

Die Marienlegende

des Heinrich Clûsenêre

Jaromír Zeman

Daz wir von Judas vō der wleſt
Dit mer ist von come schuler
Hozes name habe ich an
Daz alle ding zu rechte bān
Wol augen kunde koren
Daz mirze mich noch koren
Dū zeben sulche sinne
Daz ich dy kinst zewinne
Daz du bestimms nit dar hant
Den ūge kint vō bemir lant
In alle schadelichō stat
Daz mich dī. mer māchō bāt
Hoch zlat dēz hendis zāt
Daz mer strānen wul.
Daz sal iz bezw māchō
Von meysterlichō stat
Dū sal mich vngē strafen lāt
Daz iz hēndlich zēat
Dy rede lāt ich hū bestāt
Nūch scab dar zuce hāmmenāt 2 0702



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 Inkonsequenzen 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 *Marienleichs* 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 geuellet 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 Menschenschlechter 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 crieic 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: ...*

müsse der Wahrheit unterliegen;⁴⁶ – eine Forderung, die der Dichter an die Worte der Gottesmutter unmittelbar anschließt, sodass der Eindruck entsteht, die Gottesmutter hätte sie selbst geäußert. Ihre kurzgefasste, für die Welt aber sehr nützliche Botschaft (V. 804) vernimmt der Schüler mit großer Freude und begibt sich dann unverzüglich zu seiner Mutter nach Hause, wobei er trotz des beschwerlichen Weges (V. 901: *Wi manchen crummen stic her maz,*) die seltsamen Worte behält. Seine Freude lässt ihn entgegen seinen sonstigen Gewohnheiten sogar die Vesper (die Abendandacht) vergessen und währt die ganze Nacht. In der Frühe steht er zeitig auf und eilt sogleich in die Schule. Hier freilich wird ihm ein gar übler Empfang bereitet, denn der erboste Schulmeister (V. 933: *Her was arc als ein strüz*) macht ihm seine Abwesenheit bei der Vesper zum Vorwurf und schickt sich an, ihn nach Gebühr zu bestrafen. Die vom Schüler vorgebrachte Rechtfertigung (V. 943: *Ich was bi unser vrouwen.*) missversteht er zunächst völlig und hält sie für ein Anzeichen allmählich nachlassender Trunkenheit (V. 953: *Ir mugit wol noch trunkin sîn,*). Auch als der Junge genau erzählt, was er am Tage vorher erlebt hat, will der Schulmeister dies nicht glauben und ergreift erzieherische Maßnahmen, wie sie in der damaligen Zeit im schulischen Umgang mit der heranwachsenden Jugend wohl üblich waren: Er überschüttet ihn mit heftigen Drohungen und rohen Beschimpfungen, wobei er einige Male auch körperliche Züchtigungen vornimmt (vgl. z.B. die Verse 949, 967, 999). Erst der Hinweis auf das *urkunde* – die Botschaft der Gottesmutter, die in der Heiligen Schrift nicht enthalten ist,⁴⁷ jagt dem

⁴⁶ Vgl. die Verse 875 ff.: *Der armen juden wedirstrit / Muz der wârheit undirlegen: / Si hât den himel obirstegen ...* Dies ist wohl eine Anspielung auf eine Geschichte aus dem „Transitus Mariae“, in der den Juden eine unrühmliche Rolle zufiel: Als sie auf dem Wege zum Grab versuchen, sich der Leiche Mariens zu bemächtigen, werden sie mit Blindheit geschlagen. Der Hohepriester, dessen Hände bei der Berührung der Bahre verdorren, wird erst geheilt, nachdem er seinen Glauben an die Gottesmutter und ihren göttlichen Sohn bekennt. Vgl. SÖLL (1984), S. 127. Vgl. auch TISCHENDORF (1966), S. 118 f. (Version A) bzw. S. 131 ff. (Version B). Die oben zitierten Verse können aber auch eine eventuelle zeitgenössische Bereitschaft zu Anfeindungen oder sogar Feindseligkeiten gegenüber der jüdischen Bevölkerung widerspiegeln. Vgl. auch die Verse 1281 f., 1315 f. und 1325.

