

Stefan Matter

Tagzeitentexte des Mittelalters

Liturgie und Volkssprache

Studien zur Rezeption und Produktion geistlicher
Lieder in Mittelalter und Früher Neuzeit

Herausgegeben von
Andreas Kraß

Band 4

Stefan Matter

Tagzeitentexte des Mittelalters



Untersuchungen und Texte
zur deutschen Gebetbuchliteratur

DE GRUYTER

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



SCHWEIZERISCHER NATIONALFONDS
ZUR FÖRDERUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNG

Die elektronische Ausgabe dieser Publikation erscheint seit Februar 2023 open access.

ISBN 978-3-11-060123-7

e-ISBN (PDF) 978-3-11-060124-4

ISSN 2367-0312

DOI <https://doi.org/10.1515/9783110601244>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Library of Congress Control Number: 2020946047

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Coverabbildung: Bruder Berthold: Das andechtig zitglögglyn des lebens vnd lide[n]s christi nach den xxiiii stunden vßgeteilt, Basel, 1492, Titelblatt. Universitätsbibliothek Freiburg i. Br., Ink. K 3484,ad.

Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Es spricht david der prophet an dem c° und xix psalm: Septies in die laudem etc. Siben mal an dem tag so hab ich dir lob gesagt, dar us mag man mercken, dz kain bößer edler gebet ist, dan die hailigen siben zyt, in den ouch die hailig kirch begryft alles, dz uns not und nücz ist zû sele und lyb.¹

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit Texten, die nicht zum Kanon der Literatur zählen, ja deren Status als literarische Texte gemeinhin nicht einmal ohne Vorbehalte akzeptiert wird. Die hier behandelten Texte spielen weder in der Literaturgeschichtsschreibung noch in der universitären Unterrichtspraxis eine nennenswerte Rolle, die meisten Germanisten sind in ihrem Studium nie mit einem Tagzeitentext in Berührung gekommen. Es erfordert also eine Begründung, wieso ich der Meinung bin, dass sich eine nähere Untersuchung dieses Gegenstandes lohnt.

Diese Begründung fällt nicht schwer und sie ist naturgemäß in vielerlei Hinsicht der vorliegenden Studie eingeschrieben, gleichwohl seien hier die wichtigsten Argumente vorab zusammengestellt.

In der Zeit, der die hier behandelten Texte entstammen, dem späteren Mittelalter des westlichen Europas, wussten sich die Menschen mit großer Selbstverständlichkeit in einer göttlichen Ordnung aufgehoben, die ihr Handeln vom ersten Atemzug bis zum Totenbett mit großer Konsequenz bestimmte. Diese göttliche Ordnung und damit den Platz des Einzelnen in der Schöpfung durch kirchliche Vermittlung kennenzulernen, schätzen zu lernen und in der Konsequenz davon loben zu lernen, war eine Aufgabe von höchster Wichtigkeit. Nicht mehr, aber auch nicht weniger als diesem dreifachen Ziel dienen die hier vorgestellten und untersuchten Texte.

In prägnanter Weise bringen dies die folgenden Zeilen auf den Punkt, die dem erfolgreichsten Gebetbuch im deutschsprachigen Raum vorangestellt sind, dem ‚Hortulus animae‘:

Got der her schüff nach seyner gestalt
Den menschen, gab im dz paradis gewalt
Nach dem fal mußß er dar vß gon,
Die widerfart ist in dem büchlin ston.²

1 Von den siben zyten ain lere, Kurztraktat im Cod. 499 der Stiftsbibliothek St. Gallen, fol. 87v–88v. Die Handschrift ist online abrufbar unter <https://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/csg/0499> (zuletzt besucht am 8. 7. 2020).

2 Hier zitiert nach der deutschsprachigen Ausgabe von Johannes Grüninger, 4. 3. 1501, Straßburg, VD16 H 5076, Exemplar der Adelhausenstiftung Freiburg i. Br., A 1229 (ehem. Inventarnr. 11747), fol. 1v; Digitalisat unter <http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/adhs-1229> (zuletzt besucht am 8. 7. 2020).

Das Buch enthalte gleichsam eine Anleitung dafür, wie der Mensch das Paradies wieder erlangen könne, damit also den Kern der Erlösungsgeschichte in der praktischen Konsequenz für den Einzelnen. Mehr kann ein Buch nicht leisten wollen, denn mehr kann der Mensch nicht erreichen.

Damit ist freilich über die Literarizität der hier behandelten Texte keine Aussage getroffen. Diese ist zu sehen vor dem Hintergrund der Bedeutung der geistlichen Literatur im Prozess der Literarisierung, ja der Zivilisierung des Abendlandes. Man denke an die Rituale der Sozialisation im Christentum und die Rolle von Gebeten hierbei. Nimmt man den Umstand dazu, dass in der Zeit des Mittelalters Gebete für die allermeisten Leute die einzigen Texte gewesen sind, die sie auswendig rezitieren konnten, dass weiter die Psalmen als die grundlegende Gebetssammlung der Geistlichen für alle Schüler die ersten längeren zusammenhängenden Texte darstellten, die sie zu lesen bekamen und schreiben können sollten, so wirft das ein Licht auf die Bedeutung dieser Texte für die Vorstellung davon, wie ein Text in gebundener Sprache auszusehen hat. Gebete bilden das literarische Verständnis des vormodernen Menschen ganz entscheidend vor, ihre Bedeutung für die Literaturgeschichte ist schon alleine deswegen kaum zu überschätzen.

Mittelalterliche Gebetbücher enthalten meistens einen oder mehrere Tagzeitentexte. Sie ins Zentrum einer Untersuchung zu stellen, lässt sich vor dem Hintergrund des Angedeuteten damit begründen, dass sich anhand dieser Texte viele Fragen behandeln lassen, die für das Verständnis der geistlichen Literatur des Mittelalters im Spezifischen, aber eben auch für das Verständnis der Literatur des Mittelalters im Allgemeinen von großer Bedeutung sind. Ich denke dabei beispielsweise an Fragen der Vermittlung geistlicher Inhalte in den Volkssprachen an Laien, die Rolle der geistlichen Institutionen bei diesen Prozessen, an die Rolle der Frauen als Produzenten und Rezipienten von Literatur, aber auch an den langen Übergang von der Handschrift zum Druck oder die vielfältigen Wechselwirkungen von Text und Bild in der Andacht und dem Gebet.

Für all diese Fragen braucht eine Untersuchung ein eingegrenztes Korpus an Texten, die vergleichbar sind und die sich über einen längeren Zeitraum und möglichst auch in verschiedenen Sprachen verfolgen lassen. Ein solches Korpus bilden die Tagzeitentexte in exemplarischer Weise. Sie entstammen, wie weiter unten näher ausgeführt wird, der liturgischen Gebetspraxis, reichen in die Frühzeit der Kirche zurück und stellen schon sehr früh auch die Grundlage dar für das Gebet von Laien. In der Folge reicht ihre Tradition weit über das Zeitfenster der vorliegenden Untersuchung hinaus, bis in die Gegenwart.

Dass eine germanistische Arbeit eine Textreihe und nicht etwa einen Buchtyp ins Zentrum stellt, hängt mit den spezifischen Überlieferungskonstellationen im deutschsprachigen Raum zusammen. Während im romanischen Europa

des Mittelalters das Stundenbuch dominiert und dieses von der Kunstgeschichte über die Geschichtswissenschaft bis hin zur Theologie seit langer Zeit schon viel Aufmerksamkeit erfährt, sind im deutschsprachigen Raum Gebetbücher verbreitet, welche anderen Gesetzmäßigkeiten folgen. Diesen Traditionslinien will vorliegende Arbeit nachzuspüren, und sie muss dies wegen des noch gänzlich unzureichenden Kenntnis- und Forschungsstandes in einem schrittweisen Vorgehen des Dokumentierens, Sichtens und Verstehens tun.

Am Zustandekommen der Untersuchungen haben viele Institutionen und Personen ihren Anteil, von denen ich wenigstens einige namentlich nennen möchte. Ganz am Anfang stand ein fruchtbarer Austausch mit Almut Breitenbach. Während der Konzeption hat mich Gisela Kornrumpf von ihrer reichen Materialsammlung profitieren lassen. Der Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung hat dann durch die Zusprache eines dreijährigen Stipendiums einen konzentrierten Einstieg in die Materie erlaubt. Dieses führte mich in den Jahren 2012 bis 2015 nach Oxford, Tübingen und Bern, wo die jeweiligen Gastgeber mir ideale Arbeitsbedingungen zur Verfügung gestellt haben, namentlich waren dies Nigel Palmer, Almut Suerbaum, Annette Volging, Klaus Ridder und Michael Stolz. Vor und nach diesem Stipendium hat Eckart Conrad Lutz bis zu seiner Emeritierung im schweizerischen Freiburg für ein fruchtbares, von wissenschaftlichem Interesse und persönlichem Respekt geprägtes Forschungsumfeld gesorgt. Da ohne ein derartiges Umfeld eine so groß angelegte Arbeit nicht entstehen kann, war die Fertigstellung der ursprünglich geplanten Monographie nicht mehr realisierbar; an deren Stelle tritt hier eine umfangreiche Textausgabe mit einleitendem Untersuchungsteil. Dieses Format ermöglichte eine neuartige Präsentation der Editionstexte, welche die farbigen Auszeichnungen der Handschriften wiedergibt. Die Aufnahme in die Reihe ‚Liturgie und Volkssprache‘ ermöglichte Andreas Kraß, und die umsichtige und sorgfältige Betreuung der Drucklegung besorgten Elisabeth Kempf, Laura Burlon und Kathleen Prüfer.

Ihnen allen bin ich zu größtem Dank verpflichtet, ebenso wie allen weiteren Personen, die mich im Laufe der letzten Jahre unterstützt haben. An erster Stelle stehen dabei meine Eltern sowie meine Frau Andrea und unsere drei Kinder Lukas, Florian und Simon, die jeden Tag meine Liebe zur Wissenschaft mit ihrer Liebe überblenden.

