

Die Marienlegende

des Heinrich Clûsenêre

Jaromír Zeman

Daz wir von Judas vō der wêst
Dit mer ist von eime schuler
Izotes name habe ich an
Daz alle ding zu rechte bân
Wol augen künde koren
Daz mirze mich noch koren
Din geben sulche sinne
Daz ich dy kinst gelumme
Daz du bestimms nit dar hant
Den iugē kint vō bemir lant
An alle schadelichē stat
Daz mich dī. mer māchē bāt
Hoch erlāt der hendis zāt
Daz mer strānen wul.
Daz sal iz bezw māchē
Von meysterlichē stāchē
Din sal mich vngē strafē lāt
Daz iz hēndlich zētē
Dy rede lāt ich hū bestē
Nicht scab dar zūre hāmmenān 2022



Die Marienlegende
des Heinrich Clûsenêre

muni
PRESS

Die Marienlegende

des Heinrich Clûsenêre

Manuskript, diplomatischer Abdruck, Übersetzung, Kommentar

Jaromír Zeman (ed.)

Masarykova univerzita

Brno 2011

Das Buch wurde im Rahmen des Forschungsvorhabens MSM 0021622435 im Centre for Interdisciplinary Research of Ancient Languages and Older Stages of Modern Languages verfasst.

Recenzenti:

Prof. Dr. Jörg Riecke (Heidelberg)

Prof. Dr. Hans Ulrich Schmid (Leipzig)

© 2011 Jaromír Zeman

© 2011 Masarykova univerzita

ISBN 978-80-210-7648-8 (online : pdf)

ISBN 978-80-210-5775-3 (Softbindung)

Inhalt

Vorwort	7
Die Pommersfelder Handschrift	9
Die Person des Dichters	10
Inhaltliches	11
Das zentrale Anliegen des Textes	22
Sprachliche Analyse	28
Die Marienlegende des Heinrich Clüsenêre – Text.....	37
Kommentar (grammatische Analyse).....	131
Literaturverzeichnis.....	437
Abkürzungsverzeichnis	441
Resumé	442
Summary.....	443

Dank

An erster Stelle gilt mein besonderer Dank Seiner Erlaucht Paul Graf von Schönborn für die Erlaubnis zur Einsichtnahme in den Cod. 54 sowie der Schlossbibliothek Pommersfelden für die Mikroverfilmung der Handschrift.

Frau Doz. PhDr. Daša Bartoňková, CSc., bin ich für die Aufnahme in das Forschungsvorhaben MSM 0021622435 – Interdisciplinary Research of Ancient Languages and Older Stages of Modern Languages – zu Dank verpflichtet.

Sehr herzlich bedanke ich mich vor allem bei meinem Kollegen Herrn Mgr. Vlastimil Brom, Ph.D., für die anspruchsvolle Computer-Arbeit bei der Herstellung der Druckvorlage.

Schließlich danke ich auch dem Verlag der Masaryk-Universität für die Aufnahme des Buches in sein Programm.

Jaromír Zeman

Vorwort

Das vorliegende Buch soll sich seiner Bestimmung nach zugleich mehreren Aufgaben widmen und mehrere Ziele verfolgen. Als Erstes liefert es eine neuhochdeutsche Übersetzung einer mittelalterlichen Marienlegende, die durch den Auftraggeber, einen namentlich nicht genannten böhmischen König, in einem gewissen Bezug zum Land Böhmen steht und somit auch für tschechische Mediävisten und Germanisten nicht uninteressant sein dürfte. Zweitens bietet es dadurch, dass es parallel zu den Fotokopien des Originals auch die genaue Abschrift des Textes stellt (die Kürzel allerdings wurden aufgelöst und durch Unterstreichung kenntlich gemacht), dem Leser die Möglichkeit, sich in die mittelalterliche Schrift einzulesen, und schließlich soll ein ausführlicher Kommentar (d.h. grammatische Analyse mit reichlichen Bedeutungsangaben für mittelhochdeutsche Wörter sowie Verweisen auf entsprechende Paragraphen in der Mhd. Grammatik von H. Paul) das Erlernen des Mittelhochdeutschen fördern. In den einleitenden Abschnitten werden auch die literarischen und historischen Zusammenhänge soweit möglich geklärt und eine Charakteristik bezüglich des Entwicklungsstadiums der Sprache und der dialektalen Elemente gegeben.

Einleitend sollten hier noch einige Bemerkungen zur Übersetzung aus dem Mittelhochdeutschen gemacht werden. Bekanntlich unterscheiden sich mittelhochdeutsche Wörter von ihren neuhochdeutschen „Nachkommen“ nicht so sehr in ihrer äußeren Gestalt, als vielmehr in ihrer Bedeutung. Diese ist in aller Regel viel allgemeiner, sodass der Text auf den heutigen Leser meistens als ziemlich unklar und verschwommen wirkt. Im Wörterbuch finden sich daher für ein mittelhochdeutsches Wort häufig mehrere, manchmal sogar viele Bedeutungsäquivalente. Die Auswahl trifft man danach, welches Wort der heutige Sprecher in dem betreffenden Kontext wählen würde. Bereits dieser Kontext kann u. U. problematisch sein und zur Vereindeutigung nicht viel beitragen. Außerdem kommt es durch diese Auswahl zu einer notwendigerweise in Kauf zu nehmenden Bedeutungsverengung gegenüber dem betreffenden ursprünglichen Ausdruck. Will man den Text wirklich „verstehen“, so muss man alle Bedeutungsvarianten – auch die, die in den Zusammenhang vielleicht gar nicht richtig passen – in Betracht ziehen, um den sprachlichen Inhalt adäquat nachzuvollziehen. Erst dann entscheidet man sich für eine Übersetzung, die aber in der Regel dem Original auch nicht vollkommen gerecht wird, weil sich die jeweiligen Ausdrücke und die Vorstellungswelten dahinter nie vollständig entsprechen. Aus diesen Überlegungen heraus haben wir im Kommentar bei mittelhochdeutschen Wörtern möglichst viele neuhochdeutsche Bedeutungsäquivalente angeführt. Der Leser selbst mag entscheiden, ob ihn unsere Übersetzung zufriedenstellt, oder ob er eine bessere vorzuschlagen wüsste. Ähnliche Schwierigkeiten begegnen uns auch in der Syntax. So ist die Bedeutung der Konjunktionen nicht in dem Maße ausdifferenziert wie in der Gegenwartssprache, was bei der Übersetzung mitunter auch dazu führt, dass erst aus dem Kontext klar wird, welche ihrer Verwendungen im betreffenden Fall vorliegt. Vor allem die Konjunktion *daz*, die im Text häufig vorkommt,