⁴⁷ Vgl. die Verse: *Dô sprach der gûte jungelinc / Sie hât gegeben mir ein gift, / Di man nirgen an der scrift / Offinbare vinden kan.* Die Verse legen nahe, dass es in der damaligen Zeit gewisse polemische Auseinandersetzungen über das Problem gegeben haben muss, denn auch der Dichter des Pasionals versucht, eine Erklärung zu geben, warum die Apostel ein so wichtiges Ereignis in die Schriften des Neuen Testaments nicht aufgenommen haben. Vgl. HAHN (1857), S. 134, V. 72 ff. Tatsächlich trat ein zunächst anonymer, seit der zweiten Hälfte des 12. Jh. unter dem Namen des heiligen Augustinus gehender Traktat („Ad interrogata“), dessen Herkunft noch nicht geklärt ist (9.–11. Jh.), mit spekulativen Gründen entschieden für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ein. Die großen Theologen der Scholastik sprachen sich für sie aus. Thomas von Aquino (1225–74) lehrte z.B.: Ab hac (maledictione, sc. ut in pulverem reverteretur) immunis fuit Beata Virgo, quia cum corpore ascendit in coelum (Expos. salut. ang.). Vgl. OTT (1981), S. 253. Vgl. außerdem AUER (1988), S. 423 f. Heinrich Clüzenère propagierte mit seinem Gedicht also die Auffassung der Hochscholastik.

Schulmeister Schrecken ein (V. 1087: *Harte sêre her irquam*), zumal der Schüler die Wahrhaftigkeit seiner Rede mit seinem für den nächsten Tag angekündigten Ableben bezeugen will. Schlagartig ändert nun der Schulmeister sein Verhalten ihm gegenüber: Er fällt dem Kind zu Füßen, grüßt es sanftmütig, bereut sein vorheriges zorniges Gebaren und bittet es um Verzeihung. Diese wird ihm sodann auch gewährt, was ihn veranlasst, die neue Lehre ohne jedweden Verzug aufzuschreiben. Alle anwesenden Mitschüler wundern sich sehr und bekunden laut ihre Freude. Schließlich finden sich sogar die Domherren ein: Auch sie horchen auf die Worte des Jungen, vernehmen mit Erstaunen⁴⁸ seine Rede, freuen sich ebenfalls

Und lërten alle sân zuhant

*Daz in vor was unbekant.*⁴⁹

Der Schulmeister befiehlt zwei Schülern, dass sie den Jungen nach Hause begleiten sollen. Dort sieht ihm die Mutter bereits an, dass er sehr krank ist. Daher holt sie einen Priester, der ihm die Beichte abnimmt – in diesem Fall ist es dem Priester wohl ein Leichtes – und ihm auch den Leib des Herrn gibt. Der sei *ein rechter leitestap uf des himelriches wec* (V. 1174 f.), wie der Dichter bemerkt. Bei der Gelegenheit rühmt er die Kraft der heiligen Sakramente,⁵⁰ vor denen der Teufel auf jeden Fall gezwungen ist zu weichen. Am nächsten Tag verschlechtert sich der Zustand des Jungen. Die Priester des Ortes kommen mit frommen Gesängen und mit Kirchenfahnen, der Junge empfängt die Letzte Ölung. Danach sieht er zum Himmel empor und erblickt *sine vrouwe*, wie sie sehr schön und in Licht gekleidet herabsteigt, seine Seele zu holen. Um das Kind breitet sich nun ein wundersamer, köstlicher Duft aus, der alle irdischen Gewürze an edlem Geschmack übertrifft.⁵¹ Die Gottesmutter hat ihr Versprechen eingelöst: Sie gab dem Jungen statt der Schuhe das Himmelreich. Und der Dichter resümiert: Wer der Gottesmutter dient, der hat an einer angenehm leichten Bürde zu tragen und braucht dabei keinen Verlust zu fürchten – dies sei eine fröhliche Zuversicht.

