Niederdeutsches Wort

BEITRÄGE ZUR NIEDERDEUTSCHEN PHILOLOGIE

begründet von
WILLIAM FOERSTE †

herausgegeben von
JAN GOOSSENS

Schriftleitung
GUNTER MÜLLER

Band 38
1998

ASCHENDORFF · MÜNSTER

Das NIEDERDEUTSCHE WORT wird veröffentlicht von der Kommission für Mundart- und Namenforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe unter Mitarbeit des Instituts für Deutsche Philologie I, Abteilung Niederdeutsche Sprache und Literatur, der Universität Münster.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in einem Band.

Herausgeber: Prof. Dr. JAN GOOSSENS
Schriftleitung: Dr. GUNTER MÜLLER

Magdalenenstraße 5, 48143 Münster

Verlag: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster.

© 1998 by Kommission für Mundart- und Namenforschung Westfalens
Magdalenenstraße 5, 48143 Münster

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Satzherstellung durch die Redaktion

Druck und Buchbinderei: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1998

ISSN 0078-0545

Inhalt des 38. Bandes (1998)

Ursel Bakker
Die Loccumer Erzählungen
Stoffe einer mittelniederdeutschen Historienbibel 1

Anke Berndzen
Ein Lübecker Pesttraktat aus dem Jahre 1484
Teil II: *Bock van der pestilencien* und *Tractatus de peste* 37

Annette Poppenborg
Zur Lübecker Überlieferung der Legende Katharinas von Siena
Paralleledition von Stadtbibliothek Lübeck, Ms. theol. germ. 20, 45^{r}-62^{r}
und ‚Der Heiligen Leben'. Lübeck: Steffen Arndes 1492, y^{5vb}-z^{2ra} 77

Susanne Fritsch-Staar
Ontcommer / Kummernis in mittelniederländischen Gebetbuch-
handschriften aus dem Umkreis der Devotio moderna
Zu Bibliotheca domus presbyterorum Gaesdonck Ms 14, fol. 472-474 117

Robert Damme
Diatopische Markierungen im ‚Vocabularius Theutonicus' 141

Susanne Fritsch-Staar, Bottrop

Ontcommer / Kümmernis in mittelniederländischen Gebetbuchhandschriften aus dem Umkreis der Devotio moderna

Zu Bibliotheca domus presbyterorum Gaesdonck Ms 14, fol. 472-474

Kümmernis, *Liberata*, *On(t)commer*, *Wilgefortis*, *Hulpe* – Namen für eine Märtyrerin, die zwar historisch nie gelebt hat, deren literarische Existenz aber in zahlreichen Handschriften und Drucken seit dem 15. Jahrhundert belegt ist[1]. Mit der Figur der Heiligen sind einige Besonderheiten verbunden, die bereits mit der Vita beginnen. Gott läßt Kümmernis zur Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit einen Bart wachsen, weshalb sie – gleichsam als weibliche *imitatio Christi* – ans Kreuz genagelt wird. In zahlreichen bildlichen Darstellungen unterschiedlicher Art (Andachtsbild, Miniatur, Druck) erscheint eine Gestalt, die sichtbar mit weiblichen Geschlechtsmerkmalen ausgestattet, gleichzeitig aber bärtig, d. h. männlich ist: eine *Crucifixa* im ikonologischen Gewand des *Crucifixus*?

Ein zweite Besonderheit betrifft die Geschichte der kultischen Verehrung: Nicht nur, daß man sich offensichtlich nicht für einen Namen entscheiden konnte – ein spontaner Geschlechterwechsel ihrer Namen begegnet neben der Drucküberlieferung[2] auch in Kalendarien[3] –, mehr noch: Als zwei Volkskundler in einer akribisch gearbeiteten Studie die Fiktionalität dieser Heiligengestalt aufdeckten und die ikonographischen Wurzeln der Kümmernis-Darstellungen im ‚Volto Santo', einer Form der Verehrung des männlichen Christus, bloßlegten[4], die Feminisierung des Volto-Santo-Modells also als sekundären Effekt der Verehrung des männlichen Christus ansahen[5], entfernte man sämtliche noch übriggebliebenen Kümmernis-Bilder

---

1 W. CUPERUS [CUYPERS], *De S. Liberata alias Wilgeforte virgine et martyre in variis Europae partibus Commentarius historico-criticus*, in: *Acta Sanctorum*, XX. Julii Tom.V, Antwerpen 1727, S 50-70

2 W. WILLIAMS-KRAPP, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters, Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte* (Texte und Textgeschichte, 20), Tubingen 1986, S. 307-308

3 Jaarboek der Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde, Gent 1913, S 31: Kalendarium Nr 28: *ontkommer coninck*, Nr. 16 u 24: *Ontcommer joncfrou*

4 G SCHNURER – J. RITZ, *Sankt Kümmernis und Volto santo* (Forschungen zur Volkskunde, 13-15), Düsseldorf 1934.

5 E. KIRSCHBAUM – W. BRAUNFELS (Hrgg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Rom Freiburg Basel Wien 1968-1976, Bd. 7, Sp. 353-356.

aus den Kirchen[6]. Seither fand die wissenschaftliche Diskussion zur Bartheiligen meist nur noch unter regionalen Aspekten statt; neben Fragen zu bayerisch-österreichischen Kümmerniskulten[7] diskutierte man auch die Rolle, die die „Vlaamse baardheilige" vor dem Hintergrund der niederländischen Frömmigkeitsbewegung der Devotio moderna in der mittelniederländischen Überlieferung spielte[8]. Kümmernis war – soweit ich sehe – bislang ein Thema, dem sich vor allem Heimat- und Sagenforscher bzw. Volkskundler widmeten. Diese Situation hat sich geändert, seitdem die Gender-Studies zu einem ernstzunehmenden wissenschaftlichen Diskurs avanciert sind. Kümmernis/Ontcommer scheint durch den Geschlechterwechsel, der in vielen Legenden als signifikantes Motiv, das sowohl das Martyrium konstituiert als auch als sichtbares Zeichen der körperlichen Analogie der Heiligen zu Christus fungiert, Publikationen aus der Perspektive einer an den Themen ‚Sex' und ‚Gender' orientierten Literatur- und Kulturwissenschaft geradezu herauszufordern[9].

Die Studie von Regine Schweizer-Vüllers hat zunächst die bislang nur schwer zugänglichen Kümmernis-Texte aufgearbeitet und für eine breitere literaturwissenschaftliche Rezeption zugänglich gemacht[10]. Aber abgesehen von dem diskutablen Ansatz der tiefenpsychologischen Literaturinterpretation nach C. G. Jung – sie kreist vorwiegend um religionspsychologische Aspekte des androgynen Gottesbildes – konzentriert sich die Arbeit sehr stark auf den oberdeutschen Überlieferungsstrang. Gerechtfertigt wird dieser Ansatz durch die „Wandertheorie"; damit meine ich die von Schnürer und Ritz vorgegebene, hier nicht grundsätzlich hinterfragte Annahme, der Kümmernis-Kult sei von den Niederlanden entlang der Rheinschiene nach Süden in den oberdeutschen Raum gelangt, wo er in Drucken faßbar wird. Die Tatsache, daß die Legende fast gleichzeitig im 15. Jh. in Deventer, Utrecht, Leuven, Münster,

---

6 Regine SCHWEIZER-VULLERS, *Die Heilige am Kreuz. Studien zum weiblichen Gottesbild im späten Mittelalter und in der Barockzeit* (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 26), Bern [u. a.] 1997, S. 125.

7 Vgl. Bibliographie SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 6) S. 294-296.

8 W. JAPPE ALBERTS, *Een onbekende Passio S Wilgefortis*, in: *Dona Westfalica, dargebracht von der Historischen Kommission Westfalens Georg Schreiber zum 80. Geburtstage*, Münster 1963, S. 1-8 – J. M. G. M. BRINKHOFF, *Een Nijmeegse Voorstelling van de Vlaamse Baardheilige*, Numaga 13 (1966) 105-109. – J. GESSLER, *De Vlaamsche Baardheilige Wilgefortis of Ontcommer*, Antwerpen 's-Gravenhage 1937 – F. GORISSEN, *Das Kreuz von Lucca und die h. Wilgefortis/Ontcommer am unteren Rhein. Ein Beitrag zur Hagiographie und Ikonographie*, Numaga 15 (1968) 122-148 – L. KRETZENBACHER, *St. Kümmernis in Innerösterreich. Bilder, Legenden, Lieder*, Zeitschrift des historischen Vereins für Steiermark 44 (1953) 128-159.

9 Vgl. V. L. BULLOUGH, *Sex Education in Medieval Christianity*, Journal of Sex Research 13 (1977) 190; Joan CADDEN, *Meanings of sex difference in the Middle Ages. Medicine, science and culture*, Cambridge 1993, S. 203-204; Kümmernis ist auch Objekt moderner Fotokultur. B. MARCADÉ – D. CAMERON, *Pierre et Gilles. Samtliche Werke*, Köln 1977, S. 235.

10 SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 6); vgl. meine Rezension in der Zeitschrift für deutsche Philologie [im Druck], die sich ausführlicher mit dieser Arbeit auseinandersetzt.

Köln, dem rheinisch-maasländischen und westfälischen Raum verschriftlicht wird, findet hingegen weniger Beachtung. Ähnlich verfährt die jüngst erschienene Publikation von Brigitte Spreitzer[11], die zwar Paradigmen der Gender-Forschung auf die Legendarüberlieferung appliziert, aber dabei – auch angesichts der gebotenen Kürze – die mittelniederländische Kümmernis-Überlieferung erst gar nicht in den Blick nimmt. Diese Lage an der Peripherie aktueller Fragestellungen hat die mittelniederländische literarische Kümmernis-Überlieferung aber keinesfalls verdient, da sie nicht nur chronologisch v o r der oberdeutschen liegt, sondern auch in unterschiedlichen Textsorten enthalten ist: neben zahlreichen Legendaren auch in Stundenbüchern und Gebetshandschriften.