bereitet diese Schwierigkeiten (zumal das Wort bekanntlich auch noch als Demonstrativ- und Relativpronomen steht). Semantische Bezüge werden nicht wie im Neuhochdeutschen vorwiegend syntaktisch ausgedrückt, sondern sie ergeben sich vielfach nur assoziativ.

Trotz alledem sind wir der Überzeugung, dass sich unsere Legende in sprachlicher Hinsicht für die Einarbeitung in die mittelhochdeutsche Sprache (und folglich auch die Literatur) besonders gut eignet. Ihre Lektüre kann dem Interessenten mit verhältnismäßig geringem Aufwand die praktischen Kenntnisse aus diesem Bereich vermitteln und ihm somit auch das notwendige Rüstzeug für die weitere Beschäftigung mit diesen Fragen liefern. Zwar stellt sie nur den Anfang einer solchen Beschäftigung dar, aber „auch ein Weg von tausend Meilen fängt an mit dem ersten Schritt“.

Die Pommersfelder Handschrift

Der Text der Marienlegende Heinrichs des Klausners ist nur in einem einzigen Exemplar überliefert: als Teil einer Papierhandschrift des 14. Jahrhunderts, die als Cod. 54 (alte Signatur cod. 2798) in der Schlossbibliothek der Gemeinnützigen Stiftung Schloss Weissenstein (= Graf von Schönbornsche Schlossbibliothek) in Pommersfelden aufbewahrt wird. Ihre eingehende Beschreibung findet sich bereits in der Einleitung zu der Textausgabe von Karl Bartsch.¹ Nach seiner Meinung stammt die Handschrift aus Thüringen. Der Anfang und der Schluss des Codex, in dem die Marienlegende die Blätter 54^r–76^v einnimmt, fehlen.

Die ursprüngliche Bezifferung der Blätter (Foliation) ist sehr ungewöhnlich. Sie erfolgt in römischen Ziffern auf jedem Blatt oben rückwärtig (verso), stimmt jedoch nicht mit der späteren, nur mit Bleistift in arabischen Ziffern rechtsseitig (recto) notierten Blattzählung überein. Da sie aber konsequent durchgeführt und außerdem gut leserlich ist, erleichtert sie die Orientierung beträchtlich. Wir verwenden sie daher in unserer Abschrift: Die römische Ziffer steht da rechts in der Zeile, über der sie sich in der Handschrift (verso) befindet. Die rechte Seite (recto) bezeichnen wir mit der gleichen Ziffer und [a]. Unsere Legende beginnt demnach auf Seite *lv* [a] (dies entspricht: 54^r) und endet auf Seite *lxxviiij* (entspricht: 76^v; nach der späteren Foliation). Aus Gründen der besseren Lesbarkeit zitieren wir im einführenden Teil unserer Arbeit nach der normalisierten Ausgabe von Karl Bartsch, die als Grundlage für literarisch orientierte Fragen durchaus brauchbar ist² und deren Verszählung wir gleichfalls übernehmen. Für die sprachliche Analyse allerdings kann lediglich die Handschrift verwendet werden, weil im normalisierten Text nicht nur graphische Varianten beseitigt – was an sich schon bedenklich genug wäre – sondern auch manche phonetischen und morphologischen Eigenheiten ausgeglichen sind – vielfach ohne ersichtlichen Grund³ und zum Teil auch inkonsequent – sodass hier eine Textvariante vorliegt, die wahrscheinlich dem ursprünglichen Text in keiner Weise nähersteht als die uns erhaltene Handschrift.⁴

¹ Vgl. BARTSCH (1860), S. V–VIII.

² Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 154: „im ganzen ist die überlieferung nicht schlecht und Bartschs edition wol brauchbar.“

³ Wie in den meisten kritischen Ausgaben wird auch hier u.a. vielfach – wohl wegen des Metrums – der Mittel- und Endsilbenvokal /e/ weggelassen bzw. hinzugefügt. Vgl. z.B. V. 30: /im/ statt <y^me> und V. 83 /ane lac/ statt <an lag>. Zur Zulässigkeit solcher Änderungen in den Textausgaben vgl. PAUL/WIEHL/GROSSE (1989), S. 82. Demnach sind sie aus metrischen Gründen nur dann statthaft, wenn sie sich für die Sprache des Dichters nachweisen lassen. Früher ist man jedoch in dieser Hinsicht zu weit gegangen: Der Schreiber hatte ja nicht lautgetreu das Gehörte wiedergegeben, sondern war zunächst der Tradition gefolgt. In bezug auf die Kurzformen ist festzustellen, dass sie in der gesprochenen Sprache längst üblich waren, bevor sie in der Schreibung zum Ausdruck kamen.