Den Ausklang – eine Art Epilog zum Ganzen – bildet ein Aufruf an Jung und Alt – Kinder wie Greise, die sich von Gott und seiner Mutter abgewandt hätten, dass sie nach dem Vorbild des Schächers am Kreuz Gott um Gnade bitten sollen, denn seine Güte sei größer als alle Sünden der Welt zusammen. Er habe diesem Mörder die

⁴⁸ Vgl. die Verse 1125 f.: *Sich hûp ein grôz ummesên / Ir ein kein dem andirn dô.*

⁴⁹ Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 154.

⁵⁰ Vgl. die Verse 1183–5: *Der ist sebene, hôr ich sagin, / Dâ von der tûfel mûz vorzagin / An des menschen lesten tagin.*

⁵¹ Dies ist eine klare Anspielung auf die oben erwähnte Legende. Vgl. TISCHENDORF (1966), S. 117 (Version A): „... ita descendit Christus cum multitudine angelorum et accepit animam suae matris dilectae. Nam talis illustratio fuit et odor suavitatis et angeli cantantes cantica canticorum, ubi dicit dominus: Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias,....“ [= Hohelied 2, 2] bzw. S. 130 (Version B): „Et erat corpus beatae Mariae simile floribus lili, et odor suavitatis magna e egrediebatur ex ea, ita ut ei similis suavitas inveniri nulla posset.“

Pforte des Paradieses geöffnet, ja er in seiner Majestät sei seiner Schöpfung sogar selbst zu Hilfe gekommen, indem sein Sohn dem Ratschluß des Vaters folgte und wie ein Lamm die Martern und den Kreuzestod erlitt. Der Dichter schildert anschaulich das Leid Jesu Christi und bittet ihn zugleich um Vergebung. Er lobt das Volk Israel (V. 1266 f.) und die hebräischen Kinder, weil sie am Palmsonntag Christus in Jerusalem so begeistert begrüßt hätten (V. 1275). In den Juden allerdings habe Gott dabei Neid und Widerstand aufkommen lassen.⁵² Sie waren die Feinde Christi, handelten aber als Vollstrecker des göttlichen Willens, wobei ihre Tat den Christen zum Vorteil gereichte; vgl. V. 1315 ff.:

Dô dich die juden strachten

An das crûce als einen dîp.

Daz was dînen vînden lîp:

Dînen vrunden was iz leit

Und wart doch sint ir sêlekeit.

Auch um des Leides willen, das die Mutter Gottes erduldet, als sie mit ansehen musste, wie der Jude Longinus⁵³ den Speer in die Seite ihres Sohnes trieb und aus der Wunde sich Blut und Wasser zur Erlösung aller seit langen Jahren in der Hölle wartenden⁵⁴ sowie auch künftigen Geschlechter ergoss, bittet der Dichter im Namen der getauften Christenheit den Herrn um die Teilhabe an seiner Gnade. Wie die Gottesmutter dem Kind in dieser Erzählung, so soll auch der Herr seinem *gesinde* zum ewigen Verbleib im „Hort aller Freuden“ verhelfen. Ab-

⁵² Vgl. die Verse 1281 ff.: *Dô reiste got der juden nît / Unde ir manicvalden strît, / Des sî gerten vor langer zît*. Demnach habe Gott die Juden als Werkzeug für sein Erlösungswerk benutzt. Der Dichter unterscheidet paradoxerweise zwischen dem Volk Israel, über das er sich nur lobend äußert (V. 1267 f.: *Den daz volc von Israhêl / Daz ich zu den besten zel*), und den Juden, die er nur negativ – als Feinde Christi – sieht (V. 1315 ff.).

⁵³ Der in den synoptischen Evangelien erwähnte Hauptmann (Matth. 27, 54; Mark. 15, 39, 44–45; Luk. 23, 47) und der in Joh. 19, 34 angeführte Soldat sind in diesen kanonischen Schriften namenlos. In einer Abschrift der apokryphen Pilatusakten bekommt der Hauptmann den Namen *Longinus* (ein bekannter römischer Name = *länglich*). Die Griechen haben darin später einen Bezug auf das griechische Wort für *Lanze* (= *lonche*) gesehen und den Soldaten, der Christus mit der Lanze in die Seite stach, so genannt. Vgl. HENNECKE (1924), S. 78. Die Kirche verehrte ihn als Heiligen. Warum ihn Heinrich Clüzenère respektlos als Juden bezeichnet, ist unklar. Nach BURDACH (1974), S. 403 f., verrät die ausdrückliche Bezeichnung von Longinus als Jude in einem Longinussegen einer Handschrift des 15. Jh. ihre spätere Entstehung. Zur Longinuslegende und ihrer Bedeutung für die Herausbildung der Sage vom heiligen Gral vgl. a.a.O., vor allem S. 209 ff. Zur „vulgären Tradition“, die im mittelhochdeutschen Passional des ausgehenden 13. Jh. (*Von sante Longino einem rittere*) ihren Niederschlag findet, vgl. KÖPKE (1852), Nr. 23, S. 215 ff. Darin wird der Heilige zwar als Ritter und später als Mönch, eifriger Kämpfer gegen die Abgötterei und Märtyrer geschildert, keineswegs aber als Jude bezeichnet.