Ich werde mich deshalb genauer mit der noch nicht hinreichend ausgewerteten mittelniederländischen Ontcommer-Überlieferung in Gebetshandschriften beschäftigen. Zunächst wird anhand der Legendarüberlieferung die Kümmernis/Ontcommer-Verehrung am Niederrhein skizziert. Die Handschriftenlage läßt nämlich den Schluß zu, Ontcommer sei eine Heiligenfigur gewesen, die besonders in den Frauenkonventen im Umfeld der religiösen Bewegung der Devotio moderna im rheinisch-maasländischen und westfälischen Raum eine besondere Rolle gespielt hat. Demonstriert werden soll dies anhand eines Ontcommer-Gebetes aus einer mittelniederländischen Gebetshandschrift der Klosterbibliothek des Collegium Augustinianum in Gaesdonck bei Goch (Gaesdonck Ms 14, fol. 472-474, Mitte 16. Jh.)[12]. Ontcommer erscheint dort nach dem Vorbild marianischer Motivik im Kranz himmlischer Glorie und ist auf ewig mit ihrem himmlischen Bräutigam Christus vermählt. Sie soll die in Bedrängnis lebende Einzelseele befreien und zur mystischen Einheit mit dem himmlischen Bräutigam führen. Vergleicht man diesen Text mit anderen bei Schnürer und Ritz überlieferten Kümmernis-Gebeten[13], ist er ein Unikum; nicht aber vor dem Horizont vergleichbarer Kümmernis-Gebete anderer Gebetsbücher. Denn für die literarische Form des Gebetes ist die Heiligenvita nur von sekundärem Interesse; fokussiert wird hingegen die eschatologische Existenz der Heiligen und ihre Funktion als Helferin. Die Erklärung der literarischen Ablösung der Heiligen von der Vita und die literarische Austauschbarkeit mit beliebigen anderen jungfräulichen Märtyrerinnen als ein kulturhistorisches Phänomen ist möglich vor dem Hintergrund der Kenntnis der Bartvita, einem Resultat der regen Kümmernis-Verehrung am Niederrhein. Überlegungen zur zeichenhaften Funktion des Männlichkeitsmerkmals ‚Bart'

---

11 Brigitte SPREITZER, *Geschlecht als Maskerade Weiblicher Transvestismus im Mittelalter*, in *Durch aubenteuer muess man wagen vil. Festschrift für Anton Schwob zum 60. Geburtstag*, hrg. von W HOFMEISTER – B. STEINBAUER (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe, 57), Innsbruck 1997, S. 477-87, hier S. 486 u. 87.

12 Teilweise veröffentlicht in C. J. DE MOEL, *Avermyds Christum. Een XVI.-eeuws gebedenboek uit het Nederrijnse*, Doctoraalscriptie Nijmegen 1969, S. 15.

13 SCHNÜRER – RITZ (wie Anm. 4); vgl Baron L. A. J. W. SLOET, *De heilige Onkommer of Wilgefortis Een geschiedkundig Onderzoek*, Den Haag 1884, S. 62-63

und der damit verbundenen Geschlechtertransgression sollen vor dem Hintergrund der Frömmigkeit der Devotio moderna abschließend zur Frage führen, warum Kümmernis/Ontcommer gerade in dieser literarischen Landschaft des Niederrheins und seiner Frauenkonvente verbreitet war.

Im folgenden bleibt die Frage nach der historischen Existenz der Ontcommer-Gestalt ausgeklammert. Deren literarische Existenz soll diskursiv entwickelt werden, indem ihre unterschiedliche Profilierung in den beiden Texttypen Legende und Gebet gezeigt wird. Um ein Ergebnis vorwegzunehmen: Die Literarizität der Kümmernis zeigt sich in einer unterschiedlichen Akzentuierung von Geschlechtlichkeit. Charakteristisch für die Kümmernis der Heiligenlegende ist zweifellos die Transgression des Geschlechts, die durch den Bart indiziert wird, wohingegen dies für die Gebetsüberlieferung von sekundärer Bedeutung ist. Begründet ist dies letzlich in der medialen Dynamik der jeweiligen literarischen Gattung; die Heiligenlegende liebt das plakative Element[14], das Stunden- bzw. Heiligengebet das kontemplative. Auch eine geschlechtergeschichtliche Textinterpretation wird darauf zu achten haben, wie literarische Diskurse durch die Poetik der Gattung gesteuert werden.

Die mittelniederländische Kümmernis-Überlieferung[15]

A. Legendarüberlieferung[16]

Die folgende Darstellung bezieht sich auf Williams-Krapp. Zu unterscheiden sind verschiedene Textfassungen:

---

14 Vgl. SPREITZER (wie Anm. 11) S. 486.

15 Ich trenne sie von der niederländischen und oberdeutschen Legendaruberlieferung. Zur niederländischen vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm 2) S 430; M CARASSO-KOK, *Repertorium van verhalende historische bronnen uit de middeleeuwen. Heiligenlevens, annalen, kronieken en andere in Nederland geschreven verhalende bronnen*, 's-Gravenhage 1981, S. 82ff zu Utrecht, Rijksarchief Archief van kleine Kapittelen en Kloosters (KKK) 1190, F. 57'-59' (früher: Sammlung Grothe, als solche noch zitiert bei SCHWEIZER-VULLERS [wie Anm. 6] S. 276), Memorierbuch aus dem Benediktinerinnenkloster Oostbroek. – Zur oberdeutschen Legendarüberlieferung vgl ergänzend zu WILLIAMS-KRAPP (wie Anm 2) die Teilausgabe von Eichstätt, St Walburg, Cod 7, 201'-296' bei J LECHNER, *Die spätmittelalterliche Handschriftengeschichte der Benediktinerinnenabtei St Walburg/ Eichstätt (By.)*, Münster 1937, Nr 33.

16 WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 2) S. 430, auch SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 6) gibt einen Uberblick über die mittelniederländische Kümmernis-Überlieferung (S. 38ff.), es fehlt vor allem ein Hinweis auf die südmittelniederländische ‚Legenda-Aurea'-Überlieferung und ‚Der Heiligen Leben' Zu ergänzen wäre ferner die – allerdings oberdeutsche – komplette Kümmernis-Überlieferung aus St. Walburg (s Anm. 15): Vita, Gebet und Darstellung; vgl. J. F. HAMBURGER, *Nuns as artists The visual culture of a medieval convent*, Berkeley 1997, S 235.

1. *Jn den lande vnd conyncrike van portegael was eyn conynck de gheheiten was Gefort* [...]
- Südmittelniederländische ‚Legenda Aurea' (B3)[17] (im folgenden zitiert als SLA): Berlin, mgq 524: Bl. 185^{r}-189^{r}, Papier, 202 Bll., 14./15. Jh.; westfälisches Frauenkloster[18].
- Deventer, Athenäumsbibliothek Cod. 101, F, 9: 376^{rb}-380va[19]: nach Williams-Krapp „wahrscheinlich aus einem der Devotio moderna nahestehenden Frauenkloster in Deventer"[20].
- ‚Der Heiligen Leben' (B16): Berlin, mgq 1687: 330^{r}, Papier, 339 Bll., 1463, ripuarisch; aus dem Beginenkonvent Schele in Köln.

2. *Men leest dat die h maget Sinte ontcommer was des conincs dochter van portegale schone bouen alle* [...]
- SLA (Br20), 136$^{rb/vb}$; Maastricht, Begharden, 15. Jh.[21]

3. *Het was in tyden voerleden een coninc van portegale die langhe tyden strenghe ende lastighe oerloghen* [...]
- Gent, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Cod. 1379, 121^{r}-127^{v}; kleinere Prosasammlung aus dem Klarissenkloster Leuven[22].

4. *In dien tiden dat die twee conincriken noch heyden waren* [...]
- Darmstadt, Cod. 1912, 163^{r}-166^{r}.

5. *In deme lande Sicilien licht ene stad gheheten Corduba vnde in der suluen stat wonende* [...]
- Nd. ‚Der-Heiligen-Leben'-Drucküberlieferung

6. *In voerleeden tyden woende eenen coninck in Portegael die hadde een dochter* [...]
- Brüssel, Koninklijke Bibliotheek, Cod. 21.875, 10^{v}-14^{r}[23]: flämisches Augustinerinnenkloster[24].

B. Gebetshandschriften

Kümmernis/Ontcommer-Gebete sind in ihrer Literarizität – soweit ich sehe – noch kaum Gegenstand einer systematischen Untersuchung gewesen. Schnürer und Ritz teilen einzelne Gebete mit; auf diese werde ich zurückkommen. Gorissen berichtet

---

17 Die folgenden Siglen nach WILLIAMS-KRAPP (wie Anm 2) S 430.

18 WILLIAMS-KRAPP (wie Anm 2) S. 59 – Brigitte DERENDORF, *Die mnd. Bearbeitungen der* Legenda aurea, Nd.Jb. 107 (1984) 7-31

19 Textausgabe. JAPPE ALBERTS (wie Anm. 8) S. 3-6. – SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 6) S. 278-281.

20 WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 2) S. 68.

21 Ebd.

22 WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 2) S 29.

23 J. VAN DE GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, Brüssel 1905, Bd. 5, S. 374: Nr 33394, publiziert durch J. GESSLER (wie Anm. 8). – SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm 6) S 282.