Im Sommer 2020

Stefan Matter

Inhalt

Vorwort — V

I Einleitung — 1

- 1 Zum Stand der Forschung — 7
- 2 Fragestellung und Zielsetzung — 13

II Was ist ein ‚Tagzeitentext‘? — 17

- 1 Was sind Tagzeiten? — 17
- 1.1 Ordnung der Welt und Rhythmisierung der Zeit — 17
- 1.2 Die Anfänge des Stundengebets — 18
- 1.3 Der Aufbau der einzelnen Horen des *Officium divinum* — 20
- 1.4 Zur Entwicklung des Stundengebets und der mit ihm zusammenhängenden Buchtypen bis zum Ausgang des späten Mittelalters — 22
- 1.5 Abgrenzung von verwandten Textgliederungsschemata — 27
- 2 Was ist ein Text? — 32
- 3 Was ist ein Gebet? — 35

III Erscheinungsformen mittelhochdeutscher Tagzeitentexte — 39

- 1 Formale Unterscheidungen — 39
- 1.1 Die Sprache — 39
- 1.2 Die äußere Form — 42
- 1.3 Die Struktur — 46
- 1.3.1 Paratexte — 47
- 1.3.2 Liturgische Zurichtung — 49
- 1.3.3 Ordnung der Horen — 50
- 1.3.4 Incipits — 50
- 1.3.5 Verschränkungen — 51
- 1.3.6 Tagzeiten im Rahmen größerer Werke — 52
- 1.3.7 Passionstraktate mit Tagzeiteneinteilung — 53
- 2 Inhaltliche Unterscheidungen — 54
- 2.1 Die Perspektive auf die Schöpfung im *Officium divinum* — 54
- 2.2 Einzelne Betrachtungsgegenstände in den Zusatzoffizien — 56
- 2.2.1 *Officium parvum Beatae Mariae Virginis* — 56
- 2.2.2 Offizium vom Heiligen Kreuz und vom Heiligen Geist — 57
- 2.2.3 Totenoffizium — 62
- 2.2.4 Heiligenoffizien — 65
- 2.2.5 Tagzeiten vom Schutzengel — 67

- 2.2.6 Tagzeiten von den sieben Marienfesten — **68**
- 2.3 Parodien — **74**
- 3 Anleitungen zum Beten der Tagzeiten — **76**
- 3.1 Andachtsanleitungen für Laien — **77**
- 3.1.1 Tagzeiten für Laien und Ersatzoffizien — **80**
- 3.1.2 Der Tagzeitentraktat des Meister Heinzelin — **83**
- 3.2 Andachtsanleitungen für Geistliche — **85**
- 3.3 Allegorische Liturgieauslegungen — **86**
- 3.4 Kirchenrechtliche Abhandlungen — **89**

IV Textanhang — 95

- 1 Editorische Vorbemerkungen — **95**
- 2 Texte — **97**
- 2.1 Berthold, ‚Zeitglöcklein‘ (Prolog) — **97**
- 2.2 Aus dem Traktatbündel ‚Von einem christlichen Leben‘ — **102**
- 2.3 ‚Gebete vor den neun Lektionen der Tagzeiten‘ — **107**
- 2.4 Tagzeiten von Mariae Mitleiden und dem Kreuz — **109**
- 2.5 Aus dem ‚Speculum humanae salvationis‘ — **148**
- 2.6 Tagzeiten zur Betrachtung der Werke Gottes (Ausschnitte) — **155**
- 2.7 Tagzeiten der Hl. Barbara — **161**
- 2.8 Tagzeiten vom Schutzengel — **165**
- 2.9 Tagzeiten zu den sieben Marienfesten — **169**
- 2.10 ‚Unterweisung zur Vollkommenheit‘ — **192**
- 2.11 Meister Heinzelin, ‚Von den sieben Tagzeiten‘ — **197**
- 2.12 Wie man singen oder lesen sol die vii zitt — **278**
- 2.13 Thomas Finck, ‚Tagzeitentraktat‘ — **283**

V Verzeichnisse — 337

- 1 Handschriften und Drucke — **337**
- 2 Literatur — **338**
- 2.1 Abkürzungen — **338**
- 2.2 Textausgaben — **339**
- 2.3 Forschungsliteratur — **341**
- 3 Abbildungsnachweise — **354**

VI Register — 355

- 1 Analecta hymnica-Nummern — **355**
- 2 Cantus Chant ID-Nummern (bzw. CAO-Nummern) — **355**

I Einleitung

Im Lübecker Dom befindet sich ein gemalter, spätmittelalterlicher Flügelaltar, der in geöffnetem Zustand auf der Mitteltafel zentral den gekreuzigten Christus zeigt, umgeben von einer Reihe von Passionsszenen. Er wurde im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts von einem unbekanntem Meister geschaffen.¹

Die Bildfolge beginnt im oberen Register des linken Flügels chronologisch mit der Darstellung der Gefangennahme Christi im Garten Gethsemane, führt über Christus vor Pilatus im Bild darunter zu den drei Szenen Kreuztragung, Kreuzannagelung und Christus am Kreuz auf der Mitteltafel zur Kreuzabnahme und Grablegung auf dem rechten Flügel.

Gemalte Altartafeln des 15. Jahrhunderts enthalten sehr häufig beschriftete Spruchbänder, auf denen sich die handelnden Figuren in der ersten Person zu Wort melden. Auch auf diesem Retabel sind die einzelnen Szenen mit Texten



Abb. 1: Der Horenaltar im Lübecker Dom (1. Drittel 15. Jh.) zeigt in geöffnetem Zustand Passionssationen, die jeweils am unteren Rand von einer Strophe eines lateinischen Stundenliedes begleitet werden.

¹ Die Kirche zu Alt-Lübeck. Der Dom, bearb. von Joh. Baltzer und F. Bruns (Die Bau- und Kunstdenkmäler der Freien und Hansestadt Lübeck III,1), Lübeck 1919, S. 134–138; Alfred Stange, Kritisches Verzeichnis der deutschen Tafelbilder vor Dürer, Bd. 1–3 (Bruckmanns Beiträge zur Kunstwissenschaft), München 1967–1978, Bd. 1, S. 192f., Nr. 628.

versehen, nämlich mit gereimten Versen, welche auf gemalte, teilweise aufgerollte Schriftbänder geschrieben sind. Diese füllen – mit Ausnahme der zentralen Kreuzigungsdarstellung – auf der ganzen Breite der einzelnen Bildfelder den unteren Bildrand aus.

Die in ihnen enthaltenen Texte nun sprechen immer wieder von einzelnen *horae*, von „Stunden“ also, an denen sich bestimmte Passionsereignisse zuge tragen haben sollen. Was ist mit dieser Bezeichnung gemeint, was meint der Begriff *hora* in diesem Zusammenhang?

Der erste dieser Texte des geöffneten Altares, jener zur Gefangennahme, liest sich so:²

Patris sapientia	Gott des Vaters ewiger Sohn,
veritas divina •	unser Heil und Leben,
Cristus homo captus est	da er in der Sünder Hand
hora matutina •	sich für uns will geben
A suis discipulis	und in schneller Flucht alsbald
et notis derelictus •	sich die Jünger retten,
Judeis est venditus	lässt er willig binden sich
traditus et afflictus	um die Zeit der Metten.

Zur *hora matutina* sei Christus, die Weisheit des Vaters, die göttliche Wahrheit, gefangen genommen, von seinen Gefolgsleuten verlassen, den Juden verkauft und verraten worden. Mit dieser Zeitangabe ist aber mehr bezeichnet als nur einfach die „morgentliche Stunde“.

Die Matutin, von der hier die Rede ist, ist vielmehr eine der kanonischen Gebetsstunden, nämlich die erste des anbrechenden Tages, mit welcher von den nächtlichen Gebetsstunden, den Vigilien, zu den Gebetsstunden des Tages übergeleitet wird. Es gibt insgesamt ursprünglich acht solcher Gebetszeiten, deren Bezeichnung sich im Laufe der Zeit leicht ändert – Matutin (in älterer Zeit Vigilien genannt), Laudes (in älterer Zeit Matutin genannt), Prim, Terz, Sext, Non, Vesper, Komplet. Im Laufe der Jahrhunderte zwischen den frühesten Christen im nahen Osten und Nordafrika sowie dem frühen Mittelalter haben sich verschiedene Formen ihrer konkreten liturgischen Ausgestaltung entwickelt, die unten in aller Kürze dargestellt werden sollen (Kap. II.1). Während noch im hohen Mittelalter im Stundengebet inhaltlich die ganze Schöpfung von der Erschaffung der Welt bis zum Jüngsten Gericht abgeschritten worden ist,

² Ich gebe den lat. Text nach der Transkription bei Baltzer und Bruns und setze die Nachdichtung Theodor Schnitzlers, Was das Stundengebet bedeutet. Hilfe zum geistlichen Neubeginn, 2. Aufl., Freiburg i. Br. usw. 1982, S. 87–89, daneben. Obwohl sich Schnitzler im Einzelnen auf einen anderen Wortlaut als jenen auf dem Tafelbild bezieht (siehe dazu unten), passen doch fast alle von ihm verwendeten Wendungen und Bilder sehr genau.



Abb. 2: Die Mitteltafel des Horenaltars im Lübecker Dom (1. Drittel 15. Jh.) zeigt zentral die Kreuzigung mit Stifter.

überlagern ungefähr ab dem 12. Jahrhundert weitere Betrachtungsgegenstände die einzelnen Gebetszeiten. Hauptsächlich ist dies das Leiden Christi in der Passion, die Geschehnisse des Ostertriduum also.

Die Vierzeiler der Lübecker Altartafel bilden diese jüngere Beziehung zwischen Horen und Passionsstationen ab, indem sie die im späteren Mittelalter ja auch sonst in der bildenden Kunst sehr verbreiteten Passionsszenen über die einzelnen Strophen eines zu ihrer Zeit überaus verbreiteten Stundenliedes mit den Gebetshoren verbinden (auf den Text wird weiter unten noch genauer ein-

gegangen, vgl. Kap. III.2.2.2).³ So wird die chronologisch nächste Szene mit Christus vor Pilatus, welche im unteren Register der Innenseite des linken Altarflügels dargestellt ist, mit diesen Versen kommentiert:

Hora prima ductus
est ad pylatum •
Falsis testimoniis
in multis accusatus •
In collum percutiunt
manibus ligatum •
Conspuentes faciem
ut est prophetatum

Zu Pilatus hingeführt
in der ersten Stunde,
wird er fälschlich angeklagt
aus der Zeugen Munde.
Auf die Wang' ihm schlagen sie,
Wut in frechen Blicken,
spei'n in Gottes Angesicht,
das der Welt Entzücken.

Links unten auf der Mitteltafel trägt Christus das Kreuz, was im Text mit der Verspottung Christi verbunden wird, welche zur dritten Gebetsstunde, der Terz, stattgefunden habe, in welcher die Evangelisten das Kreuzigungsgeschehen stattfinden lassen: *erat autem hora tertia et crucifixerunt eum* (Mc 15,25: „Und es war um die dritte Stunde, da sie ihn kreuzigten.“).

Crucifige clamant
hora terciarum •
Illus induitur veste
purpurarum •
Caput sua pungitur
corona spinarum •
Trabem fert in humeris
ad loca penarum

In der dritten Stunde drauf:
„Kreuz'ge“, schreit die Rotte,
wirft den Purpurmantel ihm
um mit wütigem Spotte;
krönet mit dem Dornenkranz
ihm das Haupt voll Gnaden,
reißet ihn zum Marterort,
mit dem Kreuz beladen.

Die Kreuzannagelung wiederum habe vor der beziehungsweise zur sechsten Stunde stattgefunden, denn in den Evangelien heißt es: *et facta hora sexta tenebrae factae sunt per totam terram usque in horam nonam* (Mc 15,33: „Als die sechste Stunde kam, brach über das ganze Land eine Finsternis herein. Sie dauerte bis zur neunten Stunde.“)

Hora sexta est
cruci conclavatus •
pre tormentis siciens
felle saturatus •

In der sechsten Stunde wird
er ans Kreuz geschlagen,
mit den Mördern muß der Herr
gleiche Strafe tragen;

³ In der Tafelmalerei sind solche Bildfolgen sehr selten geblieben, häufiger begegnen sie jedoch in Stundenbüchern, vgl. z. B. Frank O. Büttner, Sehen – verstehen – erleben. Besondere Redaktionen narrativer Ikonographie im Stundengebetbuch, in: *Images of Cult and Devotion. Funktion and Reception of Christian Images in Medieval and Post-Medieval Europe*, hg. von Søren Kaspersen, Kopenhagen 2004, S. 89–148, hier S. 91.

