor allem um die schon in der italienischen Devotion behandelten Bitte der Gottesmutter, sie möge vor Christus sterben, damit sie sein Leiden und seinen Tod nicht anzuschauen gezwungen sei.

Auch *Otto von Passau* gedenkt in seinen « *Vierundzwanzig Alten* », im Rahmen des Marienlebens des 12. Buches, kurz des Abschiedes Jesu von seiner Mutter (cap. 7) [6], die ihren Sohn « mit großem ernst, mit allen ihres hertzens begirden, mit betrůbtem gemůt, mit haißen zehern, mit stetem wainen vnd mit allem fleiß » gebeten habe, « daß er sich des leidens erließe, so wolt sie gern fúr jn sterben vnd leib vnd sel fúr jn geben biß in den Tod » (83^{v}). Der Basler Lesemeister beruft sich zur Abwechslung wieder einmal auf « Josephus », den er mit Flavius Josephus (« in dem Bůch der Antiquitet ») gleichsetzt (!).

[1] Siehe Studie I, S. 228.

[2] Diese Passion vom Jahre 1436, die im Incipit auf die Glossierung der « hohen meister in der schůle ze Wyen » zurückgeführt wird (1^{r}), benutzt als Hauptquelle die bekannte « Vita Christi » des Ludolf von Sachsen.

[3] Cod. Engelberg 168, 236^{v} (lat. Fassung, als ganzes Heinrich von Hessen zugeschrieben) ; Cod. Fribourg L 16, 50^{v} (lat.) ; Karlsruhe, Georgen 68, 11^{v} (« Sant Jacob der merer ») ; Sarnen, Cod. 124, 23^{r} (« Jacobus der minder »), Gent, Cod. 220, 51^{a} (« Jacop die apostel »).

[4] Siehe EDGAR HENNECKE, Neutestamentl. Apokryphen, 2. Aufl. Tübingen 1924, S. 84 ff.

[5] Merkwürdig bleibt nur das *Wissen* um den Apostel Jakobus als angeblichen Schöpfer der Marienlegende : hatte doch die römische Kirche das Protevangelium des Jakobus verworfen (HENNECKE S. 85) und die « Vita Mariae » mit anderen Autoritäten (Hieronymus, Augustin) beglaubigt. So weit ich sehe, taucht auch nie im Zusammenhang der Kindheitsgeschichte Mariä und Christi der Name des Jakobus auf.

[6] « Von dem Mitleyden vnser lieben Frawen, welches sie het mit irem sun », Ausgabe Dillingen 1568, 83^{r} ff.

Das « *Leiden Christi* » in *Sarnen, Cod.* 124, 24r-141v, erzählt uns in ausführlicher Weise von den Abschiedsgesprächen Christi in Bethanien (48v-62r). Es benutzt dabei dieselbe Quelle wie der Extendit manum-Traktat, steht also diesem besonders nahe.

Der Autor der Passionshistorie in *Karlsruhe, Georgen* 68, betitelt « die ler vnd exempel aller exemplar », konzentriert sich auf drei Bitten der Gottesmutter : Erlöse die Menschen durch göttlichen Machtspruch, stirb einen andern Tod, laß mich mit dir sterben (11v ff.) !

Besonders beliebt war unsere Abschiedsszene in den Niederlanden. Durch Innigkeit zeichnet sich die Darstellung in « *Dat lyden ende die passie ons herren Jhesu Christi* » [1] aus ; sie scheint, wenn nicht im Wortlaut, so doch dem Tone nach den « Meditationes » verpflichtet. Interessant ist eine Sondervariante der Judasepisode : Wie der Verräter nach der Mahlzeit erscheint, veranlaßt Christus, ihm das zurückgestellte Essen aufzutragen ; « ende die moeder ons heren die stont op ende diende hem selue ; ende si brochte hem spise ende dranc » (S. 15).

Das sog. « *Bonaventura-Ludolphiaanse Leven van Jezus* » (u. a. Den Haag, Kgl. Bibl., 133 D 32) folgt im 23. Kapitel (« Sich hier aen onsen heer » usw. 94v) der 70. Meditatio, bringt aber nach diesem Vorspiel zu unserer Überraschung nicht auch die 72. Meditation (Quomodo Dominus Jesus mortem suam praedixit matri) [2]. Auch im Zusammenhang geistlicher Meditationsübungen wird an die Abschiedsszene in Bethanien erinnert, so in der Donnerstagbetrachtung der ndld. Schrift « *Indica mihi* » (S. 30 f.) [3] ; sie ist — wie die « Meditationes vitae Christi » — ganz auf inniges Miterleben der betrachtenden Seele abgestimmt.

Den Extendit manum-Traktat als Quelle benutzt die « Passie ons lief heren ihesu cristi in duutscher talen » in *Gent, Cod.* 220, S. 18b-251a. 5, 11-22, 12 (= 51a-65b) ist fast unverändert übernommen [4]. Dasselbe gilt für *Brüssel, Cod.* 19550 (Nr. 2406), wo die Bethanienszene (mit verschiedenen Erweiterungen) ab 17, 11 ff. in eine Bearbeitung der Ludolfschen Vita Christi eingefügt wird (in cap. 149 und 150, 173va-174v, 178va-179rb). — In diesen Zusammenhang gehören auch die oben als Nr. 79 und 98 aufgeführten Amsterdamer und Leidener Hss. : sie überliefern nur die Bethanienszene.

Man könnte die Aufzählung weiterführen. Doch genügen die erwähnten Fassungen, um uns zu überzeugen, daß wir es mit einem verbreiteten und vielschichtigen Traditionsgefüge zu tun haben.

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts drang schließlich die Bethanienszene auch in das *geistliche Spiel* des deutschen Sprachbereiches ein.

[1] Hrg. von ALFRED HOLDER, Bibl. van Middelnederlendsche letterkunde, Groningen 1877.

[2] Hinweise und Textabschriften verdanke ich Dr. C. C. DE BRUIN in Barendrecht, der eine Ausgabe vorbereitet.

[3] Hrg. von P. FR. STEPHANUS SCHOUTENS, Hoochstraten 1906.

[4] Auch in den spätern Teilen der « Passie » wird der Extendit manum-Traktat benutzt.

Auch hier läßt sich die Darstellung des Meisters zu Prag als unmittelbare Quelle nachweisen :

Wir kennen fünf deutsche Passionsspiele, die diese Szene überliefern : 1. das *Egerer Spiel* (gewöhnlich « Fronleichnamspiel » genannt), 2. die *Prager Marienklage*, die gänzlich auf dem Spiel von Eger beruht, wie schon Milchsack nachgewiesen hat [1], 3. das *Augsburger Passionsspiel* aus St. Ulrich und Afra [2], 4. die *Haller Passion*, 5. *die Brixener Passion* [3]. Es sind dies alles jüngere Spiele aus dem Ende des 15. und dem Anfang des 16. Jahrhunderts.

Die Quellen der zur Behandlung stehenden Szene sind bis jetzt noch in keiner Weise erkannt worden. A. E. SCHÖNBACH, der Herausgeber der Prager Marienklage, hat sie als « unzweifelhaftes Eigentum der Dichterin » (die Hs. ist von einer Nonne geschrieben) hingestellt, über deren « geringe poetische Begabung », « beschränkten Verstand » und infolgedessen « elenden Verse » er sich in etwas unangebrachter Weise lustig macht (S. 43). J. E. WACKERNELL hat die Szene ausführlich besprochen und versucht, das Verhältnis der verschiedenen Fassungen zu bestimmen (S. CCVI ff.). Seine Darlegungen machen deutlich, auf was für falsche Fährten die Erwägung innerer Gründe im Bereiche der mittelalterlichen geistlichen Literatur führen kann. Denn solche stehen bei Wackernells Argumentationen durchaus im Vordergrund. So wird die Priorität des Spiels von Hall vor dem Egerer durch wohlüberlegtere und dramatisch wirksamere Darstellung gegenüber einem kompilatorischen, verwässernden und oft unkonsequenten Verfahren « bewiesen » und Eger von Hall abhängig gemacht. Dies hat sich nun nebst vielem andern als Irrtum herausgestellt, indem Eger überhaupt nichts mit Hall zu tun hat, sondern (wenigstens in der betreffenden Szene) unmittelbar auf dem Extendit manum-Traktat beruht. Das Haller Spiel aber scheint über eine besondere, mutmaßlich ebenfalls prosaische Quelle verfügt zu haben. Doch wir müssen diese Verhältnisse der Reihe nach vortragen.

[1] In der Ausgabe der Egerer Passion, L. V. St. 156, Tübingen 1881, S. 354 ff. — Prager Marienklage, hrg. von A. E. SCHÖNBACH, Über die Marienklagen, a. a. O. S. 63-70.

[2] Hrg. von AUG. HARTMANN, Das Oberammergauerspiel in seiner ursprünglichen Gestalt, Leipzig 1880, S. 1-100.