24 GESSLER (wie Anm 8)

von der Existenz zahlreicher Gebetstexte am Niederrhein, Schweizer-Vüllers orientiert sich an Gorissen, verfolgt die Gebetsüberlieferung aber nicht näher, und auch Spreitzer konzentriert sich auf die Legende. Ich kann darum an dieser Stelle das Thema nur anreißen. Die Medioniederlandistik hat aber das literarische Genre des Gebet- und Stundenbuches terminologisch und literarhistorisch typologisieren können[25]. Demnach entstand um das Jahr 1400 eine große Zahl volkssprachlicher Gebetstexte, die letztlich im Gebetsverständnis des Spätmittelalters begründet ist: in der Vermehrung der Frömmigkeit und der Bezeugung von Gottes Gnade im literarischen Medium des Gebets. Der Gebetsautor versteht sich in einem solchen Bedeutungszusammenhang als inspiriertes Werkzeug Gottes[26]. Das Stundenbuch steht textuell in der Nähe des kirchlich offiziellen Stundengebets (*officium*), funktional aber ist es im Bereich des Privatgebrauchs angesiedelt[27]. Das Subgenre Gebetbuch (*liber precum*) unterscheidet sich vom Stundenbuch durch sein Heiligenkalendarium, vor allem aber durch seinen Inhalt: es enthält überwiegend Gebete, die nicht an den liturgischen Tagesablauf des Offiziums gebunden sein müssen. Im niederländischen Raum verbreitete sich das Genre des Stundenbuches mit der Devotio moderna, einer religiösen Reformbewegung, die im 14. Jh. von Geert Grote in Deventer ausging. Folglich war es auch Grotes[28] Stundenbuch (*getijdenboek*), das im niederländischen Raum diese literarische Gattung dominierte[29]. Aber auch das volkssprachliche *liber precum* ist in diesen Kreisen anzusiedeln, denn die traditionellen Orden pflegten weiterhin das monastische, lateinische Stundengebet, was sich in der Verwendung des Mediums Buch zeigt. Das Chorbrevier war materialiter völlig anders konzipiert als die handlichen Gebetsbücher[30] der religiösen Reformbewegungen, man denke an die großformatigen zisterziensischen Choralbücher, die als materialer Ausdruck einer offiziellen Oralität des monastischen Chorgebets zu begreifen sind[31]. Zwar zeigt

---

25 R. Th. M VAN DIJK, *Methodologische kanttekeningen bij het onderzoek van getijdenboeken*, in Th. MERTENS e. a , *Boeken voor de eeuwigheid Middelnederlands geestelijk proza* (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen, 8), Amsterdam 1993, S. 210-230; – J. B. OOSTERMAN, *Om de grote kracht der woorden Middelnederlandse gebeden en rubrieken in het Brugge van de vroege vijftiende eeuw*, in· MERTENS (wie oben) S 230-244

26 Ebd.; vgl. auch M. ZINK, *Materialitat und Literarizität des Gebets Beispiele aus dem franzosischen Mittelalter*, in. H. U. GUMBRECHT u a. (Hrgg): *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt 1988, S 161-177.

27 VAN DIJK (wie Anm. 25) S. 210

28 N. VAN WIJK, *Het Getijdenboek van Geert Grote naar het Haagse handschrift 133 E 21*, Leiden 1940.

29 P. OCHSENBEIN, Art *Gebetbücher*, in: *Marienlexikon*, hrg. v. R. BAUMER – L. SCHEFFCZYK, Bd 2, St. Ottilien 1989, S. 588. – vgl. MERTENS (wie Anm. 25), GORISSEN (wie Anm. 8).

30 P. SAENGER, *Books of Hours and the reading habits of the later middle ages*, S. 239: „[ ] the portable format of books of hours is one of their most remarkable traits "

31 Vgl SAENGER (wie Anm. 30) S. 243 – Daß es in diesen Bereichen Überschneidungen gegeben hat,

Schweizer-Vüllers[32] Kümmernis-Miniaturen in niederländischen und Kölner Stundenbüchern, gleichwohl sind die begleitenden Gebete (noch) nicht untersucht worden.

- Gent, Universitätsbibliothek: Ms 2750, fol. 112; um 1415
- Lüttich, Universitätsbibliothek: Ms Wittert 35, fol. 13^{v}; Praemonstratenserabtei Tongerloo, um 1415[33]
- Brügge, Coletinenkloster, um 1450[34]
- Leiden, Bibliothek, Cod. 304, Anf. 16. Jh.[35]

Bei den oben genannten Stundenbüchern handelt es sich um Prachtkodizes, die vermutlich als Privatgebetbücher reicher Bürger fungierten[36]. Davon zu unterscheiden sind Gebetshandschriften, die für Frauenkonvente verfaßt wurden. Achten und Knaus[37] führen in ihrem Katalog folgende niederrheinische Gebetbuchhandschriften mit Kümmernis-Gebeten – eingebettet in Gebete für Heiligenfeste des Kalendariums – auf:

- Hs 1872: Brüssel um 1475 (ACHTEN – KNAUS, Nr. 10):
  brabantische Provenienz, enthält u. a. die ‚Tagzeit vom Hl. Kreuz' von Geert Grote.
  fol. 204^{r} - 229^{v}: „Gebete mit Versikeln und Kollekte zu einzelnen Heiligen [...]"[38]; fol 228^{r}-229^{r}: Gebet an Oncommer (*van der heileg ioffrouwe(n) sinte o(n)comm(er)*[39]).
- Hs 981: Sonsbeck, Andreaskloster (Franziskanerkloster), um 1490 (ACHTEN – KNAUS, Nr. 16)[40]:
  fol. 106^{v}-108^{r}: Gebet an Kunnera (*Van sunte ku(n)era ee(n) gebet*)

---

ist sehr wahrscheinlich. Mir geht es hier in erster Linie um eine literarhistorische Abgrenzung

32 SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm 6) S. 294.

33 Vgl zur Datierung SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 6) Abb. 10 u. S 292, es handelt sich um ein niederländisches Stundenbuch, Perg., 251 (+1) Seiten, 197 x 130 mm, 23 Miniaturen; mit einem Utrechter Kalendarium, fol. 13^{v}: Miniatur des Hl Franziskus (der seine Stigmata zeigt), umgeben von St. Dorothea, St. Maria Magdalena und St Onkommer (zitiert nach der Kurzbeschreibung des Manuskripts auf der Homepage der Universitätsbibliothek Lüttich: Choix de miniatures des manuscrits de l'Université de Liège (http://www ulg ac.be/libnet/enlumin/enlu313.htm)

34 Ebd.

35 SLOET (wie Anm. 13) S. 19; SCHNURER – RITZ (wie Anm. 4) S. 252.

36 Vgl. D. HOGENELST – F. VAN OOSTROM, *Handgeschreven wereld Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen*, 2., gecorr. dr Amsterdam 1995, S. 38.

37 G. ACHTEN – H. KNAUS, *Deutsche und niederländische Gebetbuchhandschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt*, Darmstadt 1959.

38 ACHTEN – KNAUS (wie Anm. 37) S. 62.

39 Superskripte sowie *er*-Haken werden hier und in den folgenden Gebetsuberschriften bei der Transkription in Klammern gesetzt.

40 ACHTEN – KNAUS (wie Anm. 37) S. 74.

Die Sprache wird als „geldrisch“[41] bezeichnet und meint das Nordlimburgische am nördlichen deutschen Niederrhein zwischen Kleve, Geldern und Xanten[42].

- Hs 1909: Sonsbeck, Andreaskloster, um 1490 (ACHTEN – KNAUS, Nr. 17): (identisch mit Nr. 16 und Nr. 18)
  fol. 325^{v}-326^{v}: Gebet an Kunera (*Van su(n)te kunera gebet*).
- Hs 1894: Sonsbeck, Andreaskloster (ACHTEN – KNAUS, Nr. 18): um 1493, verwendet nach ACHTEN – KNAUS den Kölner Kalender (November. *xj Regenfledis ionfer*).
  fol. 154^{v}: Gebet an Kunnera (*Van sunte Ku(n)nera d(er) heiliger ioncfrowe(n)*).

Diese Zusammenstellung ist zu ergänzen um:

- Bibliotheca domus presbyterorum Gaesdonck Ms 14[43], fol. 472-474
  1543, Gebete für Heiligenfeste und Totengebete, Kümmernis, Dymphna
  fol. 472^{r}: *gebet*

für den oberdeutschen Raum:

- Eichstätt, St. Walburg, Cod. 7, Bl. 206[44]

Die Aufstellung zeigt, daß neben der oberdeutschen Kümmernis-Überlieferung, die, abgesehen vom St. Walburg-Codex, nur in Drucken vorliegt, im Mittelniederländischen eine reichhaltige handschriftliche Kümmernis-Überlieferung existiert. Sie ist variantenreich, denn sie ist einerseits in volkssprachlichen Viten und deren lateinischen Übersetzungen[45], andererseits in mittelniederländischen Übertragungen der lateinischen ‚Legenda Aurea'[46] und ‚Der Heiligen Leben' enthalten, in die die Viten der regionalen Heiligen integriert wurden[47]. Kümmernis-Viten sind seit dem 15. Jh. tradiert[48] und stammen, wie die Übersicht zeigt, vor allem aus regulierten Frauenkonventen. Der Ursprung der Kümmernis-Legende liegt – das zeigt die handschriftliche Überlieferung ganz deutlich – in der Devotio moderna[49], und es verwundert deshalb nicht, daß die Heilige auch in anderern Texttypen verehrt worden ist, die

41 Ebd.

42 Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung ist Desiderat.

43 Im folgenden abgekurzt bezeichnet als Gaesdonck, Ms. 14.

44 LECHNER (wie Anm. 15) Nr. 33· Inc.: *O du aller heiligste vnd erentreichste junckfraw Sant ockomeria, Durch dich hat got große wunder werck gewürckt.* Expl.: .. *Vnd ein wirdig genug thun ee dann mein sel vom leid abschaid, das ich zu geselt werd den außerwelten gottes. Amen* (Der vollstandige Wortlaut ist noch nicht publiziert)

45 Vgl. SCHNURER – RITZ (wie Anm 4) S. 17, SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm 6) S. 39

46 Zur Übersetzungspraxis WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 2) S 56

47 WILLIAMS-KRAPP (wie Anm 2) S 160.

48 Der früheste Beleg ist die Version aus Oostbroek, CARASSO-KOK (wie Anm 15) S 82 (1 Viertel 15. Jh)

49 JAPPE ALBERTS (wie Anm. 8); SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 6) S. 39.

von dieser Gemeinschaft gepflegt wurden. Daß das Gebet- bzw. Stundenbuch zur bevorzugten Textsorte dieser religiösen Erneuerungsbewegung gehörte, habe ich oben schon erwähnt. Das neue Textmedium wurde auch von einer neuen Form der Gebetspraxis begleitet, welche in den Rubriken der Handschrift faßbar ist: dem Individualgebet. Im Konvent wurde es verbunden mit liturgischen Formen der Horen – für Gaesdonck Ms 14 konkret: *gebet, versikel, collect* –, der Haupttext (*gebet*) aber wurde in der Regel praktiziert im stummen, inneren Individualgebet, dem „silent reading"[50]. Ich komme zur Handschrift, die in diesen Traditionszusammenhang einzugliedern ist.