Pendens cum latronibus
vilis reputatus •
sinister eum reprobat
latro iudicatus

Galle reichen sie ihm dar,
als ihn Durst bedrängt,
höhnern frech das Gotteslamm,
das am Kreuze hängt.

Das Bildfeld der Kreuzigungsdarstellung hat auf der Tafel selbst eine Kreuzform, insofern es mittig bis zum unteren Ende der Tafel reicht, oben jedoch die ganze Breite einnimmt. Links neben dem Kreuz sinkt unter dem guten Schächer Maria in Ohnmacht, rechts befinden sich unter dem schlechten Schächer die Juden. Zur neunten Stunde stirbt Christus am Kreuz, wie die Evangelien berichten (Mc 15,34–37). Das Schriftband zur Kreuzigung befindet sich unter dem Kreuz, über den Gebeinen Adams. Der Text ist auf der Altartafel wegen des beschränkten Platzes etwas verkürzt aufgezeichnet, für den Abdruck ergänze ich ihn nach den unten angeführten Editionen.

Hora nona dominus
Cristus exspiravit •
heli c[lamans animam
patri commendavit]
Latus eius lancea
miles perforavit [•]
terra [tunc contremuit
et sol obscuravit]

In der neunten Stunde haucht
Jesus aus sein Leben.
Seht ihn in des Vaters Hand
seine Seele geben!
Seine Seite wird durchbohrt
von des Kriegsknechts Lanze.
Erde bebt, die Sonne läßt
ab von ihrem Glanze.

Die beiden Szenen auf der Innenseite des rechten Flügels zeigen die Kreuzabnahme zur abendlichen Vesper und die Grablegung zur den Tag beschließenden Komplet.

De cruce deponitur
hora vespertina •
Fortitudo latuit
in mente divina •
Talem mortem subiit
vite medicina •
heu corona glorie
iacet hic supina

Ab vom Kreuze nehmen sie
ihn in Abendstille.
In der Gottheit Schoße bleibt
seiner Kräfte Fülle.
Solchem Tode gibt sich hin
unsers Lebens Leben,
unsere Ehrenkrone liegt,
ach! von Schmach umgeben.

Hora completorii
datur sepulture [•]
Corpus Cristi nobile
vite spes future •
Conditur aromate
ut implentur scripture •
Jugi sit memorie
mors hec tue cure

Drauf ins Grab bei Tagesschluss
tragen hin die Seinen
unsers ewiges Lebens Pfand,
Christi Leib, den reinen;
salben ihn mit Spezereien,
wie die Schrift verheißt:
Ewig sei man eingedenk
seines Todesleidens.

In der reichen spätmittelalterlichen Überlieferung dieses Stundengebetes folgt auf die sieben den Gebetsstunden gewidmeten Strophen noch eine achte, nicht auf eine Gebetshore bezogene, in welcher die ganze Andacht Gott gewidmet wird. Hier auf der Bildtafel erscheint diese achte Strophe etwas verkürzt im Spruchband, welches sinnigerweise der kniende Stifter von seinen gefalteten Händen wie sein Gebet zum Gekreuzigten aufsteigen lässt:

Has horas canonicas cum devocione tibi Criste recolimus p[ia] ra[cio]ne].

Diese kanonischen Stunden bringen wir Dir, Christus, dar, indem wir mit andächtigem Gemüt erinnern [...].

Damit stellt das Triptychon in seinem geöffneten Zustand die Passionsereignisse der Gemeinde vor Augen – und vor allem auch dem an diesem Altar die Liturgie vollziehenden Priester – und verbindet sie gleichzeitig mit den kanonischen Gebetsstunden, zu denen ebendiese Geistlichen verpflichtet gewesen sind.

Die Bilder dieser Passionsfolge sind im späteren Mittelalter allgegenwärtig. Kaum eine Kirche oder Kapelle hat nicht wenigstens einige ihrer Szenen an ihren Wänden, in Glasfenstern, auf textilen Behängen oder eben auf Altarbildern, die den Gelehrten und natürlich auch den Ungelehrten die Mysterien der Menschwerdung und Selbstopferung Gottes vor Augen gestellt haben. Ihre Verbindung mit den kanonischen Gebetsstunden findet nur fallweise statt, explizit durch schriftliche Hinweise in den Bildern selbst überaus selten, eher noch vielleicht gelegentlich in der Predigt.⁴ Es ist eine Verbindung, die ganz dezidiert auf den Lebensbereich der Kleriker Bezug nimmt und erst nach und nach –

⁴ Es lohnte sich, Beispiele von Tagzeiten-Bildfolgen einmal zusammenzustellen, um eine Vorstellung von der Verbreitung solcher Passionsdarstellungen zu erhalten. Eines wäre der Marienfelder Altar von um 1450, vgl. Jochen Luckhardt, Der Hochaltar der Zisterzienserklosterkirche Marienfeld (Bildhefte des Westfälischen Landesmuseums für Kunst und Kulturgeschichte 25), Münster 1987, zu den Außenseiten bes. S. 34–40. Nur ein weiteres Beispiel sei hier noch angefügt: Ein Inventar in einer Urkunde von 1357 der Königin Agnes von Ungarn den Kirchenschmuck betreffend, welchen die habsburgische Stifterfamilie dem Kloster Königfelden geschenkt hatte, vermerkt: *ein altartüch für fronaltar, mitt den siben ziten unsers herren genäiet und geschätwet mitt siden uff gold*. Damit ist vermutlich ein heute im Bernischen Historischen Museum aufbewahrtes Antependium gemeint (Inv. 27, datiert um 1340/50), vgl. Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? (Katalog zur Ausstellung Bernisches Historisches Museum und Musée de l'Oeuvre Notre-Dame, Straßburg), hg. von Cécile Dupreux, Peter Jezler und Jean Wirth, in Zusammenarbeit mit Gabriele Keck, Christian von Burg und Susan Marti, Zürich 2000, S. 258 f., Kat. 110.

eben in den hier zu besprechenden Texten – auch den Laien erschlossen wird.⁵ Es soll im Folgenden also um deutschsprachige Texte gehen, deren innere oder äußere Form sich auf die Stundenliturgie bezieht und die damit im Bereich der Literatur – im weitesten Sinne – diese Vermittlungsleistung erbringen.

Das lateinische Stundengebet des regulierten Klerus, dessen Texte ab dem hohen Mittelalter im Brevier versammelt wurden, breitete sich schon im 14. Jahrhundert in paraliturgischen Formen in weitere Kreise aus und fand hauptsächlich im Stundenbuch seinen Niederschlag. An diese Tradition schließen die mittelhochdeutschen Tagzeitentexte an. Bei ihnen handelt es sich um Texte unterschiedlichen Umfangs in Versen oder Prosa, die nach den Horen des Stundengebets in Strophen beziehungsweise Abschnitte gegliedert sind. Die einzelnen Horen werden dabei mit Stationen des Leidensweges Christi, des Mitleidens Mariae oder mit anderen Betrachtungsgegenständen in Beziehung gebracht.

Bereits ein flüchtiger Blick in deutschsprachige Texte des Mittelalters (ebenso wie in solche anderer Volkssprachen und auch späterer Zeit⁶) lässt erkennen, dass die tagesstrukturierende Funktion des Stundengebets weit über den engen Bereich der Liturgie hinausreicht. Die Selbstverortung des Menschen in der Zeit und die Organisation des Tagesablaufs sind im Mittelalter entschieden von liturgischen Zeitvorstellungen geprägt. Es ist daher ganz natürlich, dass diese sich überall dort niederschlagen, wo in überlieferten Texten von der Zeit die Rede ist, und das sowohl in alltäglichen wie auch in gottesdienstlichen Zusammenhängen. Um all diese Formen der gelebten Religiosität von Laien soll es im Folgenden immer wieder gehen, wenn eine Auswahl von deutschsprachigen Tagzeitentexten vorgestellt und besprochen wird. Zunächst aber bedarf es einiger Vorbemerkungen zum Stand der Forschung sowie zu Form und Inhalt dieser Arbeit.

1 Zum Stand der Forschung

Nigel Palmer stellte in seinem Verfasserlexikon-Artikel ‚Tagzeitengedichte‘ von 1995 den auch heute noch gültigen Forschungsstand so dar: „Für die älteren [Vers-] Texte, die eventuell neben der liturgischen Tradition auch durch die lat.

⁵ Volker Honemann, *Der Laie als Leser*, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, hg. von Klaus Schreiner unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 20), München 1992, S. 241–251.

⁶ *Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit. Funktionen und Formen in Deutschland und den Niederlanden*, hg. von Ferdinand van Ingen und Cornelia Niekus Moore (Wolfenbütteler Forschungen 92), Wiesbaden 2001.

Traktatliteratur beeinflusst wurden, sind die Quellen noch unerforscht und unbekannt. Dagegen scheinen die späteren Texte vor allem unter dem Einfluß [von] Hymnen entstanden zu sein, die sie entweder unmittelbar übersetzen oder stellenweise zitieren. Untersuchungen fehlen bislang.“⁷ Die deutschen Prosatexte wurden von Palmer „wegen der unbefriedigenden Forschungslage“ gleich ganz ausgeklammert, hier gibt es also noch nicht einmal einen ersten Überblick; sicher ist nur, dass die Masse der überlieferten Texte immens ist. Eingehendere Untersuchungen erfuhren bislang nur die längeren und in vielerlei Hinsicht untypischen Vertreter dieser Textgruppe, namentlich die sogenannten ‚Pariser Tagzeiten‘,⁸ die Tagzeitengedichte Hartwigs von dem Hage,⁹ Johanns von Neumarkt¹⁰ und des Mönchs von Salzburg¹¹. Es handelt sich auch dabei ausnahmslos um Verstexte.¹² Für die meisten anderen Texte bleibt noch fast alles zu tun.

Damit spiegelt der Stand der Forschung zu den Tagzeitentexten jenen zu spätmittelalterlichen Andachtstexten insgesamt wieder. Noch vor etwas über zwanzig Jahren konnte Peter Ochsenbein als der damals vielleicht beste Kenner der mittelhochdeutschen Andachtsliteratur schreiben: „Innerhalb der deutschsprachigen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters ist bis heute kaum ein Be-

7 Nigel F. Palmer, Tagzeitengedichte, in: ²VL 9 (1995), Sp. 577–588, hier Sp. 580.

8 Die Pariser Tagezeiten (handschriftlicher Text), hg. von Stephan Waetzoldt, Hamburg 1880; dazu Anton Schönbach, Rez. von: Stephan Waetzoldt, Pariser Tagezeiten, Diss. Halle 1875; Die Pariser Tagezeiten (handschriftlicher Text), hg. von Stephan Waetzoldt, Hamburg 1880, in: Anzeiger für deutsches Altertum 7 (1881), S. 229–255.

9 Wolfgang Schmitz, Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage. Untersuchungen und Edition (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 193), Göppingen 1976.

10 Schriften Johanns von Neumarkt, hg. von Joseph Klapper (Vom Mittelalter zur Reformation 6,4), Berlin 1935; Joseph Klapper, Johann von Neumarkt. Bischof und Hofkanzler. Religiöse Frührenaissance in Böhmen zur Zeit Kaiser Karls IV. (Erfurter theologische Studien 17), Leipzig 1964; vgl. in Zukunft die Habilitationsschrift von Kathrin Chlench-Priber, Die Gebete Johanns von Neumarkt und die deutschsprachige Gebetbuchkultur des Spätmittelalters (Münchener Texte und Untersuchungen 150), Wiesbaden 2020.