[3] Beide hrg. von J. E. WACKERNELL, Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol, Graz 1897. — Siehe auch « Ein Recht, daß Christus stirbt », ein Tiroler Spiel, worüber AD. PICHLER, Über das Drama des Mittelalters in Tirol, Innsbruck 1850, S. 66-70 kurz referiert. Das Thema vom Abschied Christi ist hier mit dem Motiv des Rechtsprozesses verbunden.

Das Resultat WACKERNELLS läßt sich auf folgende Weise kurz zusammenfassen : 1. Dem Haller Passionsspiel kommt das Verdienst zu, « diese Szene in die dramatische Literatur der Deutschen eingeführt zu haben ». 2. Von ihr ist abhängig : *a*) das Egerer Spiel und mit ihm natürlich die Prager Marienklage, *b*) das Augsburger Spiel, das aber auch noch die Bearbeitung von Eger benutzt. 3. Diese ist die Vorlage des Brixener Spiels, doch hat dessen Verfasser die Szene noch mit « eigenen Gedanken » erweitert, so mit Motiven aus dem Gespräch Marias mit dem Erzengel Gabriel.

Ein Vergleich dieser Spiele mit den entsprechenden Partien der deutschen Passion « Extendit manum » zeitigt nun folgende Ergebnisse :

1. Das *Egerer Spiel* beruht nicht auf der Passion von Hall, sondern vollständig auf dem Traktat des Meisters zu Prag. Es macht schlechterdings nichts anderes, als daß es die Prosa in Verse umsetzt, wobei ein Reimvers oft zum inhaltlichen Flickvers wird. Die Übereinstimmungen sind in den Noten meiner Textausgabe im einzelnen aufgezeigt. Hier genügt eine kurze Textprobe. Maria spricht zum Engel :

O Gabriel, du schöner engel klar,
Ich gedenck und sag das offenwar,
Do du kambst am tag der potschafft,
Als ich in groz bescheligkeit was behafft,
Do sprachst du : Ave, gracia plena,
Der herr ist mit dir juncfraü Maria.
Nun frag ich dich und sag da bei,
Wie ich doch voller gnaden sei,
So ich an dem himelschen vatter nicht findt,
Gnad zu beweisen mein liepsten kindt ?
Auch hör ich, das mein aller liebster san
Heut so jemerlich sol von mir gan :
Wie bin ich dan gesegent unttern beiben,
Seindt mein sun nit sol bei mir bleiben ? (V. 3685-3698)

(Ich bekenne und gedenke, das du in der personen allis himmelischen heris czu mir quemest an dem tage der botschaft und sprachist czu mir : « Ave, vol gnaden, der herre is mit dir ! » Wie mag das nu gesin, das ich bin vol gnaden und ich weder kegen mime kinde noch an dem himmelischen vater gnade vinde, das myn kint mochte ledig werden der hende der valschen Juden ? Und wie mag das sin, das der herre mit mir sie, sint czehant min lieber herre und min liber son sal mir iemerlich genomen werden ? Wie bin ich die gesegente under den vrouwen, sint czukumftic

ist der tag, das vil der Juden mich heisen werden die vorvluchte allir vrouwen ? [5, 32-6, 10]).

Man sieht : Abweichungen geschehen sozusagen nur unter dem Reimzwang (siehe den zuletzt zitierten Vers und seine Entsprechung !). Die Übereinstimmung ist teilweise so groß, daß das Eger Spiel in Einzelfällen sogar zur Textkritik des Prosatraktats herbeigezogen werden kann. So wird 16, 14 die Königsberger Lesart « ortir » durch Eger 3841 gestützt, während alle anderen von mir kollationierten Handschriften « urteil » haben.

2. Ebenso beruht die *Passion von Brixen* unmittelbar auf unserm deutschen Text. Die Darstellung ist jedoch unabhängig vom Egerer Spiel, d. h. die Prosapassion hat hier eine neue, zweite Bearbeitung gefunden. Zwei Beispiele sollen dies veranschaulichen. Den eben zitierten Versen aus dem Egerer Spiel (die vier letzten Zeilen jedoch sind ausgefallen) entsprechen in der Passion von Brixen :

Gabriell, lieber Enngl, ich sag dir :
Du Brachdest freliche pottschafft mir
Von dem heren und vattern mein :
Ich soll voller genaden sein,
Gesegnedt Ob allen Frauen,
Kchainem schmerczen anschawen,
Und der herr sey mit mir.
Wie kchan das gesein yee,
So mir mein Sun wirdt genumen,
Gefangen und hardt gepunden ?
Des wirdt ich jamers vnnd schmerczen
Tragen yecz in meinen herczen. (V. 143-154)

Das zweite Beispiel : Christus spricht zu Maria :

Eger :	*Brixen :*
Sueße mutter, es wer wol billich,	Muetter, du begerst ain andere [weis zu finden,
Das ich solt erhörn dich.	Darmit Erlest wurdt der Menschen [kchinden :
Nun wis, das an mir mus erfult [werden,	So wiß, liebe Muetter aller Erenn,
Das von mir geschriben ist auff [erden	Es mueß also vallendedt werden,

Eger :	*Brixen :*
Des menschen kindt mus steigen [auff,	Das ich hab geredt zu meinen be- [kchanten :
Es wirt verratten und verkaufft	Wier sollen hinauff gen Jerusalem [geen,
Und zu dem tod verurteiln :	Da wirdt des Menschen sun über [gebenn
Darzu sol ich und wil eiln.	Und mit Martter genomen sein [lebenn.
(3781-3788)	(245-252)

(Myne suzse muter, billich solde ich dich irhoren. Du begerist, das ich vinde des menschen erlosunge in miner wisheit andirs dan mit mime tod. Nu wisse, libe muter, das das ervullit mus werden, das geschreben steit von mir. Sich, das is nu geschreben, das ich sprach vor den minen : « Wir geen of ken Iherusalem, und des menschen kint wirt vorraten den vursten der prister, und werden in vorteilen czu dem tode » [12, 14-21]).

WACKERNELL hat solche und andere Stellen als Beweis ihrer gegenseitigen Abhängigkeit betrachtet und die schlechte Übereinstimmung der einzelnen Reimpaare durch gedächtnismäßige Aufzeichnung erklärt (S. CCLX f). Der Nachweis der Quelle erledigt alle diese Überlegungen. Hier sieht man deutlich genug : *Zwei Bearbeiter haben unabhängig von einander den selben Text benutzt.* Besonders beim zweiten Beispiel ist es hübsch zu beobachten, wie beide Versfassungen zusammen den Prosatext gleichsam wieder herstellen. So bringt Eger den ersten Gedanken : « billich solde ich dich irhoren », Brixen dagegen den nächsten : « Du begerist, das ich vinde des menschen erlosunge ... andirs dan mit mime tod ». Im allgemeinen braucht der Bearbeiter der Brixener Passion mehr Worte als der Verfasser des Egerer Spiels. Oft ist diese, bald jene Versifizierung genauer. Gewisse inhaltliche Unterschiede lassen sich mit Textdifferenzen der Vorlage erklären, denn mit größter Wahrscheinlichkeit haben den beiden Bearbeitern verschiedene Exemplare des deutschen Traktats vorgelegen.

3. Hingegen scheint das *Augsburger Passionsspiel* aus St. Ulrich und Afra nicht unmittelbar auf dem Extendit manum-Traktat zu beruhen. Trotz restloser inhaltlicher Übereinstimmung kann aus keinem Vers oder keiner Versgruppe eindeutig geschlossen werden, daß dieser und kein anderer Text zugrunde liegen muß. Ich gebe, um meine Behauptung zu belegen, ein kurzes Beispiel, wo die Übereinstimmung relativ am weitesten geht :

Magdalena zu Christus :

Herr ! du erkennst wol meinen sin :
in deinem dienst ich fleißig bin.
Ich hăn auch kuntschaft offenbar :
iherusalem der iuden schar,
Die fleißend sich auf deinen tod,
zů bringen dich in große not ». (133-138)

(Min liber herre, ich bin vlisig dines lebenes und habe alle tage boten, die do geen kegen Iherusalem und sagen mir her weder, was sie horen reden von dir in der stat. Die boten sagen mir bose mere, das die vursten der pristere und die meistere in alle irem rate tichten, dich czu toten [8, 10-15]).

Dagegen vergleiche man die entsprechenden Verse des Spiels von Eger, wo die textliche Abhängigkeit von der Prosafassung in die Augen springt :

Ach, aller liepster herre mein,
Ich bin fleißig des lebens dein.
Ich hab al tag zu Jherusalem potten,
Die sagen mir gar drotte,
Was si hören von dir in der stat :
Si sagen mir, das dij fursten haben rat,
Wie sie dich tötten mügen.

(3713-19 ; Prager Marienklage 151-157.)