⁴ Auf diese Einzelheiten gehen wir in Abschnitt 5 bei der sprachlichen Analyse näher ein. Die Schreibregeln für das

Die Person des Dichters

Der Dichter Heinrich Clūzenêre ist uns nur dem Namen nach bekannt: Er nennt sich selbst in Vers 45 seiner Legende. Aus dem folgenden Vers erfahren wir noch, dass dieses Werk nicht sein erstes und daher auch nicht sein einziges war:⁵

Heinrich Clūzenêre

Der wil u n s aber ein mêre

Durch kurzewîle machen

Wie Hans-Joachim Behr meint, ist ein solcher Autor ständig der Gefahr ausgesetzt, „zum Spielball geistreicher Spekulationen zu werden.“⁶ So war nach Edward Schröder Heinrich „offenbar cleriker, aber weder angehöriger eines klosters oder stiftes noch weltpriester, gehörte also wahrscheinlich zu einer kanzlei, und zwar der königlich böhmischen.“⁷ Nach Helmut de Boor war er „offenbar ein frommer Laie“.⁸ Die Beziehungen zu Görlitz und auch seine Sprache zeugen dafür – wie Gustav Ehrismann meint – dass er „wahrscheinlich Schlesier“⁹ war.

Auch die zweite im Gedicht namentlich erwähnte Person, Bruder Pilgrim, der Görlitzer Guardian (V. 54 f.), ist historisch nicht nachweisbar.¹⁰ Karl Bartsch äußert die Vermutung, er sei „kein anderer als der dichter des passionals.“¹¹

Die dritte historische Persönlichkeit, Heinrichs Auftraggeber, der „junge König aus Böhmerland“ (V. 1355), wird überhaupt nicht mit Namen genannt. Karl Bartsch denkt an Ottokar II., die weitere Forschung sieht in diesem jungen König übereinstimmend Wenzel II. von Böhmen.¹²

Normalmhd. nach dem Vorbild K. Lachmanns sind nämlich auf das Spätmhd. kaum anwendbar; vgl. PAUL/WIEHL/GROSSE (1989), S. 28 ff. Daraus ergaben sich für K. Bartsch fast unlösbare Widersprüche, die zu Inkonsistenzen führen mussten.

⁵ Das mhd. Adverb *aber* bedeutet *wieder, abermals, hinwiederum*.

⁶ Vgl. BEHR (1989), S. 207.

⁷ Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 152.

⁸ Vgl. DE BOOR (1973), S. 547.

⁹ Vgl. EHRISMANN (1935), S. 408.

¹⁰ Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 152. E. Schröder war es nicht gelungen, dem Dichter und seinem Gewährsmann in den Görlitzer Urkunden „auf die spur zu kommen.“

¹¹ Vgl. BARTSCH (1860), S. XIII.

¹² Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 152: „dass der junge Böhmenkönig Wenzel II. (1278 – 1305) war, unterliegt von vorn herein keinem zweifel – an den gleichfalls jugendlichen Wenzel III. (1305 – 1306), der nach noch nicht einjähriger regierung im alter von 17 jahren starb, wird man kaum denken dürfen.“

Außerdem wird von Heinrich ein ebenfalls namentlich nicht genannter Sängerkollege (*ein meisterlîn*; V. 524) gerügt, weil er es wagte, sein übertriebenes Lob, mit dem er die irdischen Frauen bedacht hatte, unpassenderweise auch auf die Gottesmutter anzustimmen, obwohl er doch hätte wissen müssen, dass (V. 542 ff.):

Unser vrowen al eine

Is daz lop zu cleine

Daz allen vrouwen ist zu grôz.

zumal sogar die Engel nicht imstande sind,¹³ sie in geziemender Weise zu lobpreisen.

Die Forschung hat hier bereits seit Karl Bartsch¹⁴ in jenem *meisterlîn* Meister Heinrich von Meißen, den Frauenlob (wie er sich selbst nannte),¹⁵ gesehen und vor allem an seinen *Marienleich* gedacht,¹⁶ dessen Entstehung man deshalb einem Aufenthalt Frauenlobs in Prag zu verdanken glaubte.¹⁷ Im ganzen jedoch ist der Text in seinen historischen Verweisen viel zu vage und bietet keine aussagekräftigen Anhaltspunkte, sodass viele Feststellungen der Literaturforschung lediglich im Bereich des Wahrscheinlichen angesiedelt bleiben.

Inhaltliches

In einer solchen Situation kann nur der Text selbst und seine Thematik etwas über die Intentionen des Dichters und damit vielleicht auch über seine Person, seine Weltsicht sowie seine Lebensumstände verraten. Dabei sind die Überlegungen und Kommentare, die er häufig in die Erzählung einschleibt, für die Analyse besonders wichtig.

Bereits in der Einleitung, einer Art Prolog zu seiner Legende (V. 1–44), hält er es, noch bevor er seinen Namen nennt, für angebracht, sich gegen allfällige Kritik seines dichterischen Vermögens zur Wehr zu setzen, was darauf schließen lässt, dass er in der Vergangenheit vielleicht diesbezügliche Erfahrungen gemacht hat. Vorsichtig

¹³ Vgl. den Vers 555 f: *Den engeln wêre iz zu vil / Daz si se lobeten an daz zil.*

¹⁴ Vgl. BARTSCH (1860), S. XI.

¹⁵ Vgl. STACKMANN (1980), Sp. 865 ff.

¹⁶ Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 153: „der dem dieser heftige ausfall gilt, ist kein anderer als F r a u e n l o b, und die dichtung gegen die insbesondere der pfeil abgeschossen wird, ist der große M a r i e n l e i c h, ...“ Nach Karl Bertau war der *Marienleich* ursprünglich für Wenzel II. bestimmt; vgl. STACKMANN (1980), Sp. 867.