11 Die geistlichen Lieder des Mönchs von Salzburg, hg. von Franz Viktor Spechtler (Quellen und Forschungen 51), Berlin/New York 1972; Günther Bärnthaler, Übersetzen im deutschen Spätmittelalter. Der Mönch von Salzburg, Heinrich Laufenberg und Oswald von Wolkenstein als Übersetzer lateinischer Hymnen und Sequenzen (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 371), Göppingen 1983; Burghart Wachinger, Der Mönch von Salzburg. Zur Überlieferung geistlicher Lieder im späten Mittelalter (Hermaea 57), Tübingen 1989; Hans Waechter, Die geistlichen Lieder des Mönchs von Salzburg. Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der Melodien (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 724), Göppingen 2005.

12 Vgl. auch Robert Stroppel, Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 und 1300. Mit besonderer Berücksichtigung der Meß- und Tagzeitenliturgie (Deutsche Forschungen 17), Frankfurt a. M. 1927.

reich so wenig erforscht und noch so weitgehend literaturhistorisches Niemandsland wie das kaum übersehbare Feld der Gebets- und Andachtstexte.¹³ Obwohl in den letzten Jahrzehnten vieles erschlossen und gedruckt worden ist, vor allem im Bereich der Lyrik,¹⁴ auch einige Ausstellungskataloge¹⁵ und verschiedentlich Einzeluntersuchungen¹⁶ erschienen sind, bleiben große Lücken bestehen.¹⁷

13 Peter Ochsenbein, *Deutschsprachige Privatgebetbücher vor 1400*, in: *Deutsche Handschriften 1100–1400*. Oxforder Kolloquium 1985, hg. von Volker Honemann und Nigel F. Palmer, Tübingen 1988, S. 379–399, hier S. 379. – Sehr wertvoll ist der ältere Überblick von Stephan Beissel, *Zur Geschichte der Gebetbücher*, in: *Stimmen aus Maria-Laach 77* (1909), S. 28–41, 169–185, 274–289, 397–411; und Küppers, Kurt, *Liturgie und Volksfrömmigkeit*. Gebetbücher und Gebetbuchliteratur vom Mittelalter bis zur Gegenwart, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft 42* (2000), S. 230–268, sowie 47 (2005), S. 108–151.

14 Beispielsweise Johannes Janota, *Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter* (Münchener Texte und Untersuchungen 23), München 1968; Judith Theben, *Die mystische Lyrik des 14. und 15. Jahrhunderts*. Untersuchungen – Texte – Repertorium (Kulturtopographie des alemannischen Raums 2), Berlin/New York 2010.

15 Gerard Achten, *Das christliche Gebetbuch im Mittelalter*. Andachts- und Stundenbücher in Handschrift und Frühdruck (Kat. Ausst. Bonn-Bad Godesberg, Wissenschaftszentrum, 11. 2. bis 10. 4. 1988), 2., verb. und vermehrte Aufl. (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ausstellungskataloge 13), Berlin 1987; *Mittelalterliche Andachtsbücher*. Psalterien – Stundenbücher – Gebetbücher. Zeugnisse europäischer Frömmigkeit, hg. von Hans-Peter Geh und Gerhard Römer, bearb. von Felix Heinzer und Gerhard Stamm, Karlsruhe 1992, S. 11–54; *Divina Officia*. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 83), Wolfenbüttel 2004, S. 341–372; Eamon Duffy, *Marking the Hours*. English people and their prayers 1240–1570, New Haven/London 2006; *Den Herren will ich loben*. Gebet- und Gesangsbücher (Kat. Ausst. Bamberg, Bibliothek des Metropolitankapitels, 7. 7.–3. 10. 2006), hg. von Luitgar Göller (Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg 16), Bamberg 2006.

16 Neben den zahlreichen Arbeiten von Peter Ochsenbein beispielsweise Ute von Bloh und Theresia Berg, *Vom Gebetbuch zum alltagspraktischen Wissenskompendium für den fürstlichen Laien*. Die Expansion einer spätmittelalterlichen Handschrift am Beispiel eines Manuskripts in Wien, ÖNB, Cod. Vat. Pal. 13428, in: *Wissen für den Hof*. Der spätmittelalterliche Verschriftungsprozess am Beispiel Heidelberg im 15. Jahrhundert, hg. von Jan-Dirk Müller (Münstersche Mittelalter-Schriften 67), München 1994, S. 233–287; Felix Heinzer, *Andacht in Wort und Bild*. Zum ‚Herrenalber Gebetbuch‘ von 1482/84, in: *Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 62* (2003), S. 85–99; Romy Günthard, *Deutschsprachige Andachtsbücher um 1500*. Drucke zwischen Wissensvermittlung und Meditationshilfe, in: *Cognition and the book*. Typologies of formal organisation of knowledge in the printed book of the Early Modern Period, hg. von Karl A. E. Enekel und Wolfgang Neubner (Intersections 4), Leiden/Boston 2005, S. 455–478; Undine Brückner, *Verschriftlichte Laienfrömmigkeit*. Die Andachts- und Gebetshandschriften der Margarethe von Rodemachern und der Dorothea von Hof, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 159* (2010), S. 57–81; Beate Braun-Niehr, „Recycling“ im Dienst der Bursfelder Reform. Wie man ein hochmittelalterliches Privatsalterium in Zeiten der Klosterreform weiter benutzen kann, in: *Rosenkränze und Seelengärten*. Bildung und Frömmigkeit in niedersächsischen Frauenklöstern (Kat. Ausst. HAB Wolfenbüttel, 3. 3. bis

Gleich zwei Arbeiten beschäftigten sich jedoch jüngst mit dem deutschsprachigen Stundenbuch und stellen wichtige Grundlagen bereit, auf denen die Interpretation der Tagzeitentexte aufbauen kann: Regina Cermann konnte zeigen, dass es – entgegen bisheriger Vorstellungen – im deutschsprachigen Raum nicht nur immerhin über fünfzig deutschsprachige Stundenbücher gibt, sondern dass diese entwicklungsgeschichtlich dem ‚Getijdenboek‘ Gert Grootes – welches bislang als das volkssprachige Stundenbuch schlechthin angesehenen worden war – vorausgehen und in geographischer Hinsicht ein Gegenstück zu diesem darstellen.¹⁸ Jeffrey Hamburger plädiert in einem richtungsweisenden Aufsatz für einen generellen Perspektivenwechsel und betont statt der weitgehenden Abwesenheit des Stundenbuches im deutschsprachigen Raum die Kontinuität von Gebets-Sammelhandschriften über den ganzen Zeitraum des deutschsprachigen Mittelalters:

Rather than simply asking why the Book of Hours never quite caught on in Germany, one could ask, conversely, why *libri precum* and other miscellanies of the kind so favored in Germany were less popular in parts of Europe further west. Seen in this perspective, German Books of Hours have the beneficial effect of denaturalizing all sorts of things too easily taken for granted when it comes to the more familiar French and Netherlandish material. Why, one might ask, given the proliferation of vernacular Books of Hours in the Netherlands (in the translation of Gert Groote, of which there are close to 1000 copies extant), are there apparently only a very small number of French Books of Hours fully in the vernacular (as opposed to those that combine vernacular supplements with Latin prayers). Why are some features commonly found in prayer books of German origins, including Books of Hours, e.g., a wide range of materials that cannot be considered

25. 8. 2013), hg. von Britta-Juliane Kruse (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 96), Wolfenbüttel 2013, S. 81–90; Ruth Wiederkehr, Das Hermetschwiler Gebetbuch. Studien zu deutschsprachiger Gebetbuchliteratur der Nord- und Zentralschweiz im Spätmittelalter. Mit einer Edition (Kulturtopographie des alemannischen Raums 5), Berlin/Boston 2013; Andreas Kraß, Räume des Mitleidens. Text-Bild-Beziehungen in einem spätmittelalterlichen Marien- gebetbuch (Frankfurt, UB, Ms. germ. oct. 45), in: Räume der Passion. Raumvisionen, Erinnerungsorte und Topographien des Leidens Christi in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. von Hans Aurenhammer und Daniela Bohde (Vestigia Bibliae 32/33), Bern usw. 2015, S. 311–332.

17 Das gilt auch für die niederländische Literatur, vgl. Thom Mertens, Praying in the Vernacular. Middle Dutch Imitative Forms of the Divine Office from the 1370s to 1520s, in: Nun’s Literacies in Medieval Europe. The Hull Dialogue, hg. von Virginia Blanton, Veronica O’Mara und Patricia Stoop (Medieval Women: Texts and Contexts 26), Turnhout 2013, S. 133–146.

18 Cermann in ihrer 2005 an der FU Berlin eingereichten Dissertation ‚Über die Anfänge des deutschsprachigen Stundenbuchs. Texteigenheiten, Verbreitungsgebiet und Ausstattungsweise eines bislang unbekanntes volkssprachlichen Typus‘, die mir jedoch auch nach jahrelangen Bemühungen nicht zugänglich war; teilweise sind die Ergebnisse eingeflossen in die beiden bisher erschienenen Bände des KdIH sowie in Regina Cermann, Über den Export deutschsprachiger Stundenbücher von Paris nach Nürnberg, in: Codices manuscripti 75 (2010), S. 9–24.

prayers per se, such as snippets of sermons, meditations, pastoral epistles (known as “Sendbriefe”), and short edifying treatises, much less frequently found in French or Netherlandish Books of Hours, which, by comparison, at least in terms of their textual contents, if not their pictorial elaboration, tend to be more regimented and restricted in what they do or do not include?¹⁹

An diese Fragen schließt die vorliegende Untersuchung an, indem sie mit den Tagzeitentexten eine Textsorte aus dem Material, das einerseits zum Kern des Stundenbuches gehört, andererseits aber auch in den deutschsprachigen Gebetbüchern sehr präsent ist, in ihrer literaturgeschichtlichen Stellung und in ihrer Funktion für spezifische Formen der Andacht zu beschreiben versucht. Die von Cermann und Hamburger unter primär kunsthistorischer Perspektive beobachtete Verschiebung des Schwergewichts der Überlieferung, weg von den Bildern der in aller Regel illustrierten lateinischen Stundenbücher aus Frankreich und den Niederlanden hin zu den erstaunlich häufig unillustrierten deutschsprachigen Stundenbüchern und den normalerweise schmucklosen Andachtsbüchern, scheint darauf hinzudeuten, dass in den deutschsprachigen Gebetbüchern gerade den Texten eine zentrale Rolle zugekommen ist: „Beim volkssprachlichen Stundenbuch waren Miniaturen entbehrlich, weil sich der intellektuelle Akt vom Erfassen des Bildes hin zu dem des Wortes verschoben hat.“²⁰ Was auf den ersten Blick banal erscheinen mag – dass es also gerade die Texte sind, denen in den deutschsprachigen Andachtsbüchern besondere Aufmerksamkeit zukommt,²¹ wird bedeutsam vor dem Hintergrund einer fast ausschließlich lateinischen Liturgie, an der sich auch diejenigen Konventsmitglieder aktiv haben beteiligen müssen, die zwar lesen konnten, aber über keine Lateinkenntnisse verfügten.²²

Diese neuesten Erkenntnisse zum deutschsprachigen Stundenbuch decken sich mit Beobachtungen, die auf einem anderen Feld der Erforschung spätmittelalterlicher Andachtsliteratur erst in jüngerer Vergangenheit gemacht worden sind. Da geistliche Literatur in der Volkssprache häufig mit der spirituellen Unterweisung und Betreuung von Frauen zusammenhängt, fanden in den letzten

19 Jeffrey F. Hamburger, Another Perspective. The Book of Hours in Germany, in: Books of Hours Reconsidered, hg. von Sandra Hindman und James H. Marrow (Studies in Medieval and Early Renaissance Art History), Turnhout 2013, S. 97–152, hier S. 98 f.