Man könnte nun freilich einwenden, der Verfasser des Augsburger Spiels hätte seine Quelle eben in viel freierem Sinne benutzt als die Bearbeiter der Passionen von Eger und Brixen. Aber gerade dies halte ich nach den gemachten Erfahrungen für unwahrscheinlich, zumal die Verse durchaus nicht den Eindruck eines freien Gestaltens erwecken. — Aber auch die Abhängigkeit des Augsburger Spiels von der Haller und Egerer Passion läßt sich nicht aufrecht erhalten. Inhaltliche Übereinstimmungen einerseits und leichte textliche Anklänge anderseits, wie sie Wackernell gibt, können, wie die eben angeführten Beispiele uns belehren, auch gar nichts beweisen [1]. Es darf so als bewiesen gel-

[1] Schon CREIZENACH, Geschichte des neueren Dramas², I, 228, Anm. 2 hat zu den Ausführungen Wackernells, ohne deren Fehlerhaftigkeit im einzelnen nachweisen zu können, einen prinzipiellen Einwand in diesem Sinne erhoben. Hingegen weiß A. DÖRRER in seinem zur Abhandlung ausgearteten Artikel « Tiroler Passionsspiele » in Stammlers Verfasser Lexikon III, 741-835 Wackernell nicht zu korrigieren.

ten : das Augsburger Spiel, das seinerseits die Szene an den ältesten Text des Oberammergauer Passionsspiels abgegeben hat [1], beruht auf einer andern Quelle, die freilich dem Extendit manum-Traktat sehr nahe stehen muß. Ich halte es für wahrscheinlich, daß auch diese Vorlage in einer deutschen Prosaversion zu suchen ist.

4. Dasselbe gilt grundsätzlich von der *Haller Passion*. Trotz mancher Übereinstimmungen und Anklänge kann sie die Bethanienszene nicht von der Passion des Meisters zu Prag bezogen haben, sondern sie muß, wie das Augsburger Spiel, auf einer andern Quelle beruhen.

Auf Grund dieser Szene — mehr können und wollen meine Ausführungen nicht besagen — stehen also all die angeführten Passionsspiele isoliert da ; das Resultat Wackernells läßt sich in keinem einzigen Punkte bestätigen.

Soweit ich die Literatur zu den mittelalterlichen Passionsspielen überblicke, ist hier, d. h. im Spiel von Eger und Brixen, der erste Fall nachgewiesen, wo der Verfasser eines mittelalterlichen Passionsspiels einen deutschen Prosatext in Verse umsetzt. Die Abhängigkeit des geistlichen Dramas vom Epos ist längst erkannt und belegt worden. Nun tut sich, zumal für die späteren Spiele, ein neues Quellengebiet auf : der deutsche Passionstraktat und wohl auch die deutsche Passionspredigt. Mit fortschreitender Erschließung dieses den Philologen und Theologen in gleicher Weise berührenden Schrifttums werden sich ohne Zweifel eine ganze Menge weiterer Versübersetzungen nachweisen lassen.

III. Würdigung

Je weiter der Forscher in die Überlieferung des spätmittelalterlichen Passionstraktats eindringt, je reichlicher er zu vergleichen und je sicherer er somit zu werten vermag, umso gültiger muß ihm die Leistung des Meisters zu Prag erscheinen : er kann das Urteil der Zeitgenossen, das wir an der ungemein dichten und das ganze deutsch-niederländische Sprachgebiet umfassenden Überlieferung (133 Hss. und eine ganze Reihe von Drucken [2]) abzulesen vermögen, durchaus be-

[1] HARTMANN, a. a. O. S. 205 ff.

[2] Zu den bei SCHMIDT S. 236 und Diss. S. XIX aufgeführten Drucken treten möglicherweise — die Angaben waren nicht zu überprüfen — noch hinzu : Köln 1508, Heinrich von Neuß (BORCHLING-CLAUSSEN : Niederdeutsche Bibl. Nr. 436), PANZER : Zusätze zu den Annalen S. 103 und PANZER, Annalen I, 260. (Diese Hinweise verdanke ich Dr. W. SCHMIDT, Berlin.)

stätigen. Der Extendit manum-Traktat ist zudem der Prototyp einer deutschen Passionshistorie und vertritt als solcher eine ganze reiche Gattung. Das alles rechtfertigt eine ausführlichere Würdigung.

1. Kunst des Aufbaus

Wenn die Vermittler theologischen Schrifttums sich mehr oder weniger festgeprägten Inhalten gegenübersahen, so bestand neben der Übersetzungstätigkeit ihre eigentliche persönliche Leistung in der *Darbietung* des gegebenen Stoffes. Und es lag nahe, in dieser Hinsicht alle zur Verfügung stehende Kunst aufzubieten : wie es allgemein im Zuge der Zeit lag, das Schwergewicht von selbstverständlich gewordenen Inhalten auf kunstvolle Form zu verlegen — man denke z. B. an den Meistersang — oder, um den selben Tatbestand anders zu deuten : erschütterte Inhalte durch die Form zu sichern.

Eigentlicher Formalismus macht sich vor allem bei jenem Typus der Passionsdarstellungen geltend, der den Gegenstand dem Schema eines allegorischen Bildes unterstellt. Die « Vitis mystica » *Bonaventuras* hat wohl diesen Typus inauguriert ; der Exemplarismus ist seine Voraussetzung. Es wird hier die ganze Passion auf Grund des Johanneischen Gleichnisses unter dem Bilde des Weinstockes dargestellt : die Beschneidung des Weinstockes bedeutet die verschiedenen Mysterien der Erniedrigung Christi, die Umgrabung (circumfossio) die Nachstellungen der Juden und die Wunden des Herrn, das Aufbinden Jesu Fesseln und Marter ; die Blätter der Rebe sind die Worte Christi am Kreuze usw.

Dieser Typus war besonders im 15. Jahrhundert und bei den Passionspredigern beliebt : *Johannes Valtz* behandelt die Passion unter dem Bilde eines Goldbergwerkes mit verschiedenen Stollen [1] ; *Geiler von Kaisersberg* nimmt als Dispositionsschema die Sprossen einer Leiter (die den Kreuzesstamm versinnbildlicht), auf welcher die Seele von Betrachtung zu Betrachtung emporsteigen soll [2] ; ein andermal teilt er einen Honiglebkuchen auf, wovon an jedem Tag der Fastenzeit ein Stück abgeschnitten und geistlich verzehrt werden soll [3] ; der Verfasser des Passionstraktates « Die vierzig Myrrhenbüschel », ein « geistlicher herr vnd vatter Johanser orden

[1] Siehe R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, S. 590 ; P. Keppler, Zur Passionspredigt des Mittelalters, Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft III, S. 298 f.

[2] Cruel, a. a. O. S. 577 ; Keppler, a. a. O. III, S. 303.

[3] Keppler, a. a. O. III, S. 301 ff. ; zur Rechtfertigung solcher Form, « welche den erschlafften Magen wieder zu Appetit reizt » (Johannes Meder), siehe ebd. S. 299 f.

zu Straßburg », entbindet 40 Myrrhenbüschel, die die « Liebhaberin » zwischen den Brüsten trägt (Hoheslied 1, 13), eines nach dem andern und behandelt dabei jedesmal ein besonderes Leiden Christi [1] ; eine *Bernhardin von Siena* zugeschriebene Schrift, « Das Leiden unseres lieben Herrn » [2], macht es entsprechend mit 12 Körben und 5 Gerstenbroten (Joh. 6, 13) : die Körbe sind die einzelnen Artikel, die fünf Brote teilen sich dann naturgemäß wieder in « stücklin » und « brösemlin » auf.

Derartige Künsteleien waren dort naheliegend, wo die Passion Christi in Form von « Betrachtungen » zu *systematischer* Darstellung gelangte ; die Historia passionis, an die Chronologie der Geschehnisse gebunden, entzog sich ihrer von selber. Hier finden wir in der Regel den Stoff unter Titel aufgeteilt wie « Quomodo fuit captus », « Quomodo fuit venditus » etc. [3] oder « De interiori afflictione », « De exteriori afflictione », « De iniuriosa persecutione », « De crudeli persecutione » usw. [4]

Kunstreicher geht der Meister zu Prag vor, indem er den Gang der Erzählung und deren fortlaufende Auslegung an geeigneter Stelle durch allgemeine, zusammenfassende Betrachtungen unterbricht. Es entsteht eine Dreiteilung, durch drei Prologe bestimmt, von denen sich der erste auf die Materie als Ganzes, die beiden Zwischenprologe auf das betreffende Teilstück beziehen. Der erste derartige Einschnitt findet sich nach dem Abendmahl (30, 30), der zweite vor der Kreuzigung auf Golgatha (60, 31). Den Prologen entspricht am Schluß ein wirkungsvoller Epilog (74, 7 ff.). In diesen allgemeinen Betrachtungen sind in der Regel prägnante Aussprüche kirchlicher Autoritäten als Kern- und Leitworte nebeneinander gestellt. So bringt der Hauptprolog Zitate von Augustin, Ambrosius, Hieronymus, Gregor d. Gr., Bernhard und

[1] St. Gallen, Stiftsbibl. Cod. 603, 1r-73r ; Überlingen Cod. XXII ; München cgm. 853 und 4716 ; Berlin, Staatsbibl. germ. 8°, 503, 30v-149v ; vgl. auch HAENEL, Cat. librorum manuscriptorum, Lipsiae 1830, S. 468. Der Traktat gehört in den Umkreis der Seuse-Mystik. Vgl. dazu BERNHARD, Sermones in Cant. Cant. Nr. 43 ; Pseudo-Bonaventura, « Passio Christi breviter collecta ad modum fasciculorum », Ed. Peltier XIV, 151 ff. — Ebenfalls nach Straßburg weißt eine Passion, die das Bild der geistlichen Meerfahrt verwendet (vgl. W. SCHMIDT, Christus und die sieben Laden, Festschrift Eugen Stollbreither, Erlangen 1950, S. 278).