¹⁷ Die scharfe Polemik Heinrichs des Klausners gegen seinen Sängerkollegen ist jedoch – wie Hans-Joachim Behr meint – „viel zu unspezifisch“, als dass man anhand dieser Aussage mit Sicherheit von einer Entstehung des *Marienleichts* in Prag reden könnte. Vgl. BEHR (1989), S. 212 und S. 237 f.

und bescheiden¹⁸ gibt er sich daher nicht für einen Meister aus (*Swî ich nicht ein meister sî*; V. 9), sondern wendet sich gegen diejenigen *meisterchîn*, die an seinem Werk kleinliche Kritik geübt haben (V. 14 f.):

Di vundin manic vundelîn

*Daz nicht ein hâr gewesin mac.*¹⁹

Die offenbar verbreitete Unsitte, die Berufskollegen zu loben, um dann hinter ihrem Rücken über sie herzuziehen,²⁰ hält er für ein sündhaftes Unterfangen (*ein suntlicher bejac*) und vergleicht die Leute, die dies tun, mit einem Jäger (*wildenêre*), der den Bären mit Honig²¹ in seine Fallstricke zu locken sucht (V. 20 ff.). Ihm selbst erscheinen solche Praktiken verderblich.²²

Heinrich Clûzenêre (V. 45 ff.) hingegen will seinen Zuhörern in höfischer Manier Unterhaltung bieten, indem er eine Geschichte erzählt: eines der vielen Wunder, die *unser vrouwe* gewirkt hatte. Diese Geschichte hat ihm der *brûder Pilgerim* (s.o.) anvertraut, sein Lieblingsprediger, ein ausgezeichnete Kenner und geübter Ausleger der Heiligen Schrift, also ein weiser Mann, dem man daher wohl guten Gewissens Glauben schenken darf,²³ sodass

¹⁸ Auf seiner eigenen Bescheidenheit gründet sich letzten Endes wohl auch die übereinstimmende kritische Einschätzung seiner dichterischen Leistung in der Literaturwissenschaft, z.B.: „kein großes Kunstwerk, aber anmutig und sprachgewandt erzählt“ (GIERACH im ¹VL II (1936), Sp. 290) oder „nicht ungeschickt, wenn auch mit stilistischen Schwächen“ (RICHERT im ²VL III (1981), Sp. 759). Zitiert nach BEHR (1989), S. 207, Anm. 185. Eindeutig positiv hingegen ist nur die Bewertung von Josef Nadler: „Heinrich der Klausner, Dichter einer so süßen Marienlegende und Schülergeschichte, voll Einfalt und Anmut, wie nur Brentano je eine geschrieben.“ NADLER (1939), Bd. 1, S. 512.

¹⁹ Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 153; Er verbessert <*gewesin*> der Handschrift zu */gewegen/* ‚Gewicht haben‘. Die Form *vundin* (3. P. Pl. Prät. Ind./Opt.) ist allerdings zweideutig. Auch wenn sich aus dem Textzusammenhang eher die Optativbedeutung ergibt und trotz „der langen Tradition, in der solche Vagantenschelte steht“ (BEHR (1989) S. 208), sind früher gemachte schlechte Erfahrungen Heinrichs in diesem Bereich u.M.n. zumindest nicht ganz unwahrscheinlich.

²⁰ Vgl. die Verse 17–20: *Swer sich mit kunst alsô begât, / Daz her von eim zum andern gât / Mit valscher rede hinderwert.* Zur literarischen Tradition solcher Attacken vgl. die Meinung von BEHR (1989), S. 208.

²¹ Der Vergleich von *sûzer rede* mit Honig, in dem der *angel* (= Stachel) verborgen liegt, war wohl eine ziemlich verbreitete mittelalterliche Lebensweisheit; vgl. die Verse 35 ff.: *Îz ist ein êwiclicher val / Swer daz honic bûtet dar, / Dâ der angel scharf vor wâr / Inne lît vorborgen. / Dâ mac ein man dirworgen, ...* mit Spruch 55, 15 ff. aus „Freidanks Bescheidenheit“: *Nû seht daz honec, swie sîeze ez sî, / da ist doch lihte ein angel bî. / Des honeges sîeze wære guot, / wan daz vil wê der angel tuot.* Vgl. BEZZENBERGER (1872), S. 117, außerdem die Anmerkung auf S. 339.

²² Vgl. die Verse 42–44: *Tîstu daz mîn selbis munt, / Sô mustu vallen in den grunt, / Dâ du nimmer wirst gesunt.*

²³ Auf das Zeugnis seines Gewährsmannes beruft sich der Dichter auch in zwei weiteren Textstellen, wahrscheinlich vor allem des Reimes wegen; vgl. V. 113–115: *Der rede ich ûf gedunke jach, / Ich inhân sîn vor nicht gehort / Denn von d e s g û t e n m a n n e s wort.* V. 137–139: *Dar nâch unlange daz geschach, / Als mir d e r g û t e m a n vorjach, / Der mir dit mêre hât geseit,*

sich Heinrich zu seiner Behauptung berechtigt fühlt, er rede weder leichtfertig noch in böser Absicht, sondern sage die reine Wahrheit.²⁴

Die Geschichte erzählt von einem Schüler, der armer Leute Kind und obendrein eine Halbweise (*ein wise vaterhalp*) ist, sich aber in ungewohntem Maße durch Fleiß und Frömmigkeit auszeichnet. Er liebt es vor allem, zu Ehren der Muttergottes häufig das Ave Maria zu beten und viermal im Jahr (V. 104: *virstunt in dem järe*, d.h. anlässlich der Marienfeste)²⁵ bei Brot und Wasser zu fasten. Dies gibt dem Dichter wiederum einen Anlass zu frommen Überlegungen: Im Fasten sowie in guten Werken überhaupt sieht er beim Kind (wie bei allen, die Gotteskinder heißen) den Anfang eines Lebensweges zu unvergänglichen himmlischen Freuden, wobei er sich auf eine nicht genau bestimmte Stelle der Heiligen Schrift bezieht.²⁶

Die eigentliche Geschichte beginnt kurze Zeit vor dem marianischen Hauptfest Mariä Himmelfahrt (15. August), dem vermutlich ältesten Marienfest,²⁷ dessen Name²⁸ in der Legende allerdings nur als *di hōchzît...*, *als man die wurze wihen sal* (V. 140 f.; außerdem V. 274 f.), also „Wurzweihe“²⁹ umschrieben wird. Zuvor aber

²⁴ Vgl. die Verse 62–64: *Ich redez nicht durch lösen / Noch durch kein bōsis underscheit, / Wan durch die ganze wârheit*. Die Schreibung *bōsis* (V. 63) korrigiert E. Schröder zu *bōsen*; vgl. SCHRÖDER (1930), S. 154.