20 Cermann, Über den Export deutschsprachiger Stundenbücher, S. 18.

21 Vgl. zuletzt zum Stellenwert der Texte im Stundenbuch Virginia Reinburg, French Books of Hours. Making an Archive of Prayer, c. 1400–1600, Cambridge usw. 2012.

22 Peter Ochsenbein, Latein und Deutsch im Alltag oberrheinischer Dominikanerinnenklöster des Spätmittelalters, in: Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter 1100–1500, Regensburger Colloquium 21.–24. September 1988, hg. von Nikolaus Henkel und Nigel F. Palmer, Tübingen 1992, S. 42–51.

Jahren für oder von Frauen verfasste literarische Texte besondere Beachtung.²³ In diesem Zusammenhang fand insbesondere die Bildung und Ausbildung²⁴ und der auf ihnen aufbauende Literaturbetrieb und Bücherbesitz in Zweit- und Drittordenskonventen vermehrt Aufmerksamkeit.²⁵ Vor allem die im DFG-Verbundprojekt ‚Schriftlichkeit in süddeutschen Frauenklöstern‘ unter der Leitung der Historikerin Eva Schlotheuber entstandenen Arbeiten betonen den intellektuellen Aufwand für Andachtsübungen und die dazu notwendigen Voraussetzungen.²⁶

Trotz all diesen Bemühungen sind weite Teile der grundlegenden Primärtexte noch kaum wissenschaftlich aufgearbeitet. „Die lateinische wie die volkssprachige Passionsliteratur des hohen und späten Mittelalters [...] ist weithin – von wenigen Ausnahmen abgesehen – noch immer eine *terra incognita*.“²⁷ Eine

23 Adelaide Bennett, Making Literate Lay Women Visible. Text and Image in French and Flemish Books of Hours, 1220–1320, in: Thresholds of Medieval Visual Culture. Liminal Spaces, ed. by Elina Gertsman and Jill Stevenson (Boydell Studies in Medieval Art and Architecture), Woodbridge 2012, S. 125–158.

24 Marie-Luise Ehrenscheidtner, Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert (Contubernium 60), Stuttgart 2004; Eva Schlotheuber, Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs‘ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507) (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 24), Tübingen 2004.

25 Burkhard Hasebrink, Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion, in: Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts, hg. von Martin Kintzinger, Sönke Lorenz und Michael Walter (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 42), Köln/Weimar/Wien 1996, S. 187–216; Burkhard Hasebrink, Latinität als Bildungsfundament. Spuren subsidiärer Grammatikunterweisung im Dominikanerorden, in: Schulliteratur im späten Mittelalter, hg. von Klaus Grubmüller (Münstersche Mittelalter-Schriften 69), München 2000, S. 49–76; Jeffrey F. Hamburger, Frauen und Schriftlichkeit in der Schweiz im Mittelalter, in: Bibliotheken bauen. Tradition und Vision, Basel 2001, S. 71–121; Felix Heinzer, Bücher aus der Klausur: Das weltabgewandte Leben der Pfullinger Klarissen im Spiegel ihrer Bibliothek und Schreibtätigkeit, in: ders., Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten (Mittellateinische Studien und Texte 39), Leiden/Boston 2008, S. 503–522; Kloster und Bildung im Mittelalter, hg. von Nathalie Kruppa und Jürgen Wilke (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 218), Göttingen 2006; Eva Schlotheuber und Jeffrey F. Hamburger, Books in Women’s Hands. Liturgy, Learning and the Libraries of Dominican Nuns in Westphalia, in: Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants (13e–15e siècle), hg. von Nicole Bériou, Martin Morard und Donatella Nebbiai, Turnhout 2014, S. 129–155.

26 Almut Breitenbach, „In der Schule des ewigen Königs“. Wissen und Bildung in Klarissenklöstern zwischen Norm und Praxis, in: Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart, hg. von Heinz-Dieter Heimann, Angelica Hildebein, Bernd Schmies und Christoph Stiegemann, Paderborn 2012, S. 183–216.

27 Tobias A. Kemper, Die Kreuzigung Christi. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters (Münchener Texte und Untersuchungen 131), Tübingen 2006, S. 6. Vgl. auch Ulrich Köpf, Die Passion Christi in der lateinischen religiösen

grundlegende Untersuchung von Texten zur Andacht und zum Gebet ebenso wie die Darstellung ihrer Verwendung, soweit sie sich aus den Quellen rekonstruieren lässt, ist also weiterhin und in gewisser Weise immer mehr ein dringendes Forschungsdesiderat.²⁸

2 Fragestellung und Zielsetzung

Die vorliegende Untersuchung geht von der Überzeugung aus, dass für eine Literaturgeschichte des deutschsprachigen Mittelalters die auch mengenmäßig weit überwiegenden geistlichen Texte (nach Ruhs Einschätzung machen sie bis zu 80 Prozent der Gesamtproduktion in deutscher Sprache aus)²⁹ das Fundament bilden müssten, in diesem Bereich jedoch noch in größerem Umfang Grundlagenarbeit zu leisten ist. Im Literatursystem des Spätmittelalters spielt die geistliche Literatur, die zu einem überwiegenden Teil Übersetzungsliteratur ist, nicht nur mengenmäßig eine dominierende Rolle, sie nimmt vielmehr „für die Selbstdefinition des Laien den Platz ein, den etwa um 1200 Minnesang und Artusroman, im 13. und 14. Jh. vielleicht Spruchdichtung und didaktische Reimpaarreden in Anspruch nehmen“.³⁰ Deswegen ist ein erstes Ziel des Vorhabens, eine der noch weitgehend unerschlossenen und relativ gut abgrenzbaren Textgruppen aus diesem Bereich des Literatursystems der Forschung zu erschließen.

Interessant scheinen mir die Tagzeitentexte deshalb, weil sich an sie Fragen nach ihrem Sitz im Leben, ihrer Stellung in und zu der Liturgie, nach ihrem

und theologischen Literatur des Spätmittelalters, in: *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger (Fortuna vitrea 12), Tübingen 1993, S. 21–42; Thomas H. Bestul, *Texts of the passion. Latin devotional literature and medieval society*, Philadelphia 1996.

28 So auch beispielsweise Gisela Muschiol, *Zeit und Raum – Liturgie und Ritus in mittelalterlichen Frauenkonventen*, in: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern (Kat. Ausst. Essen, Ruhrlandmuseum, und Bonn, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 19. 3.–3. 7. 2005), München 2005, S. 41–51, hier S. 51, Anm. 11: „Andachten des hohen und späten Mittelalters und ihre Rolle für liturgische Vollzüge sind noch nicht grundlegend untersucht.“

29 Kurt Ruh, *Geistliche Prosa*, in: *Europäisches Spätmittelalter*, hg. von Willi Erzgräber (Neues Handbuch der Literaturwissenschaften 8), Wiesbaden 1978, S. 565–605, hier S. 565.

30 Klaus Grubmüller, *Geistliche Übersetzungsliteratur im 15. Jahrhundert. Überlegungen zu ihrem literaturgeschichtlichen Ort*, in: *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, hg. von Hartmut Boockmann (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philolog.-hist. Klasse, 3. Folge 206), Göttingen 1994, S. 59–74, hier S. 61.

Verhältnis zum Stundenbuch sowie nach ihrer Bedeutung für spezifische Gruppen wie religiöse Laien, Novizen und Nonnen stellen lassen. Auf diese Weise ergibt sich die Möglichkeit, von einer sehr breit überlieferten Textsorte her in exemplarischer Weise zentrale Aspekte der spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraxis zu erschließen und zu untersuchen. In den Blick geraten dabei vor allem verschiedene Formen der textgestützten, privaten Andacht während oder neben der Liturgie.³¹

Es ist also der Frage nachzugehen, wie solche außerhalb der Liturgie im engeren Sinn stehenden, von ihr aber geprägten und aus ihr herauswachsenden Texte in entwicklungsgeschichtlicher, systematischer und funktionaler Hinsicht liturgie- und literaturgeschichtlich einzuordnen sind. Wie hängen sie textgenetisch und überlieferungsgeschichtlich mit Offizien (also dem Stundengebet der Kleriker) beziehungsweise mit deren Teilen zusammen, für wen oder von wem wurden sie verfasst oder gegebenenfalls auch übersetzt? Wer benutzt überhaupt Tagzeitentexte und wie – während der Messe, in gemeinschaftlichen *pia exercitia*, im Zusammenhang privater Andachtsübungen oder anderem mehr?

Was die Gliederung der Untersuchung betrifft, so ist nach dieser Einleitung das zweite Kapitel der Begründung der Textauswahl gewidmet. Es soll zunächst in aller gebotenen Kürze in die Geschichte des Tagzeitengebets eingeführt werden. Wie entwickelten sich die regelmäßigen Gebetszeiten, vor allem natürlich in der mittelalterlichen Westkirche, in welcher dann auch die deutschsprachigen Texte ihren Platz haben? Wie sind die kanonischen Horen im Hoch- und Spätmittelalter üblicherweise aufgebaut? In welchen Buchtypen sind diese Texte überliefert und welche alternativen Zeitgliederungsschemata gibt es darüber hinaus? Schließlich soll auch der Frage nachgegangen werden, an welche Textualitätskonzepte die deutschsprachigen Tagzeitentexte anschließen. Welchen Textbegriff also muss man bei liturgischen Texten ansetzen und welche Folge hat das für das Verständnis deutschsprachiger Gebetstexte?

31 Stephanus Hilpisch OSB, Chorgebet und Frömmigkeit im Spätmittelalter, in: Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Religionsgeschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes, Ildefons Herwegen zum silbernen Abtsjubiläum dargeboten, hg. von Odo Casel, Münster i. W. 1938, S. 263–284; Jean Leclercq, Culte liturgique et prière intime dans le monachisme au moyen âge, in: La Maison-Dieu 69 (1962), S. 39–55; Jean-François Cottier, Prière privées et textes de dévotion du Moyen Age latin, Turnhout 2001; Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. von Klaus Schreiner, München 2002; Johanna Thali, *Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare, frequenter et legere*. Formen und Funktionen des Lesens in der klösterlichen Frömmigkeit, in: Lesevorgänge. Prozesse des Erkennens in mittelalterlichen Texten, Bildern und Handschriften, hg. von Eckart Conrad Lutz, Martina Backes und Stefan Matter (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 11), Zürich 2010, S. 421–457.