Das Kümmernis-Gebet in: Bibliotheca domus presbyterorum Gaesdonck Ms 14, fol. 472-474[51]:

gebet[52]
O[53] *over*[54] *schoen margriet blenckende radyen yn des conyncks croen myt geloven haep ende mynne o aver schynende sterne heilige maeget sante*[55] *Oncomer hoegen yn den wolken des hemels wiesende*[56]*. Bedroefden ynt meer deser werlt o suete bloem des balsems troestersche alre bedroefder herten onthefster alre swaere lasten o heilige joncfer sante Oncomer nu wylt*[57] *my wysen ende raden myt kennenysse der waerheit trousten ende salven tegens alle siectten ende crancheit ontlasden ende ontheffen van opvallen mynre sorchvoldicheit op dat jck aen siel ende aen licham sonder sunde gaende ende staende myn leven moet leyden behuet ende besorcht to wesen van dy ende to comen voer dat aenschyne dyns lieven brudegoms conynck der glorien mynner der sunere herten.*

---

50 SAENGER (wie Anm. 30) S. 239-269.

51 Ich danke Herrn STD Franz Hermes (Klosterbibliothek Collegium Augustinianum Gaesdonck) sehr für seine freundliche Unterstützung De Moel gibt das Gebet teilweise durch Incipit und Explicit wieder. Meine Transkription richtet sich nach einer möglichst genauen Wiedergabe, d. h keine Interpunktionen oder sonstige optische Gliederungseinheiten. Kürzel für *sancta* und *end/ende* werden stillschweigend aufgelöst Auffällig sind die im Text besonders gekennzeichneten „*o*" der Gebetsanrufungen und die Kürzel für *sante* bzw. *end/ende*: erstere sind manieriert dargestellt, letztere sind mit einem roten Strich versehen. Es scheint, als ob diese Zeichen Hinweise zur optischen Textstrukturierung darstellten, vielleicht zur Betonung während einer lauten Lektüre.

52 Rubrik

53 Initiale.

54 DE MOEL (wie Anm. 12) S. 103 setzt eine Wortgrenze an.

55 Auflösung des Kürzels S& nach DE MOEL (wie Anm 12) S. 67.

56 Punkt in der Hs vorhanden

57 VV. 9-11 publiziert von DE MOEL (wie Anm 12) S. 47: *Wylt my wysen ende raden myt kennysse der waerheit trousden ende salven tegens alle siecten ende crancheit ontlasden ende ontheffen van opvallen mynre sorchvoldicheit* – kennysse] kennenysse.

vercykel[58]
bydt voer ons heilige jonfer sante Oncomer

collect[59]
O[60] *allmechtyge ewyge godt danckende alre liefte (?) myt ten selven (?) ewige gadt dat tet alre beste ende selichste deel der heiliger maeget sante oncomer wylt ons bedructe menschen belast myt sunden helpen ende by staen*[61] *aver bedructheit des herten vervollygynge ende op valle van sorge op dat wy jn·vryheit des herten dy ewich Ende gewaerich godt moeten dancken ende laven amen*

Übersetzung:[62]

Gebet
O allerschönste, mit Glaube, Hoffnung und Liebe hell strahlende Perle, die in der Krone des himmlischen Königs strahlt. O alles überstrahlender Stern, Heilige Jungfrau Sancta Ontcommer, die du hoch in den Wolken des Himmels schwebst. Die Betrübten dieser Welt tröste, o süße Blume des Balsams des Herzenströsters und all derer, die schwere Lasten tragen O heilige Jungfrau Sancta Ontcommer, nun bitte ich Dich, mich zu weisen und zu beraten aufgrund deines Wissens der Wahrheit, und alle, die dahinsiechen, zu trösten und zu salben und von Schwachheit zu entlasten und mich zu befreien, wenn ich von Kummer überwältigt werde, damit ich an Leib und Seele ohne Sünde gehe und stehe und mein Leben behütet und umsorgt von dir friste, um vor das Angesicht deines lieben Bräutigams, des Königs der Glorien Minne, des Versöhners aller Herzen der Sühner, zu treten.

Versikel
Heilige Sancta Ontcommer, bitte für uns.

Collect
O allmächtiger ewiger Gott, wir danken liebend demselben ewigen Gott, der den allerbesten und seligsten Teil für die heilige Jungfrau bewirkt hat. Sancta Ontcommer, hilf uns und steh uns bedrückten, mit Sünden belasteten Menschen bei, damit wir die Anfeindungen des Herzens überwinden und frei von Sorgen werden, auf daß wir in Freiheit des Herzens dem ewigen und allmächtigen Gott loben und danken können. Amen.

---

58 Rubrik.

59 Rubrik.

60 Initiale

61 DE MOEL (wie Anm. 12) S. 103 aber *stane*.

62 Ich habe an einigen Stellen frei übersetzt, um syntaktische Relationen wie Partizipialkonstruktionen oder Konstruktionen apo koinou aufzulösen. Auch dienen chiastische Operationen bei der Übersetzung dem Wiedererkennungswert des Gebetes. Die Interpunktion richtet sich hier nicht mehr nach der Handschrift, in der neben der großen Initiale als sichtbares Gliederungszeichen ein ausgeschmücktes *o* im Textblock zu sehen ist. Bei der Übersetzung hilfreich war J. VERDAM, *Middelnederlandsch Handwoordenboek*, onveranderde herdruck en van het woord „sterne" af opnieuw bewerkt door C H. EBBINGE WUBBEN, 's-Gravenhage 1981

Zur Handschrift

Die Handschrift, das *liber precum*, ist nicht unbekannt, aber die Publikationen konzentrierten sich bislang auf die kodikologische Beschreibung. Eine literarhistorische Einordnung oder gar der Versuch, Ms 14 in größere kulturhistorische Zusammenhänge zu stellen, wurde bisher nicht geleistet. Eine Ausnahme bildet die unveröffentlichte wissenschaftliche Abschlußarbeit (Doctoraalscriptie) von C. J. de Moel aus dem Jahre 1969, die eine Transkription der Handschrift und erste Vorarbeiten zu ihrer Bedeutung bereitgestellt hat. Ich beginne zunächst mit dem gut dokumentierten kodikologischen Befund und erörtere in einem zweiten Schritt Aspekte einer kulturhistorischen und mentalitätsgeschichtlichen Verortung der Texte, um sie in die Tradition (mittelniederländischer) Ontcommer-Gebete zu stellen. Eine erste kodikologische Beschreibung ist bereits zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts im Zuge einer beginnenden wissenschaftlichen Sichtung und Untersuchung rheinländischer und niederländischer Handschriften entstanden[63]. Ende der 60er Jahre verzeichnet sie Gregor Hövelmann in seiner Übersicht über die Gaesdoncker Handschriftenbestände: „Niederländisches Gebetbuch, Bastarda, eine Hand"[64]. So auch der Handschriftencensus Rheinland[65], ein systematischer Katalog der Handschriftenbestände der rheinländischen Bibliotheken: „Liber precum (mndl.) Papier, 369 Bl. 14,8 x 10 cm, 1543"[66]. Fragen nach der Lokalisierung, der literarischen Charakterisierung, nach Autorschaft und Gebrauchszusammenhang wurden erst von de Moel in den Blick genommen.

Demnach handelt es sich um ein mittelniederländisches Gebetbuch aus dem 16. Jahrhundert in einem sehr handlichen Format, das sich in der Klosterbibliothek des Collegiums Augustinianum Gaesdonck[67] befindet (Signatur: Ms 14)[68]. Blattgröße:

---

63 K. CHRIST, *Beschreibungen von Handschriften des Hilfspriesterseminars zu Gaesdonck*, Berlin 1909/1910, erfaßt unter der Sigle h. – C BORCHLING, *Mitteldeutsche Handschriften in den Rheinlanden und in einigen anderen Sammlungen Vierter Reisebericht*. Nebst Registern zu Bericht I-IV (Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, 1913, Beiheft), Berlin 1914, hier erfaßt unter der Sigle hs 4

64 Vgl G. HÖVELMANN, *Die Handschriften der Klosterbibliothek Gaesdonck Ein Versuch, den ursprünglichen Bestand zu rekonstruieren, mit einem Anhang uber die Schreibertätigkeit des Gaesdoncker Konvents*, Gaesdoncker Blätter 21 (1968) 44-75, hier S 53.

65 *Handschriftencensus Rheinland· Erfassung mittelalterlicher Handschriften im rheinischen Landesteil von Nordrhein-Westfalen mit einem Inventar*, hrg. v. G. GATTERMANN, bearb. v. H. FINGER – Marianne RIETHMULLER (Schriften der Universitäts- und Landesbibliothek Dusseldorf, 18), 2 Bde. u Reg , Bd. 1, Wiesbaden 1993, S 533ff.

66 Vollständig restauriert

67 Zur Geschichte von Gaesdonck A. FRITZEN, *Geschichte des Augustinerklosters zu Gaesdonck I unter der Herrschaft der Herzoge von Geldern 1404-1473*, in: Schulprogramm des Collegiums Augustinianum über das Jahr 1871/72, Kleve 1972, S. 1-39 – R. SCHOLTEN, *Gaesdonck – Geschichte des Klosters der regulierten Chorherren, des Hilfspriesterseminars oder Priesterhauses und des Collegium Augustinianum bis 1873*, Münster 1906.

145 x 105-107 mm, Dicke 60 mm, Blattspiegel 100 x 72 mm, in einer Kolumne geschrieben, Schrift: Bastarda mit Spuren von Kursiva mit Rubriken, eine Hand; zum Aufbau der Lagen siehe de Moel[69]; der Ledereinband ist mit denen im Kölner Raum in der Mitte des 16. Jhs. verwendeten Ornament-Rollen verwandt und wurde auch am Niederrhein verwendet[70]. Eine dialektale Einordnung der Schreibsprache gestaltet sich ungleich schwieriger: de Moel bezeichnet sie als „Nederrijns"[71] mit Tendez zum Nordlimburgischen, konzediert aber zugleich die Notwendigkeit detaillierterer Studien. Der Inhalt der Handschrift gliedert sich in zwei Abteilungen: erstens in Heiligengebete und zweitens in Gebete für die Verstorbenen, die durch Evangelienfragmente eingeleitet und durch das Credo abgeschlossen werden. Die Heiligengebete zeigen eine textuelle Nähe zum Stundenbuch und zum Brevier, was in den liturgischen Anweisungen der Rubriken (*vercykel, collect* u. ä.) noch deutlicher zum Ausdruck kommt.