²⁵ Die vier großen Marienfeste, die die Ost- und Westkirche zum Teil schon seit dem Ende des 4. Jh. feierte, waren: 2. Februar Mariä Lichtmess, 25. März Mariä Verkündigung, 15. August Mariä Himmelfahrt und 8. September Mariä Geburt; vgl. dazu AUER (1988), S. 418.

²⁶ Vgl. die Verse 124–126: *Der mûz stîgen ûf den berc / Dâ von her Dâvît hat gescriben / Da inwîrt her nimmer von getriben, / Daz ist daz himelrîche*. Da König David vor allem als Psalmendichter gilt, handelt es sich wahrscheinlich um Psalm 42, 3; im Wortlaut der Vulgata: *Emitte lucem tuam et veritatem tuam: / ipsa me deduxerunt, et adduxerunt / in montem sanctum tuum et in tabernacula tua*.

²⁷ Nach Ausweis der Sekundärliteratur stand das erste Marienfest „Gedächtnis der Mutter Gottes“ (kurz vor Weihnachten bzw. am 26. Dezember) – wahrscheinlich im Anschluss an die *Theotokos*-Erklärung [= Gottesgebälerin] von Ephesus im Jahre 431 – analog zu den Märtyrern, deren Todestag man als ihren Geburtstag für den Himmel zu feiern pflegte, im Zusammenhang mit der Verehrung des leeren Mariengraves in Getsemani. Kaiser Mauritius (582–602) ließ es auf den 15. August verlegen und schrieb die Festfeier für alle Kirchen im Reich vor. Unter dem syrischen Papst Sergius (687–701) wurde das Fest in Rom eingeführt, von wo aus es sich in der Folgezeit im Abendland verbreitete. Vgl. dazu AUER (1988), S. 416 und S. 457 f.; SÖLL (1984), S. 124 und S. 127.

²⁸ Als das Fest im 7. Jh. aus dem Osten eingeführt wurde, sollte es vor allem an den Tod Mariens erinnern: *Mariae Dormitio* (Mariä Heimgang; Entschlafung). Doch hat sich im Laufe der Zeit daraus allmählich der Gedanke der Unverweslichkeit des Leibes Mariens und seiner Aufnahme in den Himmel herauskristallisiert. Der ursprüngliche Name *Dormitio* wurde geändert in *Assumptio* (Sacramentarium Gregorianum). Vgl. dazu OTT (1981), S. 253; außerdem AUER (1988), S. 423 f.; WREDE (1932/33), Sp. 1676 f.

²⁹ Bei der Kräuterweihe handelt es sich sicherlich um ursprünglich heidnisches Brauchtum, das die Kirche – wahrscheinlich,

erfahren wir, was die ganze Welt nach der christlichen Lehre an diesem Tage feiert. Der Dichter nimmt vorweg, worum es ihm eigentlich in diesem Gedicht geht. Das Fest soll uns daran erinnern, dass niemand dem Tod entgehen kann, zumal Gott selbst sich ihm – allerdings nur in seiner menschlichen Natur (V. 151 ff.) – unterworfen hat. Ein solches Ende erwartete zwar auch seine Mutter, doch vor den Gottesthron wurde sie mit großer Würde und – diese Aussage liegt dem Dichter besonders am Herzen – vgl. V. 165:

Mit sêle und mit libe

geleitet. Argumentiere jemand, dass dies nicht wahr sei, so solle er die drei weisen (nicht mit Namen genannten) Meister³⁰ befragen (V. 168), die ihn über den Hergang der Ereignisse belehren würden. Demnach wurde Maria in Jerusalem,³¹ im Tale *Jôsavat*³² begraben. Am gleichen Tag wurde das Grab von einer Menschenmenge noch einmal aufgesucht und bereits leer vorgefunden.³³ Es lagen lediglich ein Gürtel³⁴ und ein Schleier³⁵ da. Auf

weil sie es für unausrottbar hielt – doch lieber in ihre Zeremonien zu integrieren bestrebt war. (Vgl. PASCHER (1967), S. 179.) Die Verbindung mit dem Fest wird sich zunächst wohl zufällig aus dem zeitlichen Zusammentreffen beider Ereignisse ergeben haben, und der Tag – „ein verchristlichtes Naturfest“ – erhielt dadurch große volkstümliche Bedeutung. (Vgl. MARZELL (1932/33), Sp. 441.) Außerdem bot eine frommsinnige Legende, die ursprünglich der griechische Kirchenvater Johannes von Damaskus (+ 753) – vielleicht beeinflusst durch legendäre Berichte einer der seit dem 5. Jh. kursierenden Versionen des „Transitus Mariae“ – in seine Predigt aufnahm, den Anknüpfungspunkt für die Verbindung der Feier mit Kräutern und Blumen. Nach dieser Legende erfüllte ein wundersamer Kräuterduft die Luft, nachdem Maria dem Grab entstiegen war und die Apostel es leer vorfanden. Die lateinischen Hymnen des Mittelalters vergleichen die Mutter Gottes ebenfalls vielfach mit einer wohlriechenden, heilbringenden Wurzel (*radix odifera*, *radix salutifera*). Vgl. WREDE (1932/33), Sp. 1676 und Sp. 1678; AUER (1988), S. 457; STADLBAUER (1984), S. 939–941.