In einem dritten Kapitel sollen in systematischer Weise die verschiedenen Erscheinungsformen mittelhochdeutscher Tagzeitentexte besprochen werden, und zwar unter formalen wie auch unter inhaltlichen Gesichtspunkten. Ergänzend treten neben die eigentlichen Gebetstexte auch noch solche, welche auf einer Metaebene über das Beten von Tagzeiten sprechen. Diese Anleitungen zum Beten der Tagzeiten enthalten zwar teilweise auch Gebete im engeren Sinne, der Schwerpunkt liegt jedoch auf dem zur *oratio* anleitenden Rahmen. Es sollte dabei jeweils möglichst das ganze Spektrum an Möglichkeiten zumindest angesprochen, jedoch nur in Einzelfällen genauer ausgeführt werden. Dabei gewichte ich die typischen und häufigen Formen stets etwas stärker als selten überlieferte Sonderlösungen. Beabsichtigt ist kein Repertorium und keine systematische, umfassende Typologie, vielmehr überschneiden sich die gewählten Kategorien teilweise.

Das vierte Kapitel besteht aus einem Textanhang und bietet Abdrucke der meisten im Untersuchungsteil besprochenen Tagzeiten-Texte. Damit werden diese bislang noch kaum in den Blick der Forschung geratenen Texte zum ersten Mal zugänglich gemacht; durch die Überlegungen und Erschließungsperspektiven des Untersuchungsteils sollten sie verständlich und damit für weitere Untersuchungen benutzbar werden.

II Was ist ein ‚Tagzeitentext‘?

1 Was sind Tagzeiten?

1.1 Ordnung der Welt und Rhythmisierung der Zeit

Das christliche Mittelalter lebte in der Gewissheit, dass Gottes Schöpfung wohlgeordnet ist. So heißt es etwa schon im biblischen Buch der Weisheit, dass Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet habe: *Sed omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti* (Sap 11,21). In dieser Ordnung hat auch der Mensch seinen Platz und handelt im Raum und in der Zeit der Schöpfung.

Die Zeit ist nur in ihren Einteilungen messbar,³² und eingeteilt wird sie schon im Schöpfungsakt selbst.³³ Die Siebenzahl ist an ganz unterschiedlichen Stellen der Bibel und deren späterer Auslegung von besonderer Bedeutung, und so lautet auch eine der expliziten biblischen Aufforderungen zum täglichen Gebet: *Septies in die laudem dixi tibi* (Ps 119,164). Dieser Psalmvers wird in mittelalterlichen Erklärungen der Tagzeiten immer wieder als Begründung ihrer Einteilung in sieben Gebetsstunden (wozu dann noch eine nächtliche tritt) angeführt. Allerdings ist das ausgeformte Stundengebet, wie es uns im Mittelalter entgegentritt, eine bereits spätere Entwicklungsstufe des gemeinschaftlichen Zusammentretens zum regelmäßigen Gottesdienst. In der jüdischen Gebetspraxis, mit und in welcher Jesus und seine Jünger gelebt haben, ist das Synagogengebet zentraler Bezugspunkt. Zu diesem treten die Gläubigen zwei- bis dreimal am Tag zusammen, hauptsächlich zum Morgen- und Abendgebet, zur 3. beziehungsweise zwischen der 9. und 12. Stunde. Der Synagogengottesdienst ist ein reiner Wort- und Gebetsgottesdienst, ein priesterloses Zusammenkommen zum

³² Die mittlerweile unüberschaubare Literatur zum vormodernen Zeitverständnis wird jetzt in souveräner Übersicht geboten in: Alexander Demandt, *Zeit. Eine Kulturgeschichte*, Berlin 2015; grundlegend sind: Hermann Grottefend, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Bd. 1–2, Hannover 1891–1898; Ders., *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, 12., verb. Aufl., Hannover 1982; Arno Borst, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, 3., durchges. und erw. Aufl. (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 28), Berlin 1990; sowie der Sammelband: *Ideologisierte Zeit: Kalender und Zeitvorstellungen im Abendland von der Antike bis zur Neuzeit*, hg. von Wolfgang Hameter, Meta Niederkorn-Bruck und Martin Scheutz (Querschnitte 17), Innsbruck usw. 2005.

³³ Christian Kiening, *Mitte der Zeit. Geschichten und Paradoxien der Passion Christi*, in: *Wiederkehr und Verheißung. Dynamiken der Medialität in der Zeitlichkeit*, hg. von dems., Aleksandra Prica und Benno Wirz (*Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen* 16), Zürich 2011, S. 121–137.

gemeinsamen Gebet, in welchem Psalmen, Lesungen und Gebete die Hauptrolle spielen.

In den Evangelien wird auf diese durch das Gebet geprägten und damit in besonderer Weise aus dem Tageslauf hervorgehobenen Stunden immer wieder Bezug genommen, insbesondere die „Erzählung von Jesu Kreuzigung und Tod (Mk 15) orientiert sich an der 3., 6. und 9. Stunde“.³⁴ Im Zusammenhang der Entwicklung der liturgischen Gebetsstunden in der (christlichen) Kirche wird diese Bezugnahme auf die Passion Christi wiederum erst im hohen Mittelalter von zentraler Bedeutung.

Zunächst einmal ist das regelmäßig in den Tageslauf eingepasste Gebet Ausdruck einerseits des Wunsches fortwährenden Gotteslobes, wie es in I Thess 5,17 eingefordert wird: *sine intermissione orate* („betet ohne Unterlass“), andererseits des Bemühens, das regelmäßige Gebet mit anderen Zeitläufen in Verbindung zu bringen. Das „Beten im Rhythmus von Tag und Nacht ist in den Ablauf der Schöpfungswoche und in die Wiederkehr von Sommer und Winter hineingestellt und wird zugleich von der Heilsgeschichte geprägt, wie sie die christliche Gemeinde im Kontext des Kirchenjahres feiernd begeht“.³⁵

Das Christentum orientiert sich bekanntlich an zwei unterschiedlichen Zeitkonzeptionen. Zum einen kennt es eine zirkulare Vorstellung von Zeit, die geprägt ist von wiederkehrenden Ereignissen und ihren Ausdruck findet im Jahreslauf, im Rhythmus der Tage der Woche und der Stunden des Tages. Zum anderen kennt es eine lineare Zeitachse ohne Rückkehr zum Anfang, die zwischen Schöpfung und Jüngstem Gericht aufgespannt wird. Diese beiden Zeitvorstellungen werden in der Tagzeiten-Liturgie in vielfältiger Weise miteinander verwoben und verschränkt.³⁶

1.2 Die Anfänge des Stundengebets

Über die frühchristlichen Formen und vor allem über die frühchristlichen Inhalte des Stundengebets sind wir nur sehr unzulänglich unterrichtet.³⁷ Die ersten

³⁴ Ingrid Vogel, Das Stundengebet, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinz Bieritz, 3. Aufl., Göttingen 2003, S. 271–293, hier S. 274.

³⁵ Vogel, Das Stundengebet, S. 272.

³⁶ Meta Niederkorn-Bruck, Zeit in der Liturgie – Zeit für die Liturgie. Heilsgeschichte und „Zeit“ in der Geschichte, in: Ideologisierte Zeit: Kalender und Zeitvorstellungen im Abendland von der Antike bis zur Neuzeit, hg. von Wolfgang Hameter, Meta Niederkorn-Bruck und Martin Scheutz (Querschnitte 17), Innsbruck usw. 2005, S. 66–93.

³⁷ Einführend, neben den schon genannten Arbeiten: Jürgen Bärsch, Liturgie im Mittelalter, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 47 (2005), S. 59–107; P. Suitbert Bäumer, Geschichte des

Christen haben, anders als die Menschen in ihrer Umgebung, offenbar ganz frei, ohne Anleitung gebetet, wie etwa Tertullian in seinem 197 n. Chr. verfassten ‚Apologeticum‘ berichtet: *sine monitore, quia de pectore oramus*.³⁸ Nach biblischen Erwähnungen einzelner Gebetszeiten tritt uns das Stundengebet als ein den ganzen Tageslauf umspannendes Gebetspensum zuerst im ersten Drittel des 3. Jahrhunderts in der ‚Traditio Apostolica‘ entgegen.³⁹

Vor dem Beginn ihrer Arbeit sollen die *fideles* (35 und 41) beten, und wenn eine Unterweisung durch das Wort stattfindet, soll man dieser zur Stärkung seiner Seele den Vorzug geben. Insgesamt schreibt diese wahrscheinlich auf Hippolyt zurückgehende Kirchenordnung neben Morgen- und Abendgebet das Gebet zur 3., 6. und 9. Stunde, zur Mitternacht und zum Hahnenschrei vor. Damit ist erstmals eine Siebenzahl erreicht. Allerdings ist hier wohl im allgemeinen an das Privatgebet gedacht, das man beim Angebot einer ‚Unterweisung‘ gemeinsam, *in ecclesia*, halten soll. Die einzelnen Gebetsstunden werden von der Leidensgeschichte her gedeutet (41), das mitternächtliche Beten mit Mt 25 und das Gebet beim Hahnenschrei mit der Verleugnung Christi durch Israel (Act 3,13 f.). Spätere Kirchenordnungen, vor allem die Apostolischen Konstitutionen (um 380), bauen in vielen Punkten auf der Traditio auf.⁴⁰

Im Laufe der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt formen sich verschiedene Gebetspraktiken heraus, welche die Liturgiegeschichte in die beiden idealtypischen Formen des katedralen und des monastischen Typs des Stundengebetes einteilen. Der zentrale Unterschied zwischen diesen beiden Grundformen besteht darin, dass im monastischen Offizium die Psalmen, auf denen beide Offiziumsformen hauptsächlich beruhen, in ihrer biblischen Reihenfolge, also *currente psalterio*, gebetet werden, während im Katedraloffizium die Psalmen anlassbezogen sind, also gezielt für die einzelnen Horen ausgewählt werden und sich damit also inhaltlich auf den Zeitpunkt ihrer Verwendung im Tageslauf beziehen. So wird in den ‚Apostolischen Konstitutionen‘, einem Beispiel für eine Tagzeitenliturgie des katedralen Typs, für das Morgengebet Psalm 63 vorgeschrieben, für das Abendgebet Psalm 141.⁴¹

Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage, Freiburg i. Br. 1895.

38 Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch-Deutsch, hg., übers. und erläutert von Carl Becker, München 1961, cap. 40,3.

39 Didache. Zwölf-Apostel-Lehre, übers. und eingel. von Georg Schöllgen. Traditio apostolica. Apostolische Überlieferung, übers. und eingel. von Wilhelm Geerlings, 2. Aufl. (Fontes Christiani 1), Freiburg i. Br./Basel 1992.

40 Vogel, Das Stundengebet, S. 274.

41 Liborius Olaf Lumma, Liturgie im Rhythmus des Tages. Eine kurze Einführung in Geschichte und Praxis des Stundengebetes, Regensburg 2011, S. 32.

Erst der Heilige Benedikt versucht in seiner Regel für die Mönche des von ihm 547 gegründeten Klosters Montecassino die unterschiedlichen Strömungen zu vereinigen und prägt damit das Tagzeitengebet im lateinischen Westeuropa nachhaltig.⁴² Die Benediktsregel war allerdings nicht die einzige Regel ihrer Zeit, vielmehr war sie selbst einerseits beeinflusst von der sogenannten ‚Regula Magistri‘, über deren Herkunft und Autor wir nichts wissen, die aber vermutlich im Italien des 5. Jahrhunderts entstanden war, andererseits von der stadtrömischen Liturgie-Praxis.⁴³ Die Erfolgsgeschichte der Benediktsregel erklärt sich daraus, dass sie „um 800 im erblühenden Karolingerreich für alle dortigen Klöster verpflichtend eingerichtet wurde und von da an alle anderen lateinischen Mönchstraditionen verdrängte.“⁴⁴

1.3 Der Aufbau der einzelnen Horen des *Officium divinum*

Benedikt sieht für jede Hore einen Hymnus vor, ein nichtbiblisches, kirchliches Lied nach festem Kompositionsschema, außerdem bestehen die einzelnen Gebetsstunden zur Hauptsache aus Psalmen sowie aus Cantica (biblischen Liedern) und Lesungen.