[2] St. Gallen, Stiftsbibl. Cod. 973, S. 406-475. Gegen die Verfasserschaft Bernhardins laut altem Inhaltsverzeichnis der Hs. (S. 14) spricht der Umstand, daß im Traktat Bernhardin selbst als Autor neben anderen Autoren erwähnt wird (S. 418).

[3] So in zwei lat. Passionshistorien in L 16 der Fribourger Univ.-Bibl., 3r-12v und 73v-83r und im Zürcher Wiegendruck Inc. K 320, 2.

[4] So Gabriel Biel in « Passionis dominicae sermo historialis », zit. bei KEPPLER, a. a. O. III, S. 281.

Richard (von St. Viktor). Wie ich in der Textausgabe (S. CII ff.) ausgeführt habe, fehlt einer Gruppe von Handschriften, dem Typus B, sowohl der Hauptprolog als auch die zusammenfassenden Betrachtungen vor dem letzten Dritteil. Gerade durch diese Verwischung des kompositorischen Prinzips wird die Handschriftengruppe B deutlich als nachträgliche Redaktion gekennzeichnet.

An der Spitze des Traktats erscheint ein thematisches Motto : « Extendit manum ... » (Gen. 22, 10), das der Meister zu Prag der Passio des Jakobus von Vitry entnommen hat. Dessen Sinn wird im zweiten Abschnitt des Prologs, nach den Väterzitaten, näher ausgeführt (2, 13 ff.). Das Schriftwort gelangt dann im ersten Hauptabschnitt, der Bethanienszene, zur thematischen Durchführung (5, 18 f. ; 7, 24 ff. ; 16, 17 ff.). Später geht dann, wenigstens formal, bis auf einen Anklang 62, 33 f., dieser unmittelbare Bezug verloren. Solche Thematik gehört zum Charakteristikum einer Historia passionis : zweifelsohne ist sie als rhetorisches Element aus dem Sermo passionis in den Traktat hinübergenommen worden. Als Schriftworte erscheinen am häufigsten : Exodus 25, 40, Jesaias 33, 7 ; 53, 7, Klagelieder 1, 12 ; 1, 18 und Römer 5, 10.

Auch im einzelnen folgt der Aufbau, wenn auch keineswegs schablonenhaft, bestimmten Regeln. So werden nach dem « Text », d. h. einem Stück der Passionserzählung, zuerst die alttestamentlichen Figuren erwähnt, wenn solche namhaft gemacht werden können. Ihnen folgen Aussprüche der Väter, die entweder das Geschehnis als solches in irgendeiner Weise näher beleuchten oder auch eine eigentliche Deutung allegorischer, seltener moralischer Art enthalten (vgl. z. B. 36, 7 ff. oder 32, 8 ff.). An Stelle eines Väterzitats kann auch eine biblische Erklärung folgen — so nach dem Ausspruch der Juden : « Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz soll er sterben », wo auf das 13. Kapitel des Deuteronomiums verwiesen wird (54, 20 ff.) — oder ein « Merke », das glossenartig eine Besonderheit hervorhebt (52, 7 ff. ; 55, 25 ff. ; 74, 1 ff.).

Zu einer besonderen Beobachtung formaler Art veranlassen die Gespräche der *Bethanienszene*. Hier macht sich ein Gestaltungsprinzip geltend, wie es die Scholastik des 13. Jahrhunderts als feste Methode entwickelt hat. Darnach stellt der Magister den am Vortage geltend gemachten und vom Baccalaureus bekämpften Einwänden (argumenta, obiectiones) zuerst als « sed contra » ein Gegenargument gegenüber, wobei er in der Regel eine Autorität zitiert oder auch einen Vernunftschluß anführt. Dem « sed contra » folgt die eigentliche Entscheidung

der Frage, die « determinatio magistralis », so genannt im Unterschied zu den am ersten Disputationstag vom Baccalaureus vorgetragenen Antworten. Sie erlaubte dann die Erledigung der einzelnen Objektionen [1]. Den literarischen Niederschlag dieser Disputationsform finden wir im Aufbau des Artikels der scholastischen Summen. — Solche wissenschaftliche Dialektik ist nun unverkennbar aus den Gesprächen in Bethanien herauszuhören, am schönsten im Disput, den die Gottesmutter mit dem Erzengel Gabriel führt [2] (5, 32 ff.) :

Maria bringt in scharfsinniger Deutung der Verkündigungsworte (Luc. 1, 28) drei Objektionen vor : 1. gratia plena : « Wie mag das nu gesin, das ich bin vol gnaden und ich weder kegen mime kinde noch an dem himmelischen vater gnade vinde, das myn kint mochte ledig werden der hende der valschen Juden ? » 2. dominus tecum : « Und wie mag das sin, das der herre mit mir sie, sint czehant min liber herre und min liber son sal mir iemerlich genomen werden ? » 3. benedicta mulierum : « Wie bin ich die gesegente under den vrouwen, sint czukumftig ist der tag, das vil der Juden mich heisen werden die vorvluchte allir vrouwen ? » — Das « sed contra » enthält ein « wohl — aber » und ist entsprechend durch gegensätzliche Begriffspaare bestimmt : « Is ist war, das ich dich gruste mit grosen vrewden, aber nu troste ich dich mit grosem leide. » Dem « respondeo dicendum » voran geht sodann die Auflösung der Objektionen : ad primum : 6, 13-23, ad secundum 6, 23-30, ad tertium 6, 30-7, 5. Das « respondeo dicendum » folgt 7, 5-27. — In ähnlicher Weise baut sich das Gespräch zwischen Christus und der Mutter auf. Nur ist es dort jeweils nur *eine* Objektion, die Maria vorträgt. Das « sed contra » ist in der Regel ein Hinweis auf eine alttestamentliche Figur. Hinter dieser scholastischen Form bergen sich selbstverständlich auch scholastische Inhalte [3].

2. Übersetzungskunst

Unsere zweite Studie hat dargelegt, daß die deutsche Passion des Meisters zu Prag auf verschiedenen lateinischen Traktaten beruht. Ihre zweckdienliche Verwertung, die Klitterung heterogener Partien, die Wahrung der Einheit durch Streichungen und eigene Ergänzungen usw. war Aufgabe des *Kompilators*. Sie zu würdigen, wäre nur möglich, wenn uns alle direkten Vorlagen bekannt wären. Davon sind wir nun

[1] Genaueres über scholastische Disputationsübungen bei P. MANDONNET, Chronologie des Questiones disputées de Saint Thomas d'Aquin, Revue Thomiste 1918 (Toulouse), p. 266 sqq.

[2] Ich habe schon an anderer Stelle (Theologische Zeitschrift a. a. O. S. 37 f.) auf diese scholastische Gesprächsform aufmerksam gemacht ; man gestatte mir um des Zusammenhanges und der Vollständigkeit willen diese Wiederholung.

[3] Darüber Basler Theol. Zs. a. a. O. S. 31 ff.

weit entfernt : auch die Passio des Jakobus von Vitry, die cum grano salis als unmittelbare Quelle anzusprechen ist, scheint unserm Autor in einer etwas andern Gestalt vorgelegen zu haben, als wir sie aus Cod. Elbing Q 75 und Cod. Fribourg L 16 kennen. — Aus dem selben Grunde ist es auch nicht ganz leicht, die Leistung des *Übersetzers* zu werten. Doch sei hier eine kleine Untersuchung gewagt.

Ich wähle als Grundlage eine Stelle aus dem Epilog, die dem « Stimulus amoris » entnommen ist, weil wir hier die Möglichkeit haben, mit zwei anderen, wenig älteren Übersetzungen zu vergleichen : mit derjenigen Johanns von Neumarkt (vor 1380) und einer wohl bei den Augustiner-Eremiten in Brünn entstandenen Übertragung (um 1370) [1].