³⁰ Da das mhd. Wort *meister* auch *Lehrer*, *Anführer*, *Apostel* bedeutet, meint der Dichter damit wahrscheinlich einige der Apostel, die nach dem Transitus-Bericht nicht nur Augenzeugen sondern auch Beteiligte an diesen Ereignissen waren: Johannes, Petrus, Thomas oder Paulus. Vgl. TISCHENDORF (1966), S. 119 f.; S. 130 f.; PFEIFFER (1851), S. 170.

³¹ Nach einer anderen Tradition befand sich Mariens Grab in Ephesus, dem Wirkungsort des Apostels Johannes, dem Christus vom Kreuz aus seine Mutter anvertraut hatte. (Joh. 19, 26 f.) Vgl. OTT (1981), S. 250; HAAG (1968), Sp. 402.

³² Vgl. TISCHENDORF (1966), S. 134: „*Mariam autem portantes apostoli pervenerunt ad locum vallis Iosaphat, quem ostenderat illis dominus, et posuerunt eam in monumento novo, et clauserunt sepulcrum.*“ Zu der Lokalität selbst vgl. HAAG (1968), Sp. 1705. Ursprünglich war *Iosaphat* ein symbolischer Name der Ebene des allgemeinen Gottesgerichts und der großen eschatologischen Schlacht (Joel 4, 2–14). In den Texten der nachexilianischen Zeit gilt Jerusalem als Ort dieses Gerichts. Als man für das Tal eine Lokalisierung suchte, empfahl sich dafür das Kidrontal. Seit dem 4. Jh.n.Ch. gilt es nachweislich auch bei Christen (und später bei Muslimen) als Ort des Jüngsten Gerichts und ist darum bevorzugte Begräbnisstätte für Juden, Christen und Muslime.

³³ Der außerbiblische Bericht über den Tod Mariens, den hier der Dichter wiedergibt, entstammt wahrscheinlich einer der tradierten Versionen des sog. „Transitus Mariae“. Vgl. TISCHENDORF (1966), S. XXXIV ff. den Text S. 113 ff. Es handelt

einen ausführlicheren Bericht will sich der Dichter freilich lieber nicht einlassen, weil er sich selbst wohl nicht in allen Einzelheiten ganz sicher ist.³⁶ Er setzt daher seine Geschichte fort:

Der arme Schüler kann nicht zusammen mit seinen Mitschülern beim feierlichen Gottesdienst im Dom seine Stimme zu Ehren der Gottesmutter erklingen lassen, weil ihm ein Paar Schuhe unerschwinglich sind und die Schüler barfuß in den Chor nicht eingelassen werden – eine Sitte, die auch der Dichter aus eigener Anschauung kennt. (V. 220: *Daz hân ich selbe wol gesên.*) Tatsächlich wird der Schüler von dem Schulmeister aus dem Chor vertrieben und beklagt sich über seine Armut. Für den Dichter ist dies wiederum ein Anlass zu Überlegungen: Der Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Verachtung,³⁷ die arme Leute ertragen müssen, und der im Evangelium verkündeten Seligpreisung³⁸ der Armen beschäftigte zu seiner Zeit wahrscheinlich nicht nur ihn selbst. Geduldiges

sich um eine apokryphe Schrift, die in verschiedensten orientalischen und abendländischen Bearbeitungen Verbreitung fand. Eine der lateinischen Fassungen *De transitu Beatae Mariae Virginis* (vielleicht aus dem 5. Jh.) wird fälschlich dem Bischof Melito von Sardes in Lydien (um das Jahr 170) zugeschrieben (Pseudo-Melito). Vgl. dazu ALTANER/STUIBER (1978/1993), S. 63 und 139 f.; HENNECKE (1970), S. 319; SÖLL (1984), S. 127; AUER (1988), S. 411, 419, 455, 457 f.

³⁴ Bereits im 4. Jh. feierte man in Konstantinopel das Fest der Niederlegung des Gürtels Mariens in der Marienkirche am Kupfermarkt. Die Reliquie war von Kaiser Arkadius (395–408) nach Konstantinopel gebracht worden und kam dort später – unter Kaiser Leo VI (+ 917) – wegen ihres wunderbaren Wirkens zu großer Verehrung. In Aachen wurde seit 1238 gleichfalls ein Marienschrein verehrt, der auch diese Reliquie enthielt. Vgl. AUER (1988), S. 418; außerdem PÖTZL (1984), S. 904. Nach einer anderen Version der Legende hat Maria den Gürtel vom Himmel aus dem Apostel Thomas zugeworfen (Gürtelreliquie in Prato in Italien). Vgl. TISCHENDORF (1966), S. 119 f.: „*Tunc zona, qua apostoli corpus sanctissimum praecinxerant, beato Thomae de celo iacta est. Quam accipiens et osculans eam ac deo gratias referens venit iterum in valle Iosaphat.*“ Die sog. „Gürtelspende“ war im Mittelalter auch in der darstellenden Kunst ein beliebtes Motiv: z.B. die zerstörte Darstellung des Süd-Portals am Straßburger Münster aus der Zeit um 1230. Vgl. Lexikon der Christ. Ikonographie (1994), Sp. 279 und Sp. 281.

³⁵ Auch diese „Reliquie“ wurde an verschiedenen Orten aufbewahrt und zur Verehrung dargeboten, z.B. in einem Schrein auf dem Hochaltar der Kathedrale in Chartres. Diesen „Schleier der Muttergottes“ („Sainte Chemise“) hatte Karl der Kahle dorthin geschenkt. Vgl. PÖTZL (1984), S. 904, auch zur im Mittelalter verbreiteten Praxis mit „angerührten“ Nachbildungen.