Die Datierung auf dem letzten Blatt *Item dyt boek is geeyndt ynt jaer ons heren mv hondert ende XXXXiii bydt voer den scryever om gades wyl* [...] verweist auf eine Endredaktion im Jahr 1543; daß einzelne Textpassagen auf älteren Vorlagen aufbauen, ist anzunehmen[72]. Eine Herkunftsbestimmung ist zwar nicht mit letzter Sicherheit zu gewinnen, de Moel gelangte aber durch Beobachtungen am Text zu dem Ergebnis, daß es sich um ein Gemeinschaftsbuch (S. 424/659)[73] für eine Frauengemeinschaft (S. 648, 671) handelt und daß diese ein regulierter Frauenkonvent war; ob dieser Konvent die Augustinerregel (S. 308, 315, 318) oder die Franziskanerregel (S. 362, 363, 364) beobachtete, ist von der Handschrift aus allein nicht zu entscheiden. Die Analyse der Wasserzeichen – vorgenommen nach Piccard und Briquet – weist in den niederdeutschen Sprachraum, in einem Fall nach Kleve[74].

Auch ein drittes Argument spricht für das Gebiet am nördlichen Niederrhein: Der Heiligenkalender, der sich in den *getijden* (Horen) des Stundengebets bzw. den Heiligenfesten niederschlägt. Ms 14 folgt weitgehend dem Heiligenkalender aus Utrecht[75], mit einigen lokalen Modifizierungen, die u. a. aus Altarpatrozinien zu erklären sind. *Ontcommer* erfüllt beide Kriterien: Sie kommt – etwa im Gegensatz zur nachfolgenden *Digna* – sowohl im Utrechter Kalendarium – etwa in einem

68 Folgende Angaben nach DE MOEL (wie Anm. 12) S. 17-19.

69 DE MOEL (wie Anm 12) S. 17

70 Vgl DE MOEL (wie Anm. 12) S. 18f

71 DE MOEL (wie Anm. 12) S 20

72 Vgl. DE MOEL (wie Anm. 12) S 7

73 Zit nach der Paginierung DE MOELS (wie Anm. 12), die aber zu korrigieren ist. S 73 ist leer (Hinweis von STD Hermes).

74 DE MOEL (wie Anm. 12) S. 16. Schild mit Familienname *I Nivelle*.

75 DE MOEL (wie Anm 12) S 9 mit Hinweis auf weitere Literatur.

Nimwegener *Cisionjanus* (Kalenderspruch) am 8. Oktober[76] – als auch im lokalen Kultus vor[77]. Eine Besonderheit ist zu den Kalendarien anzumerken: Während im Kalendarium 28 Ontcommer als *coninck* bezeichnet wird, erscheint sie in den Kalendarien 16 und 24 als *joncfrou* – ebenso wie in unserem Gebet[78]. Die Kümmernis-Verehrung läßt sich mit Hilfe von Altarpatrozinien näher eingrenzen: Kleve besaß als einziger Ort des Erzdiakonats Xanten ein Kümmernis-Altarpatrozinium[79], auch die ‚Gasthauskapelle' in Emmerich hatte einen Kümmernis-Altar[80], und schließlich besitzt auch die heute protestantische Stephanskirche in Nimwegen eine Abbildung der Heiligen[81].

Es handelt sich um ein Fresko aus dem 15. Jahrhundert auf der linken Seite des Chorumgangs. In den Jahren 1420-1450 wurde die Stevenskerk um den Chorumgang vergrößert, um Platz für das Kanonikerkapitel zu schaffen. Die Außenseite des Chors wurde mit biblischen und Heiligengestalten ausgestattet, von denen als zeitgenössische Wandmalereien nach dem Bildersturm nur noch Ontkommer und Moses mit dem Mannawunder übriggeblieben sind. Das Kümmernisfresko zeigt die Heilige an ein dreiästiges Gabelkreuz gebunden; sie trägt ein kostbares rotes Untergewand mit goldenen Ornamenten; darüber fällt ein farblich zum Astkreuz passender grüner Umhang, der von einer goldenen Brustspange zusammengehalten wird; außerdem ist ein schwarzer Schuh sichtbar. Das Antlitz der Heiligen wird von einem wild wuchernden Vollbart umrahmt; auf dem Kopf trägt sie einen goldenen Stirnreif. Der Nimbus ist golden mit einem roten Ornament (?) oberhalb des Scheitels. Verglichen mit den frühesten niederländischenn Kümmernisbildern ist bemerkenswert, daß die Heilige an ein Gabelkreuz gebunden ist. Das Gabelkreuz, eine Variante des griechischen Tau-Kreuzes (*crux commissa*), das im Gegensatz zum lateinischen Kreuz (*crux immissa*) keine Verlängerung der Vertikale besitzt, dient auch als Attribut des am

---

76 S. Anm 3 – DE MOEL (wie Anm 12) verfolgte dies nicht weiter Für den Hinweis auf dieses, zum Bistum Utrecht zählenden Kalendarium (ebd., S. 30) danke ich Helmut Tervooren – Zu *Ontkommer* in weiteren Kalendarien vgl. JAPPE ALBERTS (wie Anm. 8) S. 8.

77 Das Vorkommen in einem Kölner Andachtsbuch (London, Brit. Museum, Sammlung Egerton 859 fol. 2ᵛ) sowie die Tatsache, daß die Sonsbecker Hss. mit Kümmernis-Gebeten dem Kolner Heiligenkalender folgen, laßt darauf schließen, daß Kummernis auch in Köln bekannt war Weitere Belege konnte ich noch nicht finden

78 Im Kommentar des Kalendariums wird die Geschlechterzugehörigkeit allerdings als chronologisches Argument für die Ursprünglichkeit der Legende benutzt, s. Jaarboek (wie Anm 3) S. 31

79 Urkunde des Herzogs Adolf von Kleve vom 20. 5. 1419: [...] *sunte Wilgifortis, der h jonfrouwen, geheiten sunte Unkommer* (Th J LACOMBLET, Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, Bd. 4, Düsseldorf 1858, S 132, Nr. 116); SCHNURER – RITZ (wie Anm 4) S 11. Vgl. W. STUWER, *Die Patrozinien im Kölner Großarchidiakonat Xanten Beitrage zur Kultgeschichte am Niederrhein*, Bonn 1938, S. 171, GORISSEN (wie Anm. 8) S. 127.

80 GORISSEN (wie Anm. 8) S 127.

81 BRINKHOFF (wie Anm 8) S 105-109.

Kreuz gesteinigten Märtyrers Philippus[82]. Weit häufiger wird die Heilige mit dem Tau-Kreuz dargestellt (Gent, 1415; Stundenbuch der Maria von Burgund, 1470; Süddeutsche Federzeichnung; Holzschnitt aus Tegernsee)[83]. Gewand und Fesseln entsprechen dem niederländischen Darstellungstyp; im Gegensatz dazu steht der deutlich sichtbare Bart, der in anderen niederländischen Miniaturen allenfalls angedeutet wird[84]. Die Verwandtschaft mit dem ‚Volto-Santo'-Andachtsbild[85] ist zwar offensichtlich, aber eine monokausale Ableitung der Kümmernis-Darstellung aus dem ‚Volto-Santo' wird dem Sachverhalt nicht gerecht[86]. Im Fall der Darstellung aus Nimwegen fehlen Lilienreif, der das (lateinische, weniger das griechische) Kreuz umschließt, ebenso die Kreuzesnägel u. a. Insgesamt entspricht das Fresko aus Nimwegen dem niederländischen Darstellungstyp[87], der hier jedoch in eigenständiger Weise verwirklicht ist.

Ich komme zur Handschrift zurück, die aufgrund dieser Indizien in den Bereich um Kleve zu lokalisieren ist. Ein weiterer Anhaltspunkt ist die intertextuelle Nähe zu Gebetbüchern aus dem Kloster Sonsbeck (ACHTEN – KNAUS, Nr. 16-18, vgl. oben). Der Schluß, auch das Gaesdoncker Gebetbuch Ms 14 dem Frauenkonvent St. Andreas in Sonsbeck[88] zuzuweisen, das wohl die Franziskanertertiarinnenregel beobachtete[89] und ein Schwesternhaus der Devotio moderna war, liegt nahe[90]. Das Kloster Sonsbeck wurde zu Beginn des 15. Jhs. gegründet[91], urkundlich bezeugt ist der

---

82 Vgl Hiltgart L. KELLER, *Reclams Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten Legende und Darstellung in der bildenden Kunst*, 3. Aufl. Stuttgart 1975, M. LURKER, *Wörterbuch der Symbole*, Stuttgart 1991, S 404-408, F WOLFINGER u a : Art. *Kreuz* in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 6, Freiburg 1997, Sp. 441-442.

83 SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 11) Abb. 17-24.

84 Ebd., S 68

85 Für die Herausgeber der Erläuterungen zum Fresko in der Stevenskerk Nimwegens ist klar: „Tatsächlich ist es eine Abbildung des Volto Santo, eines wundertätigen Kruzifixes [...]" (zit aus der Beschreibung der Kirche, hrg. vom „Stephanskreis").

86 Näheres SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 11) S. 108ff.

87 SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 11) S. 111

88 Ebd.

89 G. REHM, *Die Schwestern vom Gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums* (Berliner historische Studien, 11), Berlin 1985

90 DE MOEL (wie Anm. 12) S 15.

91 Vgl Sonsbecker Memorienbuch, Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Akten 2, fol 50^{v}, auch in: *Sonsbeck 1320-1970. Daten, Urkunden, Inschriften*, Sonsbeck 1970, S. 13, REHM (wie Anm. 89) S 64. – Zur Geschichte des St. Andreas-Klosters in Sonsbeck liegt eine unveröffentlichte Staatsarbeit von Stefan RATHERT, Köln 1996 vor (Ich danke dem Herrn Kreisarchivar Tekath des Kreisarchivs Kleve in Geldern dafür, daß er die Arbeit zur Verfügung gestellt hat.)