⁵⁴ Vgl. die Verse 1332–5: *Mit dem blûte hâstu sint / Dirlôst alle dîne kint, / Die zur helle wâren / Gevarn vor langen jâren*

schließlich befiehlt der Dichter seinen Geist in die Hände Gottes, wenn einmal die Zeit seines Ablebens kommt (V. 1350: *Uf der hinverte mîn*). Und es folgt noch eine letzte Bitte, die für den erst jetzt genannten Auftraggeber, vgl. die Verse 1352–7:

*Noch wil ich beten, hêre,
Mit gûtem willen sêre,
Daz dû bescermis mit der hant
Den jungen kunc ûz Bêmirlant
An aller schedelîcher stat,
Der mich diz mêre machen bat.*

Damit sieht der Dichter seine Aufgabe erfüllt und fordert diejenigen auf, die an dem Gedicht etwas aussetzen hätten, es besser zu machen.⁵⁵ Er legt sogar – im Gegensatz zu der am Anfang des Gedichts zur Schau gestellten Bescheidenheit (V. 9) – ein gesundes Selbstbewußtsein an den Tag (V. 1363 f.):

*Daz ist hovelîch getân.
Di rede lâze ich hî bestân.*

Wohl sieht er – dies muss man annehmen – keinen Anlass, an seinem Werk Veränderungen vorzunehmen: Er ist damit vollauf zufrieden.

Das zentrale Anliegen des Textes

Wie bereits aus der ausführlichen Inhaltsangabe hervorgeht, bietet der Text so gut wie keine historischen und geographischen Daten oder Anhaltspunkte. Der einzige Ort, der genannt wird, ist die Stadt Görlitz, die Wirkungsstätte des Gewährsmannes von Heinrich, des oben bereits erwähnten Franziskaner-Guardians Pilgrim. Seine Person selbst ist allerdings historisch nicht bezeugt. Aus dem Umstand, dass Görlitz in einem Territorium lag, das zur permanenten Interessenssphäre und zeitweilig sogar zum wenig gefestigten Machtbereich der Přemysliden gehörte,⁵⁶ schlussfolgern zu wollen, dass sich hinter dem Auftrag des böhmischen Königs politische Motive verbargen – etwa im Sinne: Literatur als Machtlegitimation – wäre sicherlich abwegig, denn es finden sich in der Legende nicht die geringsten Anzeichen dafür.⁵⁷ Hingegen ist die Absicht des Verfassers, wie wir in unserer Inhaltswiedergabe oben festgestellt haben, leicht erkennbar: Es ist die Verteidigung und Verbreitung der Lehre von der leiblichen Aufnahme

⁵⁵ Vgl. die Verse 1359 f.: *Swer diz mêre strâven wil, / Der sal iz bezzet machen*

⁵⁶ Vgl. dazu BEHR (1989), S. 207, vor allem Anm. 189.