³⁶ Vgl. V. 180–184: *Der rede wil ich swigen / Und di nicht vorbaz trîben, / Ich mochte lichte vallen / Daz geschît den allen / Di zu hô stîgen.* U.M.n. sind die Verse so zu verstehen, dass Heinrich, dem entweder keine schriftliche Quelle direkt zur Verfügung stand bzw. er die vorhandenen Quellen nicht miteinander in Übereinstimmung zu bringen vermochte, es vorzieht, sich nicht allzusehr festzulegen. Übrigens scheint auch der Dichter des Passionalis ähnliche Schwierigkeiten gehabt zu haben; vgl. HAHN (1857), S. 4, V. 74 ff.: *ob in sumelichen orten / die meistere an ir worten / vnde an ir schrift intzwei tragen / da wil ich einen sin sagen / der mir guellet beste / ...* Demnach hat also dieser Dichter aus seinen Quellen (*die meister in latin*; V. 72) nach eigenem Geschmack ausgewählt, weil ihm wohl nichts anderes übrigblieb.

³⁷ Vgl. V. 251 ff.: *Wê dir armûte! / Du hâst vil lutzel gûte / Und noch minner êren.*

³⁸ Vgl. den Vers 265 ff.: *Sêlic sî der armin schar; / Di geduldlichen gar / Ir ermûte kunnen tragen, / Daz hôrt man an den*

Ertragen – mit der Aussicht auf künftige Teilhabe am Himmelreich – das ist der einzige Trost, den er (und wohl auch seine Zeitgenossen) den Armen bieten kann (Vgl. V. 265 ff.). Die Geschichte wird fortgesetzt: Der Schüler unternimmt einen zweiten – ebenfalls erfolglosen Versuch, sich barfuß zusammen mit anderen in den Chor einzuschleichen: Diesmal verrät ihn einer seiner böswilligen Mitschüler, und der Dichter äußert seine Meinung dazu, indem er resümiert (V. 317 ff.):

*Dó was sîn beten und sîn vlên
Dennoch leidir gar vorlorn.
Swer nicht zu gûte wirt geborn
Der mûz gûtes âne sîn
Daz ist der geloube mîn
Unde ist dicke wordin schîn.*

Ist man als Pechvogel geboren, so nützt – wie es sich häufig (wohl nach des Dichters eigener Erfahrung) herausgestellt hat – inständiges Beten nicht sonderlich viel. Auch das Gebet des Jungen, nur eine kindliche Bitte, verfängt nicht: Um seine Sache ist es weiterhin schlecht bestellt. Er aber – *alwêre kint* – handelt nach Meinung des Dichters weiser als mancher Greis.³⁹ Die Verehrung, die er ungeachtet seines eigenen Missgeschicks der Gottesmutter entgegenbringt, entspricht im Grunde dem Willen Gottes: Der hatte seine Mutter dazu auserwählt, die schweren Folgen von Evas *brôdekeit* – also moralischem Versagen – von den Menschen abzuwenden, damit sie – bei christlichem Lebenswandel als Voraussetzung – befähigt waren, ihr himmlisches Erbe anzutreten. Das kindliche Verhalten des Jungen, der sich für das ihm durch seine unerfüllte Bitte verursachte Leid „rächt“,⁴⁰ indem er mit seinem Gebet das Kleid der Gottesmutter – ein Geschenk Gottes selbst, dessen Vollkommenheit alle Menschengeschlechter seit Adams Zeiten nicht mit Worten auszudrücken vermocht hätten – schmücken will, ist jedoch zugleich sehr weise; vgl. die Verse 447–8:

*Daz her kintlîchen tet
Und dâ bî wîslîchen gar.⁴¹*

Zwar scheint ihn die Gottesmutter vorerst leider ganz vergessen zu haben, er aber will weiterhin und für immer ihr treuer Diener bleiben (V. 489 ff.)⁴² – und der Dichter lobt dies als rechte Gesinnung (V. 495). Als dem

bûchen sagen / Der is daz hemelriche dort. (Der Dichter meint hier wohl mit *den bûchen* die Bibelstellen Matth. 5, 3 bzw. Luk. 6, 20.)

³⁹ Vgl. die Verse 388 f. und 447 f.

⁴⁰ Vgl. den Vers 444: *Daz her sîn leit nicht andirs rach, ...*

⁴¹ Die positive Bewertung der kindlichen Einfalt hat ihren Ursprung und ihr Vorbild letzten Endes auch im Evangelium; vgl. Matth. 18, 2 ff.