In Bezug auf die Psalmen führt Benedikt eine Neuerung ein, die das abendländische Stundengebet besonders prägen sollte, indem er Elemente des monastischen wie auch des katedralen Offiziumstyps verbindet. Er hat nämlich – wie im Katedraloffizium – zwar einzelne Psalmen, die stets an derselben Stelle zu beten sind, etwa Psalm 3 und 94 zu Beginn der Vigil oder 66 und 50 zu Beginn der Matutin/Laudes; daneben verteilt er die 150 Psalmen allerdings so auf die Gebetsstunden einer ganzen Woche, dass sie – häufig in kleinen zusammenhängenden Blöcken wie im älteren, monastischen Offiziumstyp – von Sonntag bis Samstag alle mindestens einmal vorkommen.

Das nachfolgende Schema verdeutlicht Aufbau und Inhalt der einzelnen Gebetsstunden nach der ‚Regula Benedicti‘.

⁴² Die Benediktsregel. Lateinisch/Deutsch. Mit der Übersetzung der Salzburger Äbtekonzferenz, hg. von Ulrich Faust (Reclams Universal-Bibliothek 18600), Stuttgart 2009.

⁴³ Robert Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville MN 1986, S. 130–140.

⁴⁴ Lumma, *Liturgie*, S. 42.

	Uhrzeit ⁴⁵	liturgische Elemente
Vigilien (später Matutin)	2.30 Uhr	<ul style="list-style-type: none"> – Invitatorium – Ps 3 und 94 – 1. Nokturn <ul style="list-style-type: none"> – 6 Psalmen mit Responsorium, Vers – Segnung durch Abt – 3 Lektionen mit Resp. (1 im Sommer, 4 sonntags) – 2. Nokturn <ul style="list-style-type: none"> – 6 Psalmen mit Alleluja – Kapitel, Vers, Litanei – Lektion mit Resp. (4 sonntags) – 3. Nokturn (sonntags) <ul style="list-style-type: none"> – 3 Cantica mit Alleluja, Vers – Segnung des Abtes – 4 Lektionen (NT) mit Resp. – <i>Te deum laudamus</i> (sonntags) – Evangelienlesungen (sonntags) – <i>Te decet laus</i> (sonntags) – Segen (sonntags, sonst: Versikel und Kyrie eleison)
Matutin (später Laudes)	5 Uhr	<ul style="list-style-type: none"> – Ps 66 – Ps 50 mit Resp. – 2 variable Psalmen – Canticum aus dem AT – Ps 148–150 – Epistellesung (sonntags: Apokalypse) – Responsorium – Hymnus – Vers – Canticum des Evangeliums (<i>Benedictus</i>) – Litanei – Pater noster
Prim	6.30 Uhr	<ul style="list-style-type: none"> – Invitatorium (Ps 69,2) – <i>Gloria Patri</i> – Hymnus – 3 Psalmen – kurze Lectio – Vers – Kyrie eleison und Pater noster
Terz	8.15 Uhr	(wie Prim)
Sext	12 Uhr	(wie Prim)

⁴⁵ Nach David Knowles, *The Monastic Horarium 970–1120*, in: *Downside Review* 51 (1933), S. 706–725.

(fortgesetzt)

	Uhrzeit	liturgische Elemente
Non	14.15 Uhr	(wie Prim)
Vesper	16.15 Uhr	<ul style="list-style-type: none"> – Invitatorium (Ps 69,2) – 4 Psalmen – Lectio mit Resp. – Hymnus – Vers – Canticum des Evangeliums (<i>Magnificat</i>) – Litanei – Pater noster – Gebet
Komplet	17 Uhr	<ul style="list-style-type: none"> – Invitatorium und <i>Gloria Patri</i> – Ps 4, 90, 133 (ohne Resp.) – Hymnus – Lectio – Vers – Segnung – Gebet

Mit der Benediktsregel ist das Modell für alle mittelalterlichen Offiziumsformen ausgebildet. Es lässt sich durch folgende Punkte charakterisieren. Das tägliche Gebetspensum besteht aus acht Horen (Vigil, Matutin/Laudes, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet), wobei die nächtliche Vigil mit Abstand am textreichsten ist und am meisten Zeit in Anspruch nimmt, während Laudes und Vesper eine herausragende Bedeutung zukommt, weil auch sie umfangreicher sind als die übrigen Horen und sich zudem durch eigene, ihnen fest zugeordnete und damit stets gleichbleibende Cantica des Neuen Testaments (*Benedictus* in den Laudes, *Magnificat* in der Vesper) auszeichnen. Dazu sind die Psalmen nach einem sich im Wochenrhythmus wiederholenden Schema auf die Tagzeiten verteilt.

1.4 Zur Entwicklung des Stundengebets und der mit ihm zusammenhängenden Buchtypen bis zum Ausgang des späten Mittelalters

Die Kernelemente der Tagzeitenliturgie nach der Benediktsregel bleiben im Laufe des gesamten Mittelalters und der Neuzeit bis hin zum zweiten Vatikanischen Konzil mehr oder weniger konstant. Immer wieder wächst einerseits das Gebets-

pensum um dieses Grundgerüst herum, das seinerseits im Detail (etwa der Psalmeneinteilung) variieren kann, durch Hinzufügung von weiteren Gebets-elementen in spezifischen historischen Kontexten an, während man auf der anderen Seite im Rahmen von Reformbemühungen auch immer wieder versucht, sich auf die Grundstrukturen zu besinnen und die Gebetsleistungen zu kürzen.⁴⁶ Erst im 20. Jahrhundert hat man die Tagzeitenliturgie grundsätzlich neu gestaltet, aber ein bewegliches Gebilde ist sie selbstredend auch danach geblieben.

Der kompilatorische Charakter der Liturgie des Chordienstes setzt einigermaßen stabile Ausgangstexte (hauptsächlich der Bibel) und eine intime Kenntnis oder doch eine gute Verfügbarkeit dieser Texte voraus. Nur so kann ein regulierbares und an verschiedenen Orten gleichförmiges Stundengebet sichergestellt werden.⁴⁷ Benedikt sagt in Bezug auf einzelne Lesungen explizit, dass sie auswendig vorgetragen werden sollen; an anderen Stellen scheint das nicht zwingend notwendig zu sein. Was die Psalmen betrifft, so wird er davon ausgegangen sein, dass ihre Kenntnis ohnehin vorhanden war, und wo sie fehlte, wird eigens Zeit dafür vorgesehen, die Texte einzuüben (Kap. 8,3).

Auch wenn also die zentralen Bestandteile der Tagzeiten im Chordienst auswendig gewusst werden sollen, so müssen sie doch auch schriftlich tradiert werden für ihre Verwendung im Chor wie auch zur Ausbildung der Geistlichen. Erste Aufzeichnungen für das Stundengebet wurden in Sakramentare eingetragen, in welchen alle Gebete des Priesters für die Messe und die Sakramentspendung enthalten sind. Im Laufe der Zeit bilden sich spezielle, für den Chordienst verwendete Handschriften heraus.⁴⁸ Die wichtigsten von ihnen sollen hier kurz angeführt werden.⁴⁹

46 Albert Schmidt, *Zusätze als Problem des monastischen Stundengebetes im Mittelalter* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 36), Münster 1986.

47 Diesen Anspruch haben später, im 12. Jahrhundert, insbesondere die Zisterzienser mit viel Aufwand durchsetzen wollen, vgl. Nigel Palmer, *Simul cantemus, simul pausemus*. Zur mittelalterlichen Zisterzienserinterpunktion, in: Lesevorgänge. Prozesse des Erkennens in mittelalterlichen Texten, Bildern und Handschriften, hg. von Eckart Conrad Lutz, Martina Backes und Stefan Matter (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 11), Zürich 2010, S. 483–570.

48 Die Rolle als Sonderform der Textaufzeichnung bleibt neben dem Codex das ganze Mittelalter über in Randbereichen präsent, auch zur Aufzeichnung von Gebeten, vgl. Hans-Walter Stork, Spätmittelalterliche Gebetbücher in Rollenform in Überlieferung und Bild, in: *Gutenberg-Jahrbuch* 2010, S. 43–78; Jonathan Green, Remains of a Roll with Verse on the Canonical Hours, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 139 (2010), S. 313–323.

49 Vgl. dazu Pierre Salmon, *L'Office divin au moyen âge. Histoire de la formation du bréviaire du IXe au XVIe siècle* (Lex orandi 43), Paris 1967, S. 23–32; Virgil Fiala und Wolfgang Irtenkauf, Versuch einer liturgischen Nomenklatur, in: *Zur Katalogisierung mittelalterlicher und neuerer Handschriften*, hg. von Clemens Köttelwesch (Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliogra-

Schon ab dem 9. Jahrhundert entstehen sogenannte Kollektare, in welchen nun eigens die Gebete zusammengestellt werden, die der Priester außerhalb der Messe beim Chorgebet zu beten oder zu singen hat. Seinen Namen hat dieser Buchtyp von den Kollektengebeten (Vorsteherorationen), die einen seiner Hauptbestandteile ausmachen.

Ebenfalls schon sehr früh werden die zu Beginn noch nicht festgelegten Abschnitte für die Lesungen entweder im sogenannten *capitulare lectionum* oder Lektionensordo in Form von Stellenangaben zusammengestellt oder dann in eigenen Textsammlungen vollständig wiedergegeben, den Lektionaren. Im Unterschied zum *lectionarium missae* spricht man vom *lectionarium officii*, wenn nur die Lesungen für die Nokturnen der Vigil/Matutin enthalten sind, nicht aber die in der Messe gelesenen *lectiones*. Die Psalmen werden im Psalterium überliefert, welches bereits ab dem Frühmittelalter gelegentlich als fürstliches Privatgebetbuch Verwendung findet⁵⁰ und auch im mittelalterlichen Bildungsbetrieb und im frommen Gebrauch eine eminente Rolle spielt.⁵¹

phie. Sonderheft), Frankfurt a. M. 1963, S. 105–137; Hughes, Andrew, *Medieval Manuscripts for Mass and Office. A guide to their organisation and terminology*, Toronto usw. 1982; Cyrille Vogel, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources. Revised and Translated by William G. Storey and Niels Krogh Rasmussen* (NPM Studies in Church Music and Liturgy), Washington DC 1986; John Harper, *The Forms and Orders of Western Liturgy from the Tenth to the Eighteenth Century. A Historical Introduction and Guide for Students and Musicians*, Oxford 1991; Éric Palazzo, *Le Moyen Age. Des origines au XIII^e siècle (Histoire des livres liturgiques)*, Paris 1993; Martin Klöckener und Angelus A. Häußling, *Liturgische Bücher*, in: *Divina Officia. Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter* (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 83), Wolfenbüttel 2004, S. 341–372.