⁵⁷ Selbst H.-J. Behr kann in diesem Text keine „auch nur im weitesten Sinne politische Funktionsbestimmung“ finden. Vgl. BEHR (1989), S. 212.

der Gottesmutter in den Himmel, die nach Ausweis der Sekundärliteratur seit dem 13. Jh. das Übergewicht gewann, u.a. wohl deshalb, weil sich die Theologen der Scholastik dafür aussprachen.⁵⁸ Die Bemühungen um die Beseitigung der „Kluft zwischen Dogmatik und Liturgie“, die in der Kirche des Westens existierte,⁵⁹ kamen daher eher aus dieser Richtung. Die anhaltende Tradition der slawischen Liturgie in Böhmen,⁶⁰ wie sie H.-J. Behr in Erwägung zieht,⁶¹ wird den Dichter kaum irgendwie beeinflusst haben.⁶² Eine solche Annahme ist rein hypothetisch, der Text der Legende jedenfalls liefert dafür keine Anhaltspunkte. Zumindest scheint uns der (wie auch immer vermittelte) Einfluss der scholastischen Theologie auf Heinrichs Glaubensvorstellungen plausibler und naheliegender. Damit würde der Dichter die zu jener Zeit herrschende – man könnte fast sagen – offizielle Lehrmeinung der Kirche propagieren, und dies war sicher auch das, was sein Auftraggeber, der böhmische König, von ihm erwartete. Die Gelegenheit, einem Kontrahenten einen Seitenhieb zu versetzen, um damit womöglich auch alte Rechnungen betreffend *valsche rede hinderwert* (Vgl. V. 19) zu begleichen, hat der Dichter gleichsam nebenbei wahrgenommen.

Was aber Heinrich zum Aufgreifen der Assumptio-Thematik bewog und was wohl das Bedürfnis nach einem solchen Werk auch bei seinem Auftraggeber – möglicherweise aus Prestige Gründen⁶³ – weckte, war gewiss der

⁵⁸ Vgl. die bereits oben zitierten Stellen in OTT (1981), S. 253; AUER (1988), S. 423 f.

⁵⁹ Dass die *Assumptio*-Lehre erst von Pius XII. im Jahre 1950 zum Dogma erhoben wurde, lag an der geistesgeschichtlichen Entwicklung: Schon zu Beginn des 14. Jh. musste die Scholastik allmählich anderen philosophischen Strömungen (Nominalismus, Humanismus, Renaissance, Reformation) das Feld räumen. Über die *Assumptio*-Lehre entbrannte im 17. Jh. ein heftiger Streit in Frankreich, der im Zusammenhang mit einer früheren Brevierreform stand. Auch im 18. Jh. wertete Benedikt XIV. diese Lehre nur als „*pia et probabilis opinio*“. Erst im Jahre 1849 wurden die ersten Petitionen um die Dogmatisierung an den Apostolischen Stuhl gerichtet. Auf dem Vatikanischen Konzil unterzeichneten den Dogmatisierungsantrag nahezu 200 Bischöfe. Vgl. OTT (1981), S. 253 f.; AUER (1988), S. 424.

⁶⁰ Übrigens handelte es sich im Sázava-Kloster nicht um die griechisch-orthodoxe Liturgie, wie H.-J. Behr meint, sondern um die Fortsetzung der Tradition der Slawen-Apostel Kyrill und Methodius, die die lateinische Liturgie in die kirchenslawische (= altpolgarische) Sprache übersetzt hatten. Vgl. dazu MARTIMORT (1965), 1. Bd., S. 156, 2. Bd., S. 457 (Literatur).

⁶¹ Vgl. BEHR (1989), S. 210: „Heinrichs Text versucht beides [= Dogmatik und Liturgie; J.Z.] miteinander zu verbinden, kann sich dabei aber nur auf die gottesdienstliche Praxis und allenfalls die von Rom abweichende Auffassung in Byzanz berufen; schließlich ist die griechisch-orthodoxe Liturgie in Böhmen nie gänzlich ausgestorben (Sázava).“

⁶² Zudem wurde die slawische Liturgie im Sázava-Kloster bereits im Jahre 1097 – also mehr als hundert Jahre vor Heinrich Klausner – verboten.

⁶³ Die Pflege der zeitgenössischen „modernen Poesie“ gehörte wohl ebenso wie Turniere, Festgelage u. Ä. zum „gesellschaftlichen Image“ eines Herrscherhofes. Sie musste daher schon aus diesem Grund „gesponsert“ werden. Zur Situation am Prager Hof vgl. BAUMANN (1978), S. 59 f., BUMKE (1979), S. 202 sowie BUMKE (1999), S. 667 f.