Schüler dann die Gottesmutter erscheint, um sich persönlich bei ihm für die überaus reichliche Ausschmückung ihres Kleides durch die in Gold gestickten Worte *Ave Maria* zu bedanken und ihm jegliche Bitte zu erfüllen, will er sie um nichts mehr bitten. Der Dichter aber ergreift die Gelegenheit, um die schier unbeschreibliche Schönheit der himmlischen Erscheinung durch poetische Vergleiche mit der Leuchtkraft der Sonne und des Mondes einerseits und aller sieben Planeten andererseits, die nicht heller als ein kleiner dunkler Stern daneben erscheinen müssten, anzudeuten. Zuallererst verzichtet er jedoch darauf, das Angesicht der Frau mit Gedanken zu begreifen und mit Worten zu preisen. Dieser Verzicht dient vornehmlich dazu, einen solchen Versuch seines unliebsamen Dichterkollegen, des bereits oben erwähnten *meisterlîn*, als törichte Vermessenheit zurückzuweisen (V. 519 ff.). Die Schönheit aller irdischen Frauen, auch der noch nicht geborenen, wird nämlich selbst von dem kleinen dunklen Stern an Licht noch um vielfaches übertroffen. Würden die Frauen aber in den Himmel kommen, so müsste ihre eigene Schönheit sogar die Leuchtkraft der Sonne noch siebenmal überbieten.⁴³ Auch dann wäre jedoch das Lob, das ihnen zuteil werden könnte, mit dem, das der Gottesmutter zusteht, überhaupt nicht vergleichbar (vgl. die bereits oben zitierten Verse 542–4). Nur die Kleider, welche sie trug, will der Dichter andeutungsweise zu beschreiben versuchen. Sie waren von reicher Farbe und ganz und gar vollkommen: An Klarheit übertrafen sie sogar die Morgenröte, der Mantel war viel lichter als der Sonnenstrahl, der durch die Wolken dringt. Schließlich muss der Dichter auch dieses Mal zugeben, dass sein ganzes Sinnesvermögen durch eine solche Erscheinung einfach überfordert und eine angemessene Lobpreisung gar nicht möglich sei; vgl. die Verse 571–6:

*Daz weiz ich wol swî tump ich bin,
 Wêr daz ich allen mînen sin
 Dar ûfkêrte,
 Daz ich daz begerte,
 Daz ich vollobete desin schîn,*

⁴² Solche Treue und Ergebenheit ohne Rücksicht auf jedwede Belohnung war für die ritterliche Minne der klassischen mittelhochdeutschen Dichtung charakteristisch. In dieser Hinsicht also kann der Dichter sein Gedicht berechtigterweise als *hovelîch* (V. 48) bezeichnen.

⁴³ Diese Metaphorik aus dem Bereich der „Astronomie“ (V. 514 ff.) ist – genauso wie weiter unten der Vergleich mit der Morgenröte und den Sonnenstrahlen (V. 564 ff.) – ziemlich auffällig (vgl. auch V. 1066 ff.) und zeugt u.E. dafür, dass der Dichter eine Vorliebe für solche Himmelserscheinungen hegte. Was ihn dazu inspirierte bzw. was ihm dabei als Vorbild diente, können wir leider nicht feststellen. An die Apokalypse 12, 1 ist dabei wohl kaum zu denken. Auch einige Stellen bei Heinrich von Morungen, in denen weibliche Schönheit bzw. Tugend mit Sonne, Mond und Wolken in Verbindung gebracht werden, sind damit kaum zu vergleichen – sie wirken daneben etwas klischeehaft. Vgl. KRAUS (1964), 123,1, S. 159 (*Ir tugent reïne ist der sunnen gelîch*,); weitere Stellen: 124,35 ff., S. 161 f.; 129,20, S. 168; 134,4, S. 176.

So immac iz trûwen nicht gesîn.

Überall an den Kleidern prangten sechshundertmal die goldenen Buchstaben der Aufschrift *Ave Maria*. Die Gottesmutter – nachdem der Schüler Gaben wie Edelsteine, Silber und Gold (V. 683 f.) mit der Bemerkung abgelehnt hat, sie mache große Versprechungen, gebe aber wenig⁴⁴ – stellt ihn vor die Wahl, als Belohnung für die prunkvolle Verzierung ihrer Kleider (*Dise seltsêne wât*, V. 705) entweder für dreißig Jahre Bischof in seiner Heimatstadt zu werden oder nach drei Tagen zu sterben und in den Himmel zu kommen. Sie kann das Kind leicht dazu bewegen, sein abweisendes und zorniges Verhalten (V. 772: *Dînen crieck und dînen zorn*) aufzugeben, da sie als Sühnerin die harten Sinne der Menschen – hart wie Stein und Stahl – häufig gefügig gemacht hat wie schmelzendes Blei.⁴⁵ Der Junge wählt erwartungsgemäß (*Nu kûs waz daz beste sî*, hat ihn ja vorher die Gottesmutter aufgefordert; V. 738) die bessere Möglichkeit: Er verzichtet auf das Bistum und entscheidet sich für den direkten Weg zu Gott; vgl. die Verse 821 ff.:

Ich wil daz bistûm lâzen

Und wil di rechte strâzen

Hin zu gote kêrin:

Daz mac mîn vroude mêrin.

Als er von der Gottesmutter ein Zeichen (*urkunde*) verlangt, mit dem er seine Glaubwürdigkeit vor den Menschen würde beweisen können, erfährt er ihre Botschaft an die Christenheit (V. 834 f.), die uns der Dichter bereits zu Anfang seiner Erzählung (V. 165) kundgetan hat, dass nämlich Maria *Mit sêle und mit libe* (V. 854) in den Himmel zum höchsten Thron aufgestiegen sei. Warum diese Botschaft gerade zu jenem Zeitpunkt für die Gottesmutter so wichtig (und für den Dichter so aktuell) ist, verraten die Verse 867 ff.:

Vil lûten wanet der zwîvel bî

Daz gotis mûter nicht vor wâr

Mit sêle und mit libe gar

<Nicht> zu himelrîche sî gevarn.

Der unschuldige, sündenreine Junge sollte als Bote Gottes in der Welt jeglichen Zweifel an der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (*assumptio corporalis*) ausräumen (V. 871 ff.). Sogar der Widerstreit der Juden

⁴⁴ Vgl. die Verse 689–90: *Dîn gelobede ist sô hô, / Dîn gebin ist sô cleine.*

⁴⁵ Vgl. die Verse 773–781: *Du vrîe rôse sundir dorn, / Du bist ein sûnerinne. / Du maches herte sinne / Weich als ein smelzic blî. / Swem dîn gûte wonet bî, / Der wart nî sô steinen gar / Noch sô stêlîn, daz ist wâr, / Her werde schîre linde. / Alsô geschach dem kinde: ...*