50 Gerhard Eis, *Zu der frühmittelhochdeutschen Gebetsanweisung für Psalter und Laudes*, in: *Studia neophilologica* 37 (1965), S. 316–326; Ernst Hellgardt, *Deutsche Gebetsanweisungen zum Psalter in lateinischen und deutschen Handschriften und Drucken ds 12.–16. Jahrhunderts. Bemerkungen zu Tradition, Überlieferung, Funktion und Text*, in: *Deutsche Bibelübersetzungen des Mittelalters. Beiträge eines Kolloquiums im Deutschen Bibel-Archiv unter Mitarbeit v. Nikolaus Henkel*, hg. von Heimo Reinitzer (*Vestigia Bibliae* 9/10 (1987/88)), Bern usw. 1991, S. 400–413.

51 Felix Heinzer, *Über das Wort hinaus lesen? Der Psalter als Erstlesebuch und die Folgen für das mittelalterliche Verhältnis zum Text*, in: *Text und Text in lateinischer und volksprachiger Überlieferung des Mittelalters. Freiburger Kolloquium 2004*, hg. von Eckart Conrad Lutz in Verb. mit Wolfgang Haubrichs und Klaus Ridder (*Wolfram-Studien* 19), Berlin 2006, S. 147–168; Klaus Schreiner, *Der Psalter. Theologische Symbolik, frommer Gebrauch und lebensweltliche Pragmatik einer heiligen Schrift in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters*, in: *Metamorphosen der Bibel. Beiträge zur Tagung ‚Wirkungsgeschichte der Bibel im deutschsprachigen Mittelalter‘ vom 4. bis 6. September 2000 in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier*, zus. mit Michael Embach und Michael Trauth hg. von Ralf Plate und Andrea Rapp (*Vestigia Bibliae* 24/25), Bern usw. 2003, S. 9–45.

Neben Büchern für die gesprochenen Texte gibt es auch solche für die gesungenen. Am wichtigsten ist dabei das Antiphonar, das neben den hauptsächlich die Psalmen begleitenden Antiphonen teilweise auch Responsorien enthält. Nur gelegentlich sind letztere in einem eigenen Responsoriale zusammengestellt. Die im Chordienst verwendeten Hymnen können, wo sie nicht im Antiphonar enthalten sind, in einem Hymnarsammlung sein. Bei all diesen Handschriften gibt es jeweils verschiedene Gliederungsmöglichkeiten, von denen grundsätzlich solche nach den Tagzeiten (Diurnale für die Tageszeiten beziehungsweise Nokturnale für die Vigil) oder solche nach den Heiligenfesten (Sanktorale) beziehungsweise den Tagen des liturgischen Jahres (Temporale) zur Verfügung stehen. Üblicherweise wird bei der Aufzeichnung der Texte darauf geachtet, dass Wiederholungen vermieden werden, indem man sich wo immer möglich auf Incipits oder Verweise beschränkt. Wir haben es also häufig mit Handschriften zu tun, die nicht leicht und nur in Verbindung mit anderen zu benutzen sind. Die Wahl der richtigen Texte für den korrekten Ablauf der Liturgie war und ist eine überaus verantwortungsvolle und anspruchsvolle Aufgabe. Ein Versuch, die Inhalte der verschiedenen Bücher zu koordinieren und mit den liturgischen Abläufen in der Zeit des Gottesdienstes und im Raum der je spezifischen Kirche abzustimmen, liegt in den *libri ordinarii* vor. Wenigstens dort, gelegentlich auch am Beginn von anderen liturgischen Buchtypen, findet sich schließlich ein Kalender, der für die exakte Bestimmung des jeweiligen Ortes im liturgischen Festjahr notwendig war.

Neben den im Chor verwendbaren Büchern, deren Format teilweise ihre Aufstellung auf großen Lesepulten ermöglichte, so dass sie von den Geistlichen aus der doch meist beträchtlichen Distanz des Chorgestühls gelesen werden konnten, entwickelt sich im Laufe des hohen Mittelalters das Brevier.⁵² In diesem ist, wie der Name schon andeutet, in kurzer Form all das zwischen zwei Buchdeckeln zusammengestellt, was ein Geistlicher für die Persolvierung des Stundengebetes braucht – wenn er seiner Gebetsverpflichtung nicht im Chor, sondern alleine nachkommen muss, etwa auf Reisen. Breviere vertreten also gleichsam eine kleine Bibliothek liturgischer Bücher, sie sind entsprechend umfangreich, auch wenn sie üblicherweise die einzelnen Liturgiebestandteile stark abkürzen oder eben nur einmal anführen. Es sind Bücher, in denen man sich zurechtfinden muss, die in ihrer individuellen Gestalt ihren Besitzern durch den täglichen oder doch sehr häufigen Gebrauch sehr vertraut werden.

Aus dieser umfangreichen und komplexen Textsammlung, dem Brevier, entsteht wiederum schrittweise schon ab dem 13. Jahrhundert als Erweiterung von Psalterien und dann ab dem 14. Jahrhundert als eigenständiger Buchtyp

52 Bäumer, Geschichte des Breviers.

eine Art Laienbrevier, das sogenannte Stundenbuch.⁵³ Es wird im weiteren Fortgang der Untersuchung noch verschiedentlich eine Rolle spielen, hier soll es nur kurz charakterisiert werden. Das Stundenbuch besteht aus einer mehr oder weniger festen Folge von Gebets- und Andachtstexten, die zwar gleichsam an ihren Rändern in individueller Form erweitert werden konnte, die im Kern jedoch ein stabiles Corpus von Texten darstellt.⁵⁴

Ein Stundenbuch wird in der Regel von einem Kalender eröffnet, darauf folgen häufig vier Evangelienabschnitte, die Passion nach Johannes sowie verschiedene Gebete (meist *Obsecro te* und *O Intimerata*). Den Haupttext des Stundenbuches stellt sodann das *Officium parvum Beatae Mariae Virginis* dar, das sogenannte kleine Marienoffizium, welches mit einer Allerheiligen-Litanei und dem *Officium defunctorum* den Grundstock des Textbestandes bildet. Auf das *Officium parvum* folgen häufig (oder es werden mit diesem verwoben) ein kurzes Offizium vom Heiligen Kreuz und eines vom Heiligen Geist, gelegentlich auch Heiligenoffizien. Vielfach folgen noch die Freuden Mariens und die Gradualpsalmen.

Die im Stundenbuch enthaltenen Tagzeitentexte, die Offizien also, sind aus liturgischer Perspektive allesamt sogenannte Zusatzoffizien, Anreicherungen also des kanonischen Stundengebetes. Sie zeichnen sich unter anderem dadurch aus, dass sie – anders als das *Officium divinum* – im Lauf des Kirchenjahres fast gänzlich unverändert gebetet werden. Der Kalender dient in diesen Büchern also nicht primär dazu, herauszufinden, ob das Offizium der Zeit oder etwa ein Heiligen- oder ein anderes Festtagsoffizium gebetet werden muss, eher kann man mit seiner Hilfe (neben den Offizien) der Heiligen oder der Verstorbenen gedenken. Auf einzelne der im Stundenbuch enthaltenen Texte wird weiter unten genauer eingegangen.

53 Joachim M. Plotzek, Breviar, Stundenbuch, Gebetbuch, in: Anton von Euw und Joachim M. Plotzek, Die Handschriften der Sammlung Ludwig, Bd. 1–2, Köln 1982, Bd. 2, S. 11–47; Virginia Reinburg, Prayer and the Book of Hours, in: Time Sanctified. The Book of Hours in Medieval Art and Life (Kat. Ausst. New York, The Walters Art Gallery, 23. 4.–17. 7. 1988, hg. von Roger S. Wieck, Baltimore 1988, S. 39–44.

54 Einen Überblick über Inhalt und Form vermittelt etwa Roger S. Wieck, Prayer for the People. The Book of Hours, in *A History of Prayer: The First to the Fifteenth Century*, hg. von Roy Hammerling, Brill's Companions to the Christian Tradition, 13 (Leiden/Boston: Brill, 2008), S. 389–440.

1.5 Abgrenzung von verwandten Textgliederungsschemata

Die in dieser Untersuchung behandelten Tagzeitentexte zeichnen sich dadurch aus, dass sie nach dem temporalen Schema der kanonischen Gebetszeiten gegliedert sind. Daneben gibt es noch eine ganze Reihe weiterer an Zeitordnungen orientierte Textstrukturierungen. Von diesen sollen wenigstens die beiden wichtigsten kurz angeführt werden, jene nach den Wochentagen und jene nach den vierundzwanzig Stunden des Sonnentages.

Sehr alt ist die Aufteilung nach den sieben Tagen der Woche, die im Grunde einen Wochenrhythmus aufnahm, der ja schon von Benedikt in seiner wöchentlichen Wiederholung des vollständigen Psalters angelegt war.⁵⁵ Bereits die früher Alkuin zugeschriebenen, offenbar für das Laiengebet konzipierten *Officia per ferias* verfahren so.⁵⁶ Die Gebete zu den Wochentagen sind jeweils einem eigenen Thema zugeordnet: „Sonntag der Lobpreis Gottes, Montag Sünden-nachlaß, Dienstag Sündenbekenntnis und Bitte um Tugend, Mittwoch Bitten in allgemeinen Nöten und Fürbitten, Donnerstag ebenfalls Fürbitten, Freitag Menschwerdung, Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt Christi, Samstag Erweckung ‚himmlischer Begierden‘.“⁵⁷

In vergleichbarer Weise gehen Geistliche bei der Zusammenstellung von Fürstengebetbüchern auch später vor, so etwa Johann von Indersdorf bei seiner 1437 entstandenen Gebetssammlung für Herzog Albrecht von Bayern, in welcher Tischlesungen für alle Wochentage enthalten sind.⁵⁸

In Gotes namen amen. Sand Augustin spricht Als der leichnam des menschen kranck und eytell wirt so man ym die leyblichen speys lang zeit verczeyhen ist Also geschicht auch der sel des menschen wenn sy nit enphahen ist ir speys das ist die ler der heyiligen geschriff so wirt sy kranck ungestalt eytel unvernüfftig und unwissendt gen Got. und verleust ir leben. Darumb hat er gesetzt in geschriff den dieneren Gots in seiner Regel die da genant ist ein regel der korHerren sand Augustin da er spricht in dem aindlifften capitel: Nit allein súlt ir enphahen die leibplichen speys besunder ewr oren süllen hungrich sein zehörn das Gots wort. Des gleichen redt Christus in dem evangelio [198v] das Matheus schreybt da er spricht: Der mensch lebt nit allein der leyblichen speys besunder

55 Einführend zum Zusammenhang von Liturgie und Wochentagen: Marius Schwemmer, Kleines Kirchenmusikalisches Kompendium. Ein Begleiter für die kirchenmusikalisch-liturgische Ausbildung und Praxis, Tectum 2006, S. 199–264. Vgl. auch die wichtigen Hinweise bei: Plotzek, Breviar, S. 30–33.

56 Alcuinus, *Officia per ferias*, in: PL 101, Sp. 509–612.

57 Peter Schmidt, Gedruckte Bilder in handgeschriebenen Büchern. Zum Gebrauch von Druckgraphik im 15. Jahrhundert (*Pictura et poesis* 16), Köln 2003, S. 256.

58 Lorenz von Westenrieder, Geistliche Betrachtungen, welche dem Herzog Albert III. über Tisch vorgelesen worden sind, in: *Beiträge zur vaterländischen Historie* 5 (1794), S. 53–75.