Umstand, dass dies zu jener Zeit allem Anschein nach viel mehr als in der Theologie auch in der geistlichen Dichtung eines der hochaktuellen Themen war. Zu dieser Annahme führen uns zahlreiche dichterische Bearbeitungen des Transitus-Stoffes und bei einigen Werken auch die relativ große Zahl der erhaltenen Handschriften.⁶⁴ Einige bekannte Beispiele sollen hier zur Illustration erörtert werden.

Bereits um das Jahr 1225 hatte Konrad von Heimesfurt⁶⁵ eine in Versen verfasste Übersetzung des Transitus-Berichtes (vgl. V. 64: „*von unser vrouwen hinvar*“) nach dem „Bischof *Miltô*“⁶⁶ (= Melito von Sardes) für Laien, die des Lateins unkundig waren, (V. 57: „*ein ieglich man / der doch der buoche niht enkan*“) angefertigt.⁶⁷ In 1130 Versen werden darin die letzten Begebenheiten im Leben der Gottesmutter und ihr Begräbnis in aller Ausführlichkeit geschildert: Der Attacke des „Judenbischofs“, der zusammen mit dem *povel* sich der Bahre Mariens bemächtigen will, um sie „*in ein hor*“ (= Kot) zu werfen, seiner Bestrafung und der folgenden Bekehrung durch Petrus (V. 635 ff.) sowie der Thomas-Episode (seiner Verspätung und anschließenden Vorweisung des Gürtels, V. 979 ff.) ist breiter Raum gewidmet.

„Des Vorbilds Konrads nicht unwürdig“⁶⁸ nennt Hans Fromm eine rheinfränkische „Marien Himmelfahrt“. Die Dichtung basiert in ihrem zentralen Teil ebenfalls auf dem ‚Transitus B‘⁶⁹ wie die Übersetzung Konrads, es fehlt jedoch die Thomas-Episode. Statt dessen verbreitet sich der Dichter über die Nachteile der ‚weltlichen Minne‘⁷⁰ und den ‚Gewinn‘, den man davonträgt, wenn man sich der ‚hohen Minne‘ zu der Himmelskönigin

⁶⁴ Vgl. KERN (1985), Sp. 1270 ff., FROMM (1965), S. 274 ff. und auch RICHERT (1989), Sp. 332 f.

⁶⁵ Vgl. FECHTER (1985), Sp. 198 ff. Demnach diene Konrad der „Transitus Mariae“ des Ps.-Melito von Sardes in der lateinischen Fassung B als Hauptquelle. Eine Nebenquelle war ein Cosmas-Vestitor-Text; vielleicht benutzte er auch eine Kompilation und weitere Quellen.

⁶⁶ Vgl. PFEIFFER (1851), S. 164, V. 77–80; S. 165, V. 105–118. *Miltô* war – wie der Dichter erzählt – ein vom Apostel Johannes in Sardaniâ eingesetzter Bischof, dem der Apostel über den Tod und die Himmelfahrt Mariens berichtet hatte.

⁶⁷ Interessant erscheint uns, dass zufälligerweise (?) im Prolog sowohl bei Konrad von Heimesfurt als auch bei Heinrich Klausner der Dichter mit einem Jäger verglichen wird: Für Konrad ist der *jeger* ein Sinnbild für Zielstrebigkeit und Ausdauer (vgl. PFEIFFER, S. 161, V. 1–19), nach Heinrich tut ein Dichter, der seinem Kollegen gegenüber schmeichelt, um ihn hinterrücks zu verleumden, das Gleiche wie ein *wildenêre*, der mit Honig einen Bären anlockt (vgl. BARTSCH, S. 1 f., V. 22–44).

⁶⁸ Vgl. FROMM (1965), S. 276. Auch nach der Meinung von F. Pfeiffer steht die Himmelfahrt Konrads in bezug auf die Behandlung und die Art und Weise der Erzählung hinter dieser „jüngeren Bearbeitung desselben Stoffes“, nämlich der rheinfränkischen Himmelfahrt, weit zurück. Vgl. PFEIFFER (1851), S. 159.

⁶⁹ Vgl. KERN (1985), Sp. 1271.