Stimulus amoris (Ed. Peltier XII, 639) :

Sit ergo regula nostra vivendi passio Salvatoris : et tanto amplius in hoc consolemur, quanto amplius Christo conformamur ; et tanto amplius desolemur, quanto ab hoc exemplari et regula amplius elongamur. Semper ergo, quantum in nobis est, velimus ab omnibus conculcari, dejici, vilipendi, illudi, persequi, flagellari, et in divinis obsequiis ab omnibus exprobrari. Simus nudi cum eo nudo, et nihil penitus cupiamus : habere aliquid sit nobis gravissima poena et dolor immensus ; nihil autem habere, plena exultatio. Abhorreamus dulcia et delectabilia degustare, et potius velimus vilibus et amaris cibari, et desideremus quod quaelibet cibaria felleum nobis potius, quam melleum ferant saporem : quia ipse Christus felle et aceto fuit potatus.

Heinrich von St. Gallen (H) :

Das liden Cristi ist unsir regele, nach der wir sullen leben, und ist unsir ingesigel, in das wir uns drucken sullen. Und immerme wir uns dorinne bilden, immerme wir werden getrost, und also vil me wir werden vorelint von [2] gote, wen wir uns virren von dem liden Cristi, unsirs herren. — Dorumme spricht Bernhardus : Czu allen cziten sulle wir wellen von allen menschen gedruckt werden, vorworfen werden, snoder werden geacht, gegeisilt, gelestirt werden mit unserem bildere [3]. Mit den nackten sulle wir nackt sin und nicht enhaben die strenge notdorft ; aber etwas haben sal uns sin eine grose marter und eine unselige smercze ; aber nicht haben sal uns sin eine grose vreude. Do mete sullen uns gruwen, suzse und wollustige dinc czu kosten und mer mit snoden dingen unsren lichnam spisen ; honic und smachaftige dinc sal verre von uns sin, wen unsir herre wart gespisit mit essige und mit galle (74, 16-75, 10).

[1] Siehe KLAPPER, Stachel der Liebe a. a. O. S. XIII.

[2] In meiner Textausgabe steht nach K « vorebint vor » ; es ist nach Bi und G 2 in « vorelint von » zu korrigieren.

[3] « bilde » der Ausgabe (75, 3) ist in « bildere » richtigzustellen.

Johann von Neumarkt (J) :

Dorvm zo schol vnser anweisung sein czu leben dy leidung vnsers heilandes. Vnd wir schůllen dester mer doran getrôstet seyn, y mer wir ym vns enlichen vnd nach ym czihen mit dem leben. Wir schůllen auch dester mer betrůbet vnd gemissetrôstet seyn, ye mer wir vns von seinem bilde vnd leben virren. Dorvm, alz vil alz daz an vns leit, zo schůl wir alleczeit wellen von allen leůten vndertreten werden vnd vorworffen, vornichtet, vorspottet, geåchtet, gepeiniget vnd yn dem dinst gotes von yn allen gelestert werden. Wir schullen nackent seyn mit dem nackten Cristo, vnd czumal nichtisnicht czu haben schůlle wir vns wůnschen, vnd ist auch, daz wir etwaz haben, daz schol vns gar peinlich vnd gar leit seyn. Hab wir aber nichtisnicht, daz schol vns seyn ein große frewd. Wir sůllen vns auch schemen die lůstigen vnd sůzzen dinck czu kosten. Wir schůlle vil liber wôllen gespeiset werden mit geringen vnd pittern dingen. Wir schůllen auch wegeren, daz vns iczlich speis mer einen pittern smack pring denn eynen suzzen, wann Cristus mit gall vnd mit ezzig getrenckt wart (Jos. Klapper, Stachel der Liebe S. 46 f.).

Brünner Übertragung (B) :

Dorvm sal vnser leben also geschiket sein, das wir nach folgen der leidunge vnsers herren vnd vnsers hailandes. Vnd also vil werde wir mer getrôstet, als vil wir vns ym mer pilden in seiner leidunge. Wir wern auch also vil mer uorweiset, als vil wir vns auch mer uon seinem pilde fremden. Wir sullen alweg begern als vil als wir uormůgen in vns, das wir wellen uon allen leůten werden czutreten vnd uorworfen, uorsnôdet vnd uorspottet, geechtet vnd gegeiselt vnd in gôtlichen dinst uon allen leůten uorsmehet. Wir sůllen nakt mit den nakten [sein], also das wir nichtes nicht begern, vnd hab wir icht, das sal vns sein ein swere pein vnd ein große leidunge. So wir aber nichtes nichte haben, das sal vns sein ein frevde. Vns sal scheůczen czu kosten di liplichen vnd die sůßen dinge des leiplichen gutes, vnd wir sůllen liber gespeiset werden mit der snôden vnd pittern speise. Das wir begern můgen, das icliche speise vns mer brenge saurikeit denn sůssikeit, wan er wart getrenket mit der gallen (Olmütz, Studienbibl. Nr. 74, 8r/v ; ungedruckt) [1].

Es handelt sich, wie man unschwer erkennt, um drei unter sich unabhängige Übertragungen. Inhaltliche Verschiedenheiten sind wohl auf Varianten der Vorlagen zurückzuführen : so beruht H « Mit den nackten sulle wir nackt sin » auf einer lat. Lesart « siamus nudi cum nudo » (so Breslau I F 569, Klapper S. 46, 18), Johanns Fassung « Wir schullen nackent seyn mit dem nackten Cristo » auf « siamus nudi cum eo nudo » (so Peltier-Ausgabe) ; oder H « mit unserem bildere » an Stelle

[1] Die Textprobe verdanke ich Prof. Jos. Klapper, Erfurt.

von « in divinis obsequiis » (J und B übersetzen darnach) wird auf lat. « cum exemplari nostro » zurückzuführen sein. Ob die im Anschluß an das Hohelied 8, 6 erfolgte Interpolation in H « und ist unsir ingesigel, in das wir uns drucken sullen » der Vorlage oder dem Übersetzer zuzuschreiben ist, kann nicht entschieden werden.

Die « Genauigkeit » kann also nicht wesentliches Kriterium der Beurteilung sein, solange wir nicht über die jeweilige genuine Vorlage verfügen. Aber dies läßt sich zweifelsohne feststellen, daß H die eleganteste, souveränste Übertragung ist. Mit einem gewissen Erstaunen registrieren wir dies vor allem Johann von Neumarkt gegenüber, dessen Übersetzerqualitäten in alter und neuer Zeit außerordentlich hoch eingeschätzt wurden. Doch wirkt er an dieser Stelle im Vergleich zu H entschieden schwerfällig. Ich führe einige Beispiele an :

1. Sit ergo regula nostra vivendi passio Salvatoris :
H : Das liden Cristi ist unsir regel, nach der wir sullen leben ;
J : Dorvm zo schol vnser anweisung sein czu leben dy leidung vnsers heilandes ;
B : Dorv̊m sal vnser leben also geschiket sein, das wir nach folgen der leidunge vnsers herren.

Auch B ist in diesem Falle schlanker als J, weil das Gerundium in einem vollständigen Nebensatze ausgedrückt ist, während Johann hier — und anderswo — Gerundium- und Gerundivkonstruktionen durch Infinitive wiedergibt (vergleiche einige Zeilen weiter oben : Primo ad imitandum, secundo ad compatiendum etc., H : dez ersten, das her im nach volge, czum andren male, das her habe metelidunge usw. ; J : Czu dem ersten czu nachfolgen, czu dem andern czu mitleiden usw. ; B : Czu dem ersten male an der nachfolgunge ; czu dem andern an der mytleidunge usw.).

2. et tanto amplius desolemur, quanto ab hoc exemplari et regula amplius elongamur :
H : und also vil me wir werden vorelint von gote, wen wir uns virren von dem liden Cristi ;
J : Wir schůllen auch dester mer betrůbet vnd gemissetrůstet seyn, ye mer wir vns von seinem bilde vnd leben virren ;
B : Wir wern auch also vil mer uorweiset, als vil wir vns auch mer uon seinem pilde fremden.

« desolere » mit « verellenden » (in das « ellende » schicken, verbannen) zu übertragen, ist im Hinblick auf das korrespondierende « virren » meisterhaft.

3. et nihil penitus cupiamus » (Var. « cupiamus habere ») :
H : und nicht enhaben die strenge notdorft ;

J : vnd czumal nichtisnicht czu haben schůlle wir vns wůnschen ;
B : also das wir nichtes nicht begern.

Für das abstrakte « nihil penitus » findet H einen ansprechenden konkreten Ausdruck.

4. Abhorreamus dulcia et delectabilia degustare :
H : Do mete sullen uns gruwen, suzse und wollustige dinc czu kosten ;
J : Wir sůllen vns auch schemen die lůstigen vnd sůzzen dinck czu kosten ;
B : Vns sal scheůczen czu kosten di liplichen vnd die sůßen dinge.

Auch hier will uns H in der Übersetzung von « abhorrere » am glücklichsten bedünken.

Das sind zwar Einzelheiten, aber, wie mir scheinen will, recht sprechende. Anderseits sind wir nicht in der Lage, ähnliche Vorzüge Johanns oder der Brünner Übersetzung gegenüber H geltend zu machen.