Kauf eines Hofes durch die Begine Aleyde Smachts[92]. Ob der Konvent auf eine ältere Beginengemeinschaft aufbaute oder neu gegründet wurde, ist nicht zu entscheiden[93]. Für unseren Zusammenhang bedeutsam aber ist die Tatsache, daß sich die Gründung bzw. Umwandlung gemeinsam mit Schwestern aus Deventer vollzog, wie aus der Biographie der Nonne Fenne ter Veene aus Deventer deutlich wird[94]. Im Sonsbecker Schwesternhaus sind, entsprechend der Buchtradition der Schwestern vom Gemeinsamen Leben, Handschriften produziert worden[95], so vielleicht auch Ms 14. Wie das *liber precum* nach Gaesdonck gelangte, wo es seit mindestens 1701 liegt, ist unbekannt. Es gab eine Beziehung zwischen beiden Klöstern: Auch das Fraterhaus Gaesdonck[96] stand der Devotio moderna nahe; es wird außerdem in den Akten des Sonsbecker Konventes davon berichtet, daß der Prior von Gaesdonck in Streitfällen schlichten sollte[97]. Möglicherweise sind Gebetbücher ausgeliehen worden, vielleicht wurde die Sonsbecker Handschrift einmal nach Gaesdonck mitgenommen und von dort nicht mehr zurückgebracht.

Es dürfte deutlich sein, daß es sich bei Ms 14 um eine Gebrauchshandschrift handelt, die in einem regulierten Frauenkonvent am Niederrhein im Gebiet um Kleve in der Mitte des 16. Jahrhunderts verwendet worden ist[98]. Es ist ein Gebetbuch zum persönlichen und zum gemeinschaftlichen Gebet. Der literarische Einfluß der Windesheimer Kongregation ist nicht nur hinsichtlich der Textorganisation – Ms 14 steht dem literarischen Modell des Stundenbuches nahe[99] –, sondern auch hinsichtlich des theologischen Konzepts, das durch eine Zurückdrängung der Marien- zugunsten einer

92 Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Sonsbeck, St Andreas, Akten 1, fol. 19[r] u 17[v].

93 REHM (wie Anm 89) S 64.

94 REHM (wie Anm. 89) S. 65.

95 Eine systematische literarhistorische Untersuchung der Sonsbecker Gebetbuchhandschriften steht noch aus. RATHERT (wie Anm 91) S. 6ff. bezieht sich in diesem Punkt auf ACHTEN – KNAUS (wie Anm. 37) und B. ROSSHOFF, *Die Handschriften des Andreasklosters in Sonsbeck in der Landesbibliothek in Darmstadt*, Heimatkalender Kreis Wesel 8 (1987) 36-39.

96 P. B BERGRATH, *Das Brüderhaus und die Augustiner-Kanonie in der Stadt Goch. Geschichte und Urkundenbuch Ein Beitrag zur Spezial-Geschichte des Herzogthums Geldern*, Kleve 1860. – Nach E PERSOONS, *De verspreiding van de Moderne Devotie*, in: C. C. DE BRUIN u a (Hrgg.), *Geert Grote en de Moderne Devotie*, Zutphen 1984, S 80 (Karte), S. 82, wird Gaesdonck seit 1407 als Fraterhaus der Windesheimer Kongregation geführt.

97 Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Sonsbeck, St. Andreas, Akten 1, fol. 82.

98 Die Schwestern, die zu dieser Zeit Mitglieder der Sonsbecker Gemeinschaft waren, sind aus den im Hauptstaatsarchivs Düsseldorf überlieferten Personalakten bekannt.

99 Zum niederländischen und niederrheinischen Stundenbuch: Maria MEERTENS, *De Godsvrucht in de Nederlanden Naar handschriften van gebedenboeken der XV eeuw*, 4 Bde., o O. 1930. – F. GORISSEN, *Das Stundenbuch im rheinischen Niederland*, Studien zur klevischen Musik- und Liturgiegeschichte 75 (1968) 63-109; OOSTERMAN (wie Anm. 25), VAN DIJK (wie Anm. 25), MERTENS (wie Anm. 25) – Aus medien- und rezeptionswissenschaftlicher Perspektive: SAENGER (wie Anm 30)

verstärkten Christusverehrung zu charakterisieren ist, zum Greifen nahe[100]. Das Netz der Schwesternhäuser, bei deren Gründung in Xanten im 15. Jh. Nonnen aus Deventer beteiligt waren[101], lieferte die kommunikativen Bahnen zur Verbreitung der Kümmernis-Verehrung.

Text und Intertext(e)

Daß Texte sich in einem Netzwerk mit weiteren Texten befinden, die sich gegenseitig hermeneutisch in Relation setzen und gesetzt werden, hat das literaturtheoretische Modell der intertextuellen Interpretation gezeigt[102]. Das Ontcommer-Gebet stellt einen ausgezeichneten Modellfall für die intertextuelle Analyse dar, da das Sinnpotential von dieser Perspektive aus erschlossen werden kann, eine textimmanente Analyse hingegen in der Kleinräumigkeit der Textgrenze stehen bleibt. Daß der Text die Elemente der Gebetsform enthält, ist deutlich: Das Ich (als Individualperson und als Gemeinschaft der armen Sünder) will in die Gemeinschaft mit Christus eintreten und hofft auf die Fürsprache der Heiligen. Ich möchte auf diese soteriologischen und liturgischen Aspekte aber nicht näher eingehen, sie wurden oben kurz angesprochen[103].

Konzentrieren möchte ich mich hingegen auf die Darstellung der Ontkommer; auch sie ist schnell erzählt: Sie ist eine *overschoen margriet*, eine *averscheinende sterne, hoegen in den wolken des hemels*, eine *suete bloem des balsems*. Sie besitzt Kenntnisse, die sie durch Rat (*wysen ende raden*) weitergeben kann und fungiert ebenfalls als Trösterin. Vermählt ist sie mit Christus, dem *lieven brudegom*. Im Gemeinschaftsgebet wird ihre Vorbildfunktion hervorgehoben; eine Anrufung beschließt das Gebet. Das Bartmotiv wird mit keinem Wort erwähnt. Der Vergleich mit Gebeten an andere Märtyrerinnen aus derselben Handschrift Ms 14 zeigt zwei Unterschiede: Im Gegensatz zur anschließenden Digna steht kein Name in der Überschrift; das trifft aber nicht nur auf Ontcommer zu, sondern auch auf Agnes (Bl. 128) u. a. Die Regel ist die Namensnennung, z. B. in folgender Titulatur: *Een gebet van sante brygyta* (Bl. 149), *van sunte apalonya* (Bl. 156a) usw. Zweitens werden bei einigen Märtyrerinnen die Martern wörtlich genannt: *ageta* (Bl. 152): *in den duysteren kerker myt gerychten handen, appolonyta* (Bl. 156a): *marterlersche verweelicke ende bytter slagen geleden aen hoeren heiligen tanden* [...]. Es sind aber auch Gemeinsamkeiten festzustellen: Das Initium eines Gebets an Katharina lautet: *o alre-*

100 DE MOEL (wie Anm. 12) S. 64, aber nicht ausführlich, vgl. J. G. R. ACQUOY, *Het klooster te Windesheim en zyn invloed*, 3 Bde., Utrecht 1875-1880, hier Bd. 2, S. 268.

101 REHM (wie Anm 89) S. 61-74, hier S. 61.

102 Zur Einführung: Dorothee KIMMICH (Hrg), *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart* (RUB, 9414), Stuttgart 1996, S 327ff.

103 Vgl. den Art. *Gebet*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3., völlig neu bearb Aufl , Bd. 4, Freiburg 1995, Sp. 308-319.

schoenste ende heiligste maget katryna martelersche genoechlicken als die roesebloem bloeyende in dynre kuysscher wytbloenckender reynnycheit [...] (Bl. 465). Agatha wird gar als *seer blenckende margryet ende schoene roese* [...] *bruyt Christy* (Bl. 122) angerufen. Es ist offensichtlich, daß hier mit literarischen Versatzstücken gearbeitet wurde: Die Märtyrerin ist ein schönes Kleinod des Himmelkönigs, das seinen Glanz auch dem/r armen Sünder/in schenkt. Aber diese literarische Schablonenhaftigkeit, die textuell bis an Monotonie grenzt, ist weniger als Zeichen einer literarischen Einfallslosigkeit oder Einfachheit zu verstehen; es ist die eschatologische Egalität des himmlischen Reigens der jungfräulichen Märtyrerinnen, die hier komplettiert und vorgeführt werden soll. Die Martern fungieren in diesem Zusammenhang nicht als ein Merkmal der Individualität, sondern als identifizierende Attribution. Ontcommer brauchte diese Identifizierung offensichtlich nicht. Entscheidend ist wohl ihr Dasein als Heilige, als Braut Gottes im himmlischen Eschaton.

Die zentralen Motive des Gebetstextes, die oben als „literarische Versatzstücke" bezeichnet wurden, stehen mit ihren Blumen- und Edelsteintopoi in der literarischen Tradition der Mariensymbolik. Mnl. *margriet* / mhd. *margarite* / nhd. *Perle* findet sich als Bezeichnung für Maria sowohl in der lateinischen als auch volkssprachlichen Marienhymnik[104]; Maria ist die *coelestis margarita*; eine *splendens margarita plus quam gemmae ceterae in corona regis sita regnantis in aethere*[105]. Walther von der Vogelweide bezeichnet in seinem Leich Maria als *margarite*[106], ebenso Rudolf von Rotenburg und Konrad von Würzburg[107]. Das von Schnürer und Ritz bereits publizierte lateinische Gebet an Kümmernis[108] zeigt diese Bezüge zur lateinischen Hymnentradition noch deutlicher:

Ave gemma virtuosa
Wilgefortis, vernans rosa,
Munde vite patens glosa,
Sis pro nobis speciosa
Interventrix gloriosa [...]

---

104 Vgl. A SALZER, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur Eine literarhistorische Studie*, Linz 1893, zit nach der Sonderausgabe Seitenstetten 1967, S. 222ff., S 243ff u. ö. *Perle* wird auch als Epitheton für Christus gebraucht (S. 8f.)

105 SALZER (wie Anm. 97) S. 244.

106 *Walther von der Vogelweide*, hrg. v Chr CORMEAU, Berlin 1996, IIb4, 3, S. 5.

107 SALZER (wie Anm. 97) S. 244 Vor diesem Hintergrund ist auch die noch nicht verstandene Formulierung *sust werdet ir des himels margariten* in Frauenlobs Marienleich (K. BERTAU – K STACKMANN [Hrgg], *Frauenlob (Heinrich von Meissen) Leichs, Sangsprüche und Lieder*, 1. Teil, Göttingen 1981, 20,36) zu deuten als eine Aufforderung an die Rezipienten, ebenso wie die Märtyrerinnen und Jungfrauen im Rund der *wunderkrone* des himmlischen Erlösers zu strahlen.