⁷⁰ Vgl. WEIGAND (1845), z.B. S. 559, V. 1651 f.: *der werlde minnen vmbe lovf, / daz ist ein falscher tryngenlist*. S. 560, V. 1687 f.: *svs ist dir von minnen bereit / gein eime liebe dvsent leit*. S. 564, V. 1832: *der werlde minne schiere zvrगत*

zuwendet.⁷¹ Nach Peter Kern wurde diese Himmelfahrt „mit einiger Sicherheit 1258 oder 1269 im Mainzer Raum“ verfasst. Sie wird daher nur wenig älter sein als die Legende Heinrichs, die in der Regierungszeit Wenzels II. (1278–1305) entstand, wenn dieser der junge König aus Böhmerland und Heinrichs Auftraggeber war.⁷² Dabei erinnern die Verse 179–182 der Himmelfahrt⁷³ an die Verse 1304–1309 der Legende:⁷⁴

*sit dv bist Crist vnd wir sin Cristen,
so mvsses dv vns gefristen,
herre fater; dine kint
die nach dir genennet sint:*

Vgl.:

*Nu vorgip uns herre Jêsû Crist,
Sint du mensche wordin bist,
Du salt uns herre fristen,
Sint wir nâch dir cristen
Sîn geheizin uffinbar,
Vorgip uns unse schulde gar*

Man könnte sogar annehmen, Heinrich paraphrasiere hier die Verse seines Vorgängers, würde es sich inhaltlich nicht um allgemein verbreitete Glaubensvorstellungen handeln. Außerdem bieten sich die Reime *Cristen* : *gefristen* bzw. *fristen* : *cristen* von selbst an. Trotzdem scheint uns diese Übereinstimmung etwas auffällig.

Sollten die beiden angeführten Gedichte lediglich die Aktualität der Thematik in der zeitgenössischen Dichtung vor Augen führen, so wird bei dem dritten Werk aus dieser Zeit, dem sog. *Passional*,⁷⁵ der Einfluss auf Heinrich von der Forschung mehr oder weniger ausdrücklich festgestellt: „In die zeitliche und räumliche Nähe des *Pasional*dichters ist die Legende Heinrichs des Klausners zu setzen,⁷⁶“ schreibt Hans Fromm, was auch immer man sich darunter vorzustellen hat. Vorsichtiger und genauer äußert sich Hans-Georg Richert: „Nicht sicher ist zu

⁷¹ Vgl. WEIGAND (1845), z.B. S. 560, V. 1703 ff.: *Wiltv an minnen han gewin, / so kere allen dinen sin / an hohe werde minne / vnd minne eine kvneginne / die ouch diner minnen gert / vnd die dich minnens wider wert, / sie geswech ir frvnden ni: / swer si minnet den minnet sie:*

⁷² Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 152; außerdem BEHR (1989), S. 211. H.-J. Behr bemerkt in diesem Zusammenhang, dass die Argumente für E. Schröders Behauptung niemals kritisch geprüft worden sind.

⁷³ Vgl. WEIGAND (1845), S. 519 f.

⁷⁴ Vgl. BARTSCH (1869), S. 38.

⁷⁵ Vgl. RICHERT (1989), Sp. 332–340.

⁷⁶ Vgl. FROMM (1965), S. 278.