Vor allem jedoch fällt die Übertragung des Prager Meisters durch beschwingte Diktion auf : sie gibt die glühende Beredsamkeit der Vorlage vortrefflich wieder, während Johann nicht Glätte und Sauberkeit, wohl aber Schwung und Glut vermissen läßt. Oft gelingt es H, dem lateinischen Satzrhythmus in vollkommener Weise gerecht zu werden :

Siamus núdi cum eo núdo, et níhil pénitus cúpiámus :
H : Mit den náckten sulle wir náckt sin und nícht enháben die strénge nótdorft ;
J : Wir schullen nackent seyn mit dem nackten Cristo, vnd czumal nichtisnicht czu haben schůlle wir vns wůnschen.
Oder : quia ipse Christus felle et acéto fúit potátus :
H : wen unsir herre wart gespiset mit éssige únd mit gálle ;
J : wan Cristus mit gall vnd mit ezzig getrenckt wart.

Dieses Nachempfinden des Rhythmus ist erstaunlich. Wir nehmen es auch an anderer Stelle wahr :

Agnósce hómo : O ménsche, irkénne — quam nóbilis ést : wie édel si íst — et quam grávia fúerint vúlnera : und wie swér die wúnden gewésen sind (1, 26 ff.).

Leider ist die Vergleichsbasis sehr schmal. Wo immer aber wir vergleichen können, will uns scheinen, daß die Übertragung des Meisters zu Prag sich durch freie, überlegene Fügung und einen bemerkenswerten Sinn für das Rhythmische auszeichnet.

3. Bildhaftigkeit

Dürftig ist der Extendit manum-Traktat an *Metaphern.* Sie sind in den meisten Fällen biblischer Herkunft und Allgemeingut des geistlichen Schrifttums jener Zeit : Christus ist « born der gnaden » (6, 16 f.), « rouchvas der gnaden » (73, 19 f.), « vuere der gnaden » (75, 15), « des ewigen vatirs licht » (19, 8), uns und den Engeln eine « spise » (26, 20 ; 27, 1), die « Sonne », erloschen am Kreuze zu Golgatha (67, 18 f.), « das lebindinge brot, daz der heilige geist machte in Mariam und buch in dem oven der gotlichen libe und derrete do das brot an dem crucze » (26, 5 ff.) ; Christi Leiden : « unsir ingesigel, in das wir uns drucken sullen » (74, 17 f.). Das Kreuz erscheint als « alter » (5, 25), als Kreuzes-« holz » (61, 2 f. ; 76, 6 f.), als « Waage » (62, 30 ; 63, 7 f.) ; die drei göttlichen Personen sind « eppil des lebinden holczis » (76, 6 f.), Maria ist der « Morgenstern », « vinster und tunkil worden » in der Stunde des Todes Christi (67, 19 f.). Das ist so ziemlich der ganze Metaphernreichtum der Schrift.

Selten sind auch ausführliche *Bildallegorien:* Weit verbreitet das wohl auf Pseudobonaventurasche Schriften zurückgehende [1] Bild von den zerdehnten Gliedern als den gespannten Saiten einer Harfe (64, 5 f. und Anhang I, Var. 6, 9 ff.), originell — d. h. nirgend anderswo zu belegen — das folgende : « Der personen (der Maria und der Maria Magdalena) czere beczeichent der berc Libanus : Rechte alse us dem berge czwene riche brunne entspringen — der eine heisit Yor, der ander Dan, von deme kumpt der name Yordan —, also entsprungen us eime herczeleide czwene vlussige brunnen, die sich irgossen in himmel und in erde » (11, 21 ff.).

Haben die Metaphern und Allegorien, als aus dem Bereiche der Deutung stammend, grundsätzlich theologische Substanz, so sind *Vergleiche* mit ihrem individuellen, beweglichen Charakter vorwiegend darstellerisches, in diesem Falle erzählerisches Mittel. Hier bemüht sich der Autor entschieden um drastische Bildhaftigkeit : Der Kampf des Herrn im Garten Gethsemane ist so schwer, daß sich vom Leibe Christi ein « Dunst » und ein « Rauch » erhebt « alse von eime vuchten walde » ; er schwitzt dabei wie in einer Badestube, und sein Gewand wird so naß, als hätte man ihn aus einem Bach gezogen (34, 18 ff.). Sogar die Erde wird von seinem blutigen Schweiße benetzt, « alse ab sie were begossin

[1] Siehe Ed. Peltier XIII, 168, 214 f., 438.

mit eime gewaldigen platz regene » (34, 26 ff.). Dem nicht genug : Der Schweiß ist so hitzig, « als ab her were in eime vuere gesoten » (35, 2), sein Leib ist « als eyn gluender bacoven » (35, 23). Beim Tode des Herrn knacken dessen Glieder, « alse der ein starkis, dickis holcz breche » (71, 13) ; sein Leib wird zerstoßen wie das Gewürze in einem Mörser (71, 19 ff.). Weniger drastisch, dafür modernem Geschmack gemäßer sind Vergleiche wie : Der Herr ging um seine Jünger herum « als die henne umme ire kuchil » (37, 13 f.), oder : Christus eilte zu seinem Tode « alse ein durstiger mensche czu einem kulen brunne » (55, 14 f.).

Alle diese Bilder entsprechen volkstümlicher Anschauungsweise ; es geht ja darum, die Leidensgeschichte des Herrn dem schlichten Manne zu vergegenwärtigen, und solche Vergegenwärtigung ereignet sich in Bezug auf die ihm vertraute Lebenssphäre. Das geschieht indes nicht nur durch Vergleiche. Wie in der gleichzeitigen bildenden Kunst und der etwas späteren Dramatik vollzieht sich die Passion Christi in der Welt und der Atmosphäre der mittelalterlichen Stadt : bei Tagesanbruch öffnet man das Stadttor (41, 24) ; um Caiphas herum sind versammelt « edele lute, burger, ratlute und das gancze hantwerc » (43, 7 f.) ; der Herr sitzt « mittene of deme marckte » (59, 19). — Doch damit haben wir den Übergang vollzogen von Ausdrucksmitteln zum Ausdruck selber.

4. Gesicht der Zeit

Wir müssen nochmals an die imponierende Überlieferung des Passionstraktats erinnern, eine Überlieferung, wie sie wenig andere Werke der Zeit aufzuweisen haben, etwa noch Seuses « Büchlein der ewigen Weisheit », Ottos von Passau « Vierundzwanzig Alte » und die « Zehn Gebote » Marquards von Lindau. Man kann diese erstaunliche Verbreitung verschieden interpretieren [1] ; sicher ist, daß diese Bücher einem großen Bedürfnis entgegenkamen, und sicher entsprachen sie dem Geschmack der Zeit. Das will aber doch wohl auch besagen, daß sie in starkem Maße « zeithaltig » sind, daß sie, mit andern Worten, Grundkräfte und -empfindungen ihrer Zeit, das *Gesicht* ihrer Zeit in besonders eindrücklicher Weise widerspiegeln.

[1] Vgl. beispielsweise W. SCHMIDT, Die 24 Alten Ottos von Passau (Palaestra 212), Leipzig 1938, S. 3 f.

J. HUIZINGA schildert in seinem « Herbst des Mittelalters » eindrücklich das Lebensgefühl dieser Spätzeit. Es äußert sich vor allem in emotional bedingten Spannungen, « in der schwankenden Stimmung von roher Ausgelassenheit, heftiger Grausamkeit und inniger Rührung » ; « zwischen höllischen Ängsten und kindlichstem Spaß, zwischen grausamer Härte und schluchzender Rührung pendelt das Volk hin und her wie ein Riese mit einem Kinderkopf »[1]. Die Passion « Extendit manum » bestätigt dieses Bild. Die Seele, die sich in ihr äußert, kann in hinreißendem Mitleid zerfließen, aber auch in kalter Grausamkeit erstarren, und so konnte der Leser mit Maria und den Frauen den Heiland unter Klagen und herzzerbrechendem Weinen auf seinem Leidensweg begleiten, er konnte aber auch, gleichsam in der Person der jüdischen Henkersknechte, den Herrn peinigen und ans Kreuz schlagen oder wenigstens mit gespanntester Aufmerksamkeit, kalt und grausam beobachten, wie diese Akte vor sich gingen.

« Christi Leiden soll unser Mitleiden erwecken. » Auf diesen Satz stoßen wir immer wieder in der Passionsliteratur. Der Leser soll bei der Betrachtung der Passion zu Tränen kommen, wie denn auch das Explizit der Hs. G 1 lautet : « Wer das andächtigklich vnd gruntlich über lißt, als es hie geschriben ist, on zwiuel der empfacht großsen andacht vnd zähern, er hab dan ain staines hertz. » Das ist zunächst *theologisch* von Bedeutung : das Mitleid, die compassio, ist die erste Staffel, die die contemplierende Seele zur « Einbildung », zur Christuskonformität, führt. Doch davon soll in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein ; ich möchte vielmehr auf die *darstellerische* Seite des Phänomens hinweisen.