108 SCHNURER – RITZ (wie Anm. 4) S. 251.

Auch hier wird man die Bartvita vergebens suchen; zu erklären ist dies möglicherweise durch die Organisation der Überlieferung: Das Gebet ist im Zusammenhang mit der altfranzösischen Kümmernis-Vita überliefert und so kann die Bartepisode der Legende zugewiesen werden[109]. Größer noch ist die Nähe des niederländischen Gebetes zu diesem Text aus einer Handschrift des 14. oder 15. Jahrhunderts[110]:

Totter heyligher bruyt xri en maghet s'Ontcomere. Got gruetu heylighe gods wtvoercoren bruyt, conics dochter, suuer maghet, sinte Ontcomer, nauolghersse des onbesmetten lams xri, die niet ontsien en hebt dat cruce noch die tyranicht ws vaders, mer in den cruce verblijt hebt, midsdien dat u verlosser jesus sinen gheest gaf in de cruce in verlossinghen des menschlijcs geslechts. di e volhert hebt in den gheloeue, wies beede verhoert wert van gode int verkeeren ws suuerlijke aeschijns, door vreese uwer reynicheit, O gloriose speciale wtgelesen peerle, die ghi ihm, uwen bruydegoem gheoffert hadt. Vergrijght mij, o suuer maghet, aen gode, dat ic aerm sodersse ten ynde mijs levens volherden mach in goeden werken en dat ıc ontcomert mach werde van alle dat mij herte belast, opdet mij ziele wt dinen gheselscape nemmermeer en moet ghesceyden werden, maer dat ic ind' ewichtt met die moet verblijde. Ame.

Auch hier ist wie in den vorhergehenden Texten die intertextuelle Nähe zum Mariengebet deutlich (*O gloriose speciale wtgelesen peerle, die ghi ihm, uwen bruydegoem gheoffert hadt*). Aber hier wird auch auf die Vita angespielt: *conics dochter* [...] *di e volhert hebt in den gheloeue, wies beede verhoert wert van gode int verkeeren ws suuerlijke aeschijns*. Sie ist sichtbar eine *nauolghersse des onbesmetten lams xri* So besitzt dieser Text zwar einerseits die wenig spezifischen und austauschbaren Elemente des Gebets aus Ms 14, enthält aber Elemente, die die Angerufene genau als *Ontcommer* identifizieren, und es ist eine Besonderheit genau dieses Textes, das der Name volksetymologisch funktionalisiert erscheint (*dat ic ontcomert mach werde*).

Der intertextuelle Vergleich hat gezeigt, daß der Gebetstext aus Gaesdonck Ms 14 sein Sinnpotential vor dem Hintergrund weiterer (Gebets-)Texte entfalten kann. Es existiert offenbar eine Gruppe von Texten, die ein Kümmernis-Bild enthält, das ohne das Motiv der Geschlechtertransgression auskommt. Dafür könnten mehrere Gründe sprechen: der erste liegt in der Überlieferung, der zweite in der Verbreitung. Erscheinen Kümmernis-Gebete im Verbund mit Viten, ist eine Anspielung auf die Vita wohl überflüssig, denn diese ist in der Rezipient(inn)engruppe, innerhalb derer die Überlieferung produziert und tradiert wird, als bekannt vorauszusetzen. Für die

---

109 Ich vermute, daß eine vollständige Edition des Kümmernis-Überlieferungsverbundes aus St Walburg ähnliche Ergebnisse zeigen wird Incipit: *O du aller heıllıgste vnd erentreıchste junckfraw Sant ockomerıa, Durch dich hat got große wunder werk gewürckt.* Explicit: *Vnd eın wirdıg genug thun, ee dann meın sel vom leib abscheid, das ich zugeselt werd den außerwelten gottes* [ ].

110 Erstmals veröffentlicht von W. P. H. JANSEN in: De Katholiek 99 (1891) 417; SCHNURER – RITZ (wie Anm. 4) S. 252.

Kümmernis-Überlieferung im oberdeutschen St. Walburg-Codex hieße das, daß sie auf monastische Kreise eines reformorientierten Frauenordens rheinischer (Kölner?) Provenienz zurückzuführen ist[111]. Daß ein Gebet die Vita bzw. Elemente zur Identifizierung der Heiligen nicht brauchte, liegt auf der Hand, denn der Kümmernis-Kult war weit verbreitet: wie es scheint, in den Kongregationen, die der Devotio moderna nahestanden; das zeigt die Vita aus Deventer[112]. Nun ist die Kümmernis-Legende, das wird in der Überlieferung deutlich, vorwiegend in Frauenklöstern rezipiert worden (Beginen, Klarissinnen, Augustinerinnen etc.). Dieses Bild paßt zur vorwiegend weiblichen Anhängerschaft der Devotio moderna[113], und auch das Schreiben in der Volkssprache galt als weibliche Domäne[114]. Die große Anzahl der volkssprachlichen Kümmernisviten ist dadurch zu erklären. Es muß sich also die Frage nach der Funktion der Kümmernisviten in Frauenkonventen, besonders in Konventen religiöser Erneuerungsbewegungen[115], genauer nach ihrer Relation zur Spiritualität der Devotio moderna, anschließen.

Geschlechterdiskurs in der Frauenmystik

Ich beginne mit dem größten Faszinosum der Kümmernisgeschichte: der literarischen Darstellung des Mann-Werdens:

> [...] *al dat uut haren aensicht ghewasschen is een groten baert, als of sy een onabel man gheweest had* [...] *ghebaert als een man.*
> (Oostbroek/Utrecht)

> *Unde factum est, quod accrevit ei magna barba in facie, quasi fuisset vir rusticalis.*
> (Oostbroek/Utrecht)

> [...] *gaf God die gracie dat hoer rechtevort een bart an horen gloriosen mont woes.*
> (Deventer/Bistum Utrecht)

> *Derselver wylen wies haer eenen groeten swerten baert aen haer schoen aensicht.*
> (fläm. Augustinerinnenkloster)

---

111 LECHNER (wie Anm. 15) S. 43.

112 JAPPE ALBERTS (wie Anm. 8) S. 2; vgl. DERS., *Middelnederlandse Heiligenlevens uit de kring van de Devotio Moderna*, Bijdragen en mededelingen van het Historisch Genootschap 75 (1962) 17-19

113 HOGENELST – OOSTROM (wie Anm. 36) S 168.

114 MERTENS (wie Anm. 25) S. 16.

115 HOGENELST – OOSTROM (wie Am 36) S. 168, MERTENS (wie Anm. 25) S. 16

Kümmernis bekommt von Gott als Akt der Gnade einen Bart geschenkt[116], sie selbst usurpiert kein männliches Attribut[117].

> *...ende daroem badt sy met groeter devocien, dat hy die gedaen van haeren schoenen aensicht veranderen wilde, da sy allen mannen ongheliefelyc wesen mochte.*
> (fläm. Augustinerinnenkloster).

Daß sich im Bart aber die Geschlechtertransgression symbolisch verdichtet, zeigt die Reaktion der Umwelt: Ontcommer wird der Zauberei[118] beschuldigt und getötet, weil die *vrouwelijke natuer* verkehrt wurde. Das Bartmotiv als ein Indiz für die Geschlechtertransgression ist auch in den Begründungszusammenhang für ein Leben in Jungfräulichkeit eingebettet: Der einzige Bräutigam ist Christus. Der Hauptakzent liegt textimmanent weniger auf der Geschlechtsumwandlung als vielmehr darauf, die *imitatio Christi* zu betonen. Diese *imitatio* vollzieht sich aber nicht nur durch eine mentale Angleichung, etwa durch das Gleichwerden im Geiste, sondern ganz real durch die Angleichung der Physiognomie und der *imitatio crucis*, die weitaus stärker profiliert wird als das Wachsen des Bartes. In der Todesszene der Legendenversion aus Deventer wird – literarisch traditionell – mit Motiven der Himmelfahrt Mariens gearbeitet; die letzlich an das Hohelied erinnernden *Veni*-Anaphern (*Comet mijn utvercoren bruyt* [...] *comet nu* [...] *ende ontfanget* [...]) legen wiederum einen intertextuellen Bezug nahe, eine Interpolation aus Legendenversionen von der ‚Himmelfahrt Mariens', die letzlich auf den ‚Liber de Transitu B.M.V.' des Pseudo-Melito[119] zurückgehen. Auch die flämische Legende ist vergleichbar gestaltet, arbeitet aber eher mit dem Krönungsmotiv, das in diesem Prätext ebenfalls vorkommt (*Comt, u croene es al bereet – veni coronaberis*). Der Geschlechterunterschied ist im Hohelieddiskurs des himmlischen Bräutigams aber offenbar aufgehoben, da er die weibliche Heilige zu sich ruft. Ich meine, daß textimmanent die Geschlechtertransformation ein wichtiges Element des Motivkreises der *imitatio christi* darstellt, die ihren Hauptakzent aber auf Kreuzigung und Himmelfahrt legt. Der Geschlechterdiskurs wird soteriologisch überformt.

Literarhistorisch betrachtet reiht sich das Motiv der zum Mann transformierten Heiligen aber sehr wohl ein in den Geschlechterdiskurs der männlichen Frau, in dem

---

116 Dagegen SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 6) S. 254.

117 A. LUTOLF, *Sanct Kümmernis und die Kümmernisse der Schweizer*, in: Der Geschichtsfreund. Mittheilungen des historischen Vereins der fünf Orte Lucern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug, Einsiedeln 1863, S 183-205, hier S. 197, erwähnt eine Schweizer Legendenfassung aus Obwalden, in der Kümmernis selbst um den Bart gebeten habe, um in ein Männerkloster eintreten zu durfen

118 Zu diesem Motiv SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 6) S. 43-44.

119 C. VON TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, 2. Aufl. Leipzig 1876, S 113-136

der Zustand vollkommenster moralischer Integrität, einer rein geistigen Existenz[120], entweder nur vom männlichen Heiligen oder der vermännlichten Heiligen erreicht werden kann[121]. Diese Vorstellung hängt zusammen mit dem christlichen Konzept der Jungfräulichkeit, das schon die frühen Christen als Zeichen einer eschatologisch-entmaterialisierten und körperlosen Existenz lebten und verstanden[122]; es ist als solches ein Teil des christlichen Schöpfungsmythos und seiner Vollendungsutopie, in der die Geschlechtsunterschiede aufgehoben werden. Auch in den ikonologischen Konzepten der Mystik begegnen sich die Geschlechter: Materielles (nach aristotelischer Elementenlehre: Weibliches) wird vergeistigt, indem es in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang integriert wird; seit dem Spätmittelalter ist die Gegenbewegung zu beobachten: Geistiges (nach aristotelischer Elementenlehre: Männliches) wird zunehmend materialisiert[123]. Mit Hilfe dieses Erklärungsmodells wäre verständlich, daß es sich bei den Ikonographien der Kümmernis auch um eine Auflösung des Weiblichen in einer als männlich vorgestellten, d. h. mit Hilfe eines männlichen Geschlechtsmerkmals materialisierten, geistigen Wirklichkeit handelt.