entscheiden, ob Heinrich sich am ‚Passional‘, das in Böhmen gut überliefert war, geschult hat: vokabularische und stilistische Anklänge finden sich, v. 1253 f. scheint Zitat nach ‚Passional‘ (hg. v. Hahn) 71, 72 f.;⁷⁷ vielleicht gehen die häufigeren Dreireime, die, nicht nur am Satzende, die Verspaare unterbrechen, auf das ‚Passional‘ zurück.⁷⁸ Jedenfalls enthält das Passional im ersten seiner drei Bücher auch einen ausführlichen Bericht über den Tod und die Himmelfahrt Mariens „*Hie sprichet das buoch von vnser vrowen ende*“,⁷⁹ in dem sich alle miraculösen Episoden des „Transitus“ finden, wie sie z.B. bereits auch der Text Konrads von Heimesfurt liefert. Wenn sich Heinrich Klausner tatsächlich an dem Passional geschult haben soll, dann hat er von diesem „Mirakel-Schatz“ in seiner Legende so gut wie nichts verwertet. Vielleicht sind die oben zitierten Verse (180 ff.: *Der rede wil ich swigen / Und di nicht vorbaz triben* ...) als bewusste Distanz eines durchaus realistisch denkenden Menschen zu begreifen, dem die Widersprüche der Überlieferung ein wenig zu weit gingen (*Ich mochte lichte vallen / Daz geschit den allen / Di zu hô stigen*). Nur das leere Grab wird von ihm erwähnt (V. 175 ff.). Überraschend erscheint auf dem Hintergrund des Transitus-Berichts auch, dass die ganze Juden-Geschichte (der angriffslustige Auftritt des Hohenpriesters und die Feindseligkeiten des jüdischen Volkes) zu einem einzigen Vers (V. 875: *Der armen juden wedirstrit*) zusammenschmilzt. Statt dessen konzentriert sich Heinrich auf seine Legende. Er gestaltet sie nach einem bekannten Muster, nach dem die Erscheinungen der Mutter Gottes – von geringfügigen Variationen abgesehen – häufig verlaufen.⁸⁰ Maria erscheint einem (oder auch mehreren) unschuldigen Kind(ern) bzw. einfachen Menschen, dem (denen) sie eine für die Welt wichtige Botschaft mitteilt. Die Welt will diese Botschaft zunächst nicht akzeptieren und verhält sich misstrauisch und ablehnend. Schließlich wird sie aber durch weitere Ereignisse von ihrer Wahrheit überzeugt. Im Verlauf der Überzeugungsphase sind die Übermittler harten Prüfungen ausgesetzt, bis sie schließlich von übernatürlichen Kräften in Schutz genommen oder – was wohl noch häufiger geschieht – durch den Tod dem

⁷⁷ H.-G. Richert meint damit folgende Textstellen: HAHN (1857), S. 71, V. 72 f.: *daz du gedenken wollest min / in deme himelriche din*. BARTSCH (1860), S. 36, V. 1253 f.: *Der sprach ‚gedenke herre mîn / In dem hemelriche din.‘ / U.M.n. sind diese Verse, falls keine weiteren Gemeinsamkeiten in beiden Dichtungen nachzuweisen wären, in bezug auf ihre Abhängigkeit voneinander genauso zu beurteilen wie die von uns oben angeführten Stellen – es handelt sich wahrscheinlich um einen Zufall, denn diese Worte sind eigentlich ein Bibelzitat: Lukas 23, 42.*

⁷⁸ Vgl. RICHERT (1981), Sp. 759.

⁷⁹ Vgl. HAHN (1857), S. 120–136.

⁸⁰ Allerdings müssen wir feststellen, dass sich dieses Paradigma für die Gottesmutter-Erscheinungen erst im 19. und 20. Jh. voll zu entfalten scheint (z.B.: La Salette, Lourdes, Fatima, Turzovka, Medjugorje u.a.). Im 13. Jh. erschien die Gottesmutter – soweit wir unterrichtet sind – vorwiegend Mönchen, Priestern, Klosterfrauen und Adligen. Vgl. HIERZENBERGER/NEDOMANSKY (1997), zum 13. Jh. S. 77 ff. Unsere Legende scheint hier das Szenario der wirklichen [!] Erscheinungen vorwegzunehmen.

Zugriff ihrer kleingläubigen oder sogar feindlichen Umgebung entrückt werden. Dementsprechend besteht eine solche Legende aus zwei Komponenten: Die Vision selbst wird als ein Ereignis geschildert, das als transzendentes Phänomen in seiner Übersinnlichkeit im Grunde die Möglichkeiten des sprachlich Ausdrückbaren übersteigt. Sie bietet dem Dichter die Gelegenheit, sich daran mit seiner Kunst zu messen, und er versucht dies auch – unter vordergründiger Beteuerung seiner Unzulänglichkeit.

Die Situation des kleinen Visionärs hingegen kann – wenn sie überzeugend wirken soll – nur realistisch dargestellt werden, wobei ihre lebhaft Schilderung humorvolle Züge aufweist und häufig bis ins Possenhafte entgleitet