Wo immer die Jungfrau Maria auftritt, überwiegt die Stimmung mitleidvoller Empfindsamkeit. Die Gottesmutter ist die Hauptträgerin aller weichen, weiblichen und mütterlichen Affekte. Wie tot fällt sie mehrere Male am Mittwoch vor Karfreitag zu den Füßen des Herrn nieder (4, 12 ff.). Dessen abschlägige Antworten auf alle ihre Bitten lassen sie zweimal ohnmächtig darniedersinken (16, 23 ff. ; 21, 8 ff.). Mit heißen, bitteren Tränen begleitet sie ihre Reden (20, 14 ff.). Sie sitzt verzweifelt mit ihrer Herzensfreundin Magdalena zusammen und vergießt mit ihr solch bittere Tränen « czu wederstrit », daß sich alle Kreatur in Himmel und auf Erden hätte erbarmen mögen (11, 17 ff.). Unter dem Kreuze kann sie nicht zum Antlitz ihres Sohnes aufschauen,

[1] Deutsche Ausgabe, Kröner Stuttgart 1938, S. 3 u. 30.

weil ihr die Tränen allzu heftig über das Gesicht strömen (67, 20 ff.). Aber auch Christus weint : der Jammer der Mutter schmerzt ihn so, daß er in Tränen ausbricht und sich mit nassen Augen auf den Weg nach Jerusalem begibt (21, 9 ff.) ; er weint bitterlich über die Hartherzigkeit seiner Peiniger (39, 18 ff.) ; er weint am Kreuze mit der Mutter (67, 16 ff.). Von rührender Weichherzigkeit sind die Jünger. Sie stehen vor dem Herrn in Gethsemane und fangen vor lauter Ratlosigkeit bitterlich zu weinen an (34, 2 ff.) ; endlich « verweinen » sie sich in den Schlaf (36, 5 f.).

Tränen werden aber nicht nur durch Tränen erweckt. Maria, die ihren Sohn vom Leidenswege abhalten möchte, appelliert an die natürliche Kindesliebe : « Min suzser son, sich, das is der lichnam, der dich getragen hat ! Das sint die bruste, die du gesogen hast » (12, 4 ff.) ! Wie sollte da der Sohn sich nicht bewegen lassen ! Da er es nicht kann, erscheint er, ungeachtet der Milde und Güte seiner Antwort, beinahe als herzlos. Nach dem Verrate des Judas ruft der Verfasser mit Bernhard aus : Hättest du das, Maria, gewußt, du wärest von Haus zu Haus gegangen, das Geld zu erbetteln, und hättest es Judas gegeben (18, 14 ff.) ! Jakob von Vitry geht hier noch weiter, indem er meint, wenn Maria um den Verrat des Judas gewußt hätte, sie wäre zu dessen Füßen gekniet und hätte ihn gebeten, sie als Magd zu nehmen, daß sie ihm durch niedrigen Dienst die Silberlinge wieder einbringe oder, wenn das nicht genüge, daß er sie als Sklavin verkaufe, an wen er wolle [1]. Wen mußte das nicht rühren ! Die Gottesmutter bettelnd vor den Türen zu Jerusalem oder als Sklavin bei niedrigstem Dienste ! Die Zeit hat solche Effekte nicht zu stark gefunden. Um derartige Vorstellungen rankten sich vielmehr die frömmsten und rührendsten Gefühle.

Die Seele, die so ergriffen den Schmerz der Maria und des Gottessohnes nacherlebte, war aber auch imstande, den kältesten und grausamsten Zuschauer zu spielen. Sie setzte sich dann gleichsam an die Stelle der Peiniger ; ihr Beobachten erreicht eine Schärfe und Objektivität, die uns grausen macht. Die Kriegsknechte binden den Herrn so sehr, daß ihm das Blut aus den Nägeln dringt (38, 32 ff. ; 50, 12 ff.) ; sie schlagen ihn mit Fäusten an die Brust (39, 11 f.) ; sie treten ihn mit Füßen und raufen ihm das Haar mit den Schwarten aus (39, 22 f.) ; sie schlagen mit Hölzern auf sein Haupt ein, daß das Blut herabrinnt (41, 11 f.). Christi ganzes Gesicht ist mit erhärteten Speicheln bedeckt

[1] Cod. Elbing Q 75, 168r.

— das Bild eines Aussätzigen voll von Schwären und Eiter (42, 29 ff. ; 44, 15 ff. ; 57, 12 ff.). Das Gewand, das ihm Herodes anziehen ließ, kommt ihm unter die Füße, sodaß er mit dem Antlitz in den Kot der Straße fällt (48, 5 ff.). Die Geißeln, mit denen er geschlagen wird, sind mit eisernen Nadeln versehen (50, 20 f.) ; sein Fleisch hängt daran « mit stucken » (50, 25 f.). Die Dornenkrone wird dem Herrn so tief ins Haupt gedrückt, daß die Spitzen bis ins Gehirn dringen (52, 20 f.). Er ist so rot von Blut, daß man meinen könnte, es wäre ein Scharlachgewand über ihn gezogen (51, 26 ff.). Das Kleid ist ihm in die Wunden verbacken, als ob es ihm angeleimt worden wäre (58, 13 ff.), und wird ihm aufs grausamste vom Leibe gerissen (58, 17 ff. ; 61, 30 ff.). Nackt steht er vor aller Welt und zittert vor Frost und Schmerz (62, 3 ff.). — Das alles ist auch theologisch bedeutsam, wie ja diese Züge zum größten Teil aus figürlicher Exegese gewonnen sind [1]. Doch schließt dies weder den emotionalen Gehalt noch die zeitgeschichtliche Färbung aus, die wir ihnen hier zuschreiben.

Peinlich genau ist die Kreuzigung beschrieben (63, 9 ff.), wobei Christi ganzer Leib auseinandergerissen wird (63, 17 ff.). Endlich wird mit wollüstigem Grausen sein Sterben dargestellt, wie der Tod von Glied zu Gliede fährt und eines um das andere zerbricht und zermalt « als ein gewurcze in eime morser » (71, 8 ff.). Wieviel eigene Grausamkeit ist doch hier und anderswo in Christi Peiniger hineingedacht ! Unwillkürlich denkt man an die Szenerie einer mittelalterlichen Hinrichtung. Es herrscht die Stimmung einer Sensation, ja oft einer Jahrmarktsergötzung. Die Pharisäer und die Ältesten des Volkes haben die ganze Nacht gewacht, um Christus zu sehen, wenn er gefangen dahingeführt würde (40, 2 f.). Eine Unmenge Volkes begleitet den Herrn, und damit ihn alle sehen können, lassen ihm die Kriegsknechte möglich viel Raum ; ja, sie hetzen die Menge auf, bis sie ihn mit Kot und Steinen bewirft (47, 7 ff.). Sogar der Maria eignet etwas von dem wollüstigen Grausen, das die Masse des Volkes beseelt. Sie will peinlich genau mit ihren Augen sehen, was dem geliebten Sohne widerfährt : « Ich wil sten und wil sehen, wie man minen son slan wirt an der sule. Ich wil sten und wil sehen, wie man minen son dornach wirt cronen und wie man wirt das orteil obir in geben, wy man in wirt us vuren, wie man in wirt nagiln of das crucze, wie man in wirt erheben in die luft. Ich wil sten und wil sehen, wie sich min kint wirt stellen in der

[1] Basler Theol. Zs. a. a. O. S. 22 ff., bes. S. 24.

luft, wen im wirt swindeln in dem gehirne » (65, 11 ff.). Das Leiden und Sterben Christi läuft so Gefahr, zu rührenden Märtyrerakten oder zu einem grausigen Hinrichtungsdrama zu werden, je nachdem man es mit Augen und Herzen der weinenden Frauen oder mit denen der jüdischen Peiniger und der gaffenden Menge verfolgt.