Vielleicht ist es diese Mehrdeutigkeit der Kümmernis-Legende, in der bei aller brautmystisch-soteriologischen Überformung ein Geschlechterdiskurs geführt wird, die zur Beliebtheit im frauenmystischen Kontext der Devotio moderna geführt hat. Denn die Geschlechtsthematik ist auch relevant für eine Rezipientinnengruppe, die sich durch ihre Lebensform mehr oder weniger reflektiert in den oben beschriebenen Geschlechterdiskurs situierte. Sie imitierten nicht nur Christus o d e r Kümmernis – in der Identifikation m i t Kümmernis imitierten sie Christus. Hier liegt meines Erachtens ein signifikanter Bezug zur Christusfrömmigkeit der Devotio moderna[124] mit folgenden Implikationen: Der Geschlechterdiskurs der Vita wird von den Rezi-

120 P. BROWN, *Die Keuschheit der Engel Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum* (dtv, 4627), München 1994, S. 126ff u S 480ff.

121 SPREITZER (wie Anm. 11) S. 486-487.

122 BROWN (wie Anm 120) S. 118ff.

123 Christina VON BRAUN, *Weibliches Fasten und christliche Traditionen*, in: *Sie und Er Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*, hrg. v. Gisela WAGNER. Zweibändige Materialiensammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln vom 25. November 1997 bis 8 März 1998, Rautenstrauch-Joest-Museum Köln 1997, Bd. 1, S 179-186, hier S. 185. Von Braun beruft sich bei der These von der Materialisierung des Geistigen auf L STEINBERG, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion*, New York 1983

124 Folgendes Zitat aus R R. POST, *The modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden 1968, S. 314 stellt eine ausgezeichnete Abbreviatur dieser Frömmigkeit dar „Spirituality, or put it more simply, piety, may be considered as the attitude of the faithful to God and to Christ. This is not in the domain of dogma or morals, but in that of adoration, recognition, love, the desire for union, the striving after virtue, the avoidance of sin, the ways to achieve this, the exercises suitable for this end (*ascesis*), the paths which lead to a union with God and with Christ (*mysticism*), prayer, meditation, religious fervour, worship."

pientinnen verstanden als Möglichkeit einer leiblichen Identifikation, als virtuelle Möglichkeit der Geschlechtertransgression zur Existenz in einer mystischen Einheit mit dem Bräutigam. Es geht also nicht primär darum, ob ein tatsächlicher Geschlechterwechsel vollzogen wird oder das Geschlecht als Maske erscheint, sondern – vor dem Hintergrund der Paradigmen der mittelalterlichen Frauenmystik[125] – vor allem darum, daß eine *unio mystica* auch körperlich manifest werden kann[126]. Insofern ist der Bartwuchs als ein körperliches Gnaden-, ja „Hoheitszeichen" der *imitatio christi* zu verstehen[127]. Als ein *signum corporis* dieser *imitatio* ist es durchaus zu vergleichen mit den bekannteren Stigmatisierungen der Heiligen, die letzlich nichts anderes indizieren als die körperlich realisierte und damit lebendige Gemeinschaft mit Christus. Die Frauen empfangen die körperlichen Insignien Christi. Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß Stigmatisierungen von Frauen in der Form der fünf Wundmale Christi erst in den Kreisen der spätmittelalterlichen Frauenmystik einsetzen und bald zu „Frauenwundern" werden[128], etwa bei Katharina von Siena[129] oder Elisabeth von Schönau[130]. Daß die *imitatio christi* aber ein zentrales Anliegen der Devotio moderna war, brauche ich nicht eigens zu betonen; auch nicht, daß es sich bei dem von Thomas a Kempis vollendeten, zentralen Werk der Devoten nur noch um eine rein spirituelle *imitatio* handelt. In ‚De imitatione Christi' sind (materiell-weibliche) Körper- und Geschlechterdiskurse als Relikte der spätmittelalterlichen Frauenmystik ausgeblendet und in einen (geistig-männlichen) spirituellen Diskurs religiöser Frömmigkeit und Innerlichkeit überführt und kodifi-

125 Vgl. das Kapitel *Der weibliche Korper und religiose Praxis im Spätmittelalter* in: Caroline W. BYNUM, *Fragmentierung und Erlösung Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters* (edition suhrkamp, 1731), Frankfurt 1996, S. 148-224, hier S 153, S. 183ff.

126 BYNUM (wie Anm. 125) S. 156 spricht davon, daß die Somatisierung religiöser Erfahrung eine „weibliche Neigung" sei, um dies aber mit Recht sofort zu relativieren In diesem Bereich sind differenzierende Studien nötig.

127 Gerlinde VOLLAND, *Zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit Behaarte Frauen in der europäischen Kunst vom Mittelalter bis zum Barock*, in: *Sie und Er Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich* (wie Anm. 123) Bd. 2, S. 199-204, deutet den Bart in diesem Sinne als „Hoheitszeichen", „[...] als Grenzüberschreitung zwischen als weiblich definierter Immanenz und mannlich konnotierter Transzendenz [...]" (S 199); in der Neuzeit wurde der weibliche Bartwuchs zur Kuriosität der Natur degradiert. Vor diesem Hintergrund bleibt ihre Deutung des Bartes der Kümmernis „als Verunstaltung des weiblichen Gesichts einerseits und als Symbol weiblichen Widerstands andererseits" (S 200) eher an der Oberfläche.

128 BYNUM (wie Anm 125) S. 153.

129 Béatrice ACKLIN-ZIMMERMAN, Art. *Katharina von Siena*, in *Lexikon fur Theologie und Kirche*, 3., völlig neu bearb. Aufl., Bd 5, Freiburg 1996, Sp. 1333-1334, dort Bibliographie.

130 W. WILLIAMS-KRAPP, *Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert*, in: *Literarische Interessenbildung im Mittelalter*, hrg v. J. HEINZLE, Stuttgart 1993, S. 303-313

ziert worden, dem auch ein Leib-Seele-Dualismus inhärent ist[131]. Es ist nun die Seele, nicht der Körper, die liebt und die Signaturen der Gottesliebe trägt.

Betrachten wir zum Schluß noch einmal die ikonographischen Darstellungen: Sie oszillieren zwischen Feminisierung des *Crucifixus* und Maskulinisierung der *Crucifixa*. Das heißt: In dem Maße, in dem Kümmernis zum Mann wird, erscheint auch der Gekreuzigte als Frau. Bipolare Geschlechtergegensätze treffen sich in der Ikone der gekreuzigten Göttin und visionalisieren im Androgyn des christlichen Erlösergottes die Utopie einer Aufhebung der Geschlechtergegensätze[132]. Daß im soteriologischen Diskurs christlicher Provenienz dieser Ikone eine individualgeschichtliche und kollektive Erlöserfunktion innewohnt, dürfte sowohl vor dem Hintergrund der religionspsychologischen als auch kulturwissenschaftlichen Dimension offensichtlich sein[133]. Dies ist auch der Hintergrund für die Vorstellung vom lebendigen Heiligenbild: Die Nadelstichspuren, die auf dem Kümmernis-Bild aus dem Coletinenkloster in Brügge zu sehen sind, sind materiale Spuren des Aufweckens einer zu träge gewordenen heiligen Helferin[134]. Aber die eifrigen Volkskundler Schnürer und Ritz hatten offenbar weder für die religionspsychologische noch für die Geschlechter-Thematik einen Sinn. Sie neutralisierten „wissenschaftlich" die Möglichkeit des Geschlechterwechsels, indem sie die Ikonen der männlichen Heiligen, die zugleich auch ein weiblicher Christus ist, dem betrachtenden Anschauen entzogen. Übrig blieben als ‚Kunstwerke' domestizierte Archivalien sowie Bart und Gebet als zusammengehörige und doch auseinanderstrebende Elemente eines Diskurses, der sich literarisch jeweils anders artikuliert.

---

131 „Reiß also dein Herz von den sichtbaren Gütern los und erhebe es zu den unsichtbaren! Denn, die ihrer Sinnlichkeit blind folgen, beflecken ihr Gewissen und verlieren die Gnade Gottes" Thomas von Kempen, *Das Buch von der Nachfolge Christi*, nach der Übersetzung von Johann Michael Sailer hrg v. W. KRÖBER (RUB 7663), Stuttgart 1950, S. 10. – Vgl. dazu: *Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio moderna*, hrg. u. eingel. v. H. N. JANOWSKI, Olten Freiburg i. Br. 1978, S 38.

132 BYNUM (wie Anm. 125) S 186 u S 201; vgl. SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm 6) S 21 u o.

133 SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm 6) S. 214, versteht „die Heilige als Bild der Anima christiana, der auf Gott gerichteten kollektiven christichen Seele, als Ausdruck für den seelischen Zustand, in welchem der mittelalterliche Mensch auf Gott hin bezogen war. [...] sie ist ein Bild der Liebe, welche die Menschen und Gott miteinander verbunden hat" Interessanterweise findet Schweizer-Vullers in der Mystik Ruusbroecs ein Korrelat zu dieser Vorstellung, ein Korrelat, das – wie oben beschrieben wurde – sich auf die seelischen Vorgänge des Menschen konzentriert So wäre Schweizer-Vullers' Interpretation als eine säkulare Aktualisierung der Frömmigkeit moderner Devoten zu verstehen (SCHWEIZER-VULLERS [wie Anm. 6] S. 270).

134 SCHNURER – RITZ (wie Anm 4) S. 260; SCHWEIZER-VULLERS (wie Anm. 6) S. 174.