Es ist ein unerhörter *Realismus*, der sich in diesen Schilderungen kundtut, und er droht den letzten Rest des Mysterienhaften zu zerstören, der die Passion des Herrn im christlichen Altertum umgeben hatte. Alles wird — wie im Passionsspiel des 15. Jahrhunderts — unter Scheinwerferlicht gesehen, oft ins Grausig-Groteske gesteigert. Wenn wir nach einer Erklärung dieser Säkularisierung suchen, so werden wir im weiten geistesgeschichtlichen Zusammenhang an das Überhandnehmen des Nominalismus denken dürfen. Im Hinblick auf unsere besondere Materie ist eine dogmengeschichtliche und religionspsychologische Antwort naheliegender : Die Zeit erlebte Christus in erster Linie als *Menschen* und in der Passion eben als leidenden Menschen. Wir stehen hier am Ende der Entwicklung, die mit Bernhard von Clairvaux begonnen hatte. « Die menscheit unsirs herren ist uns ein wec czu siner gotheit » (33, 12 f.), heißt es an einer Stelle des Traktats. Es ist ein Satz, dem wir in der religiösen Erbauungsliteratur der Zeit immer wieder begegnen. Wollte man damit den Einbruch des Allzumenschlichen ins Heilige, den man wohl dunkel empfinden mochte, rechtfertigen ? Bezeichnenderweise ist es vor allem Heinrich Seuse, der liebesdurstige Diener und Vertraute der ewigen Weisheit, der diesen Gedanken immer wieder umschrieben hat : « Es mag nieman komen ze gôtlicher hocheit noch ze ungewonlicher sûzikeit, er werde denn vor gezogen dur daz bilde miner menschlichen bitterkeit ... Min menscheit ist der weg, den man gat, min liden ist daz tor, durch daz man gan mûz, der zû dem wil komen, daz du da sûchest », so sagt die ewige Weisheit in der Person Christi zu ihrem Diener [1]. Eine recht eindringliche und bis in jede Kleinigkeit ausgeführte Darstellung der Leiden Christi war daher auch theologisch gerechtfertigt. Man konnte kaum etwas zu drastisch, zu deutlich oder gar als pietätlos empfinden. Vielmehr will eindrücklich gemacht werden : so über alles Maß hinaus mußte Christus leiden. Daher auch die stets wiederholte Versicherung,

[1] BIHLMEYER S. 205 ; ähnlich in der « Vita », BIHLMEYER S. 34 ; aber auch schon AUGUSTIN, In Joann. tract. 13, n. 4 : « Per Christum hominem ad Christum Deum » ; THOMAS, Comp. theol. c. 2 : « Christi humanitas via est, qua ad Divinitatem pervenitur ».

daß nie ein Mensch mehr gelitten habe als Jesus Christus. Man konnte sich dabei auf die scholastischen Meister berufen, die darauf bedacht waren, die Einzigartigkeit des Leidens Christi auch nach Maß und Art darzutun [1].

Von hier aus gesehen, ist das Übermaß an innern, seelischen Qualen und äußern Schmerzen, die man über die Berichte der Evangelisten hinaus, oft auf Grund von besonderen Visionen und Offenbarungen [2], den Herrn erdulden ließ, verständlich. Es soll dadurch deutlich werden: so grausame Qual hat kein Märtyrer je erlitten. Jesaia ist zwar mit einer hölzernen Säge entzweigesägt worden, aber sein Durst ist doch von Gott dem Vater selbst gestillt worden. « Do troste got den profeten. Und nu lies her nicht einen czar wassirs geben sinem liben kinde, abir essic, do mirre was und galle inne gesoten » (70, 2 ff.). Diese Version, welche die bekannte Apokryphe vom Martyrium des Jesaia nicht kennt, scheint eigens dazu erfunden, die Schwere des Leidens Christi in anschaulichen Kontrast zum Leiden eines Märtyrers zu bringen.

Empfindsamkeit und Grausamkeit bedingen sich gegenseitig. Sie haben ihre gemeinsame Wurzel in der Vermenschlichung der Glaubensinhalte, einer Vermenschlichung, die Verinnerlichung und Profanierung zugleich sein konnte und wohl auch sein mußte. Hier war ein Ansatzpunkt zur Kritik seitens der Reformatoren [3].

Der Passionstraktat « Extendit manum » ist das Dokument eines zu Ende gehenden Zeitalters. Die Glut leidenschaftlicher Christus- und Passionsmystik, die Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, Bonaventura und die deutsche Mystik (Seuse) angefacht, glimmt nur noch matt, das gläubig-ekstatische Erschüttertsein ist zu bloßen Mitleidsemphasen verharmlost. So vermag uns dieses Werk — und mit ihm

[1] Vgl. THOMAS VON AQUIN, Summa theologica III q. 46 a. 6 ; BONAVENTURA, III Sent., dist. 16 a. 1 q. 2 ; DERS., De perfectione vitae c. 6 n. 5.

[2] Berühmt waren vor allem die Offenbarungen, die der *hl. Birgitte von Schweden* (gest. 1373) über die Passion Christi zuteil wurden. Sie sind vielfach auch ins Deutsche übertragen worden : Berlin germ. 8° 350 ; ebd. germ. 2° 660 ; Düsseldorf C 93 ; Lübeck, theol. germ. 66 und 71 ; Maihingen III 1 4° 31 ; III 1 2° 17 ; III 1 2° 18 ; Zürich D 231 ; über ndld. Hss. siehe WILLEM DE VREESE, De handschriften van Jan van Ruusbroec's werken, Gent 1900-1902, S. 613 f.

[3] Siehe bes. MARTIN LUTHER, Ein sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi (1519), W. A. II, 136 ; Von der fruht des Leydens Christi, Hauspostille 1544, W. A. LII, 228. Die ersterwähnte Stelle hat ausdrücklich die Bethanienszene im Auge.

der Großteil geistlicher Literatur des Spätmittelalters — auch keine Glaubensimpulse mehr zu verleihen, sondern es erregt nur literar-, theologiegeschichtliches und religionspsychologisches Interesse.

Dem Verfasser ist es in erster Linie um die *Historia* der Passion Christi zu tun, er bemüht sich, und nicht ohne Erfolg, sie in aller Eindringlichkeit zu vergegenwärtigen. Als scholastisch gebildeter Geistlicher erfüllt er seine Aufgabe der Vermittlung durchaus gemäß den « Regeln der Kunst » : unser Autor ist ein gewandter Kompilator, ein geschickter Gestalter, ein vortrefflicher Übersetzer ; man ist fast versucht zu sagen : ein Mann der Routine. Wir glauben das vor allem auch der Sprache entnehmen zu dürfen, die glatt und sauber dahinfließt und gewiß in manchen Belangen ausgesprochen « modern » wirkte.

Das Werk kam dem Bedürfnis weitester Kreise, aber sicher vornehmlich frommer und, wie man heute zu sagen pflegt, « religiös interessierter » Laien, entgegen. Sie fanden in ihm Geschichte und Predigt, Drama und Legende, Unterhaltung und Erbauung, rhetorisches und lyrisches Pathos, Inniges und Belehrendes. So reiht sich der Traktat in die deutsche Bildungsgeschichte ein [1].

Zwei mächtige religiöse Ströme bestimmen das spätere Mittelalter : *Mystik* und *Scholastik*. Sie strebten oft auseinander, wenn auch bei den Größten und Besten des Zeitalters — ich erinnere an ALBERT DEN GROSSEN, an THOMAS VON AQUIN und vor allem an BONAVENTURA — mystische Versenkung und geistige Durchdringung immer eine lebendige Einheit bildeten. Später, vor allem im ausgehenden 14. und im 15. Jahrhundert, haben beide Wege der Gotteserkenntnis in größerer Selbstverständlichkeit sich vereinigt, und zwar im wesentlichen durch den Prozeß der « Ausebnung », wie ihn die volkssprachliche Vermittlung, die « Laienrezeption », mit sich brachte. — In diesen besonderen Zusammenhang stellt sich unser Passionstraktat. Was sich in der Bethanienszene, stoff- und formgeschichtlich nachweisbar, ereignet, die Durchdringung kontemplativ-erbaulichen Erzählstoffes aus dem Umkreis der Franziskaner-Mystik mit geschliffenen theologischen Fragestellungen und dialektischer Form : das gilt grundsätzlich für den ganzen Traktat, ja für einen großen Teil des aszetischen Schrifttums

[1] Über die bildungsgeschichtliche Bedeutung spätmittelalterlicher Literatur haben sich in jüngster Zeit WOLFGANG STAMMLER, Von mittelalterlicher deutscher Prosa, The journal of English and Germanic Philology XLVIII (1949), bes. 31 ff. und WIELAND SCHMIDT, Christus und die sieben Laden, a. a. O. bes. S. 264 ff. geäußert.

des Spätmittelalters überhaupt. Die Ablagerungen — man gestatte dieses Bild — des *mystischen* Stromes in deutscher Sprache und Bildung sind, wenn nicht in ganzer Tiefe und Breite, so doch in wesentlichen Sondierungen erforscht worden ; was der *scholastische* Strom gebracht, das harrt im weitesten Umfange noch der Untersuchung [1].

[1] Vgl. WOLFGANG STAMMLER, Von m. a. deutscher Prosa a. a. O. S. 30. — Inzwischen ist das Verständnis der deutschen Scholastik durch MORGANS und STROTHMANNS Edition der mhd. Summa theologica des Thomas von Aquin entscheidend gefördert worden (Middle High German Translation of the Summa theologica by Thomas Aquinas by B. Q. Morgan and Fr. W. Strothmann, Stanford, California 1950) ; siehe dazu VERF., Thomas von Aquin in mhd. Sprache, Basler Theol. Zs. VII (1951), S. 341-365 und WOLFG. STAMMLER, Deutsche Scholastik, ZfdPh. 72 (1953) 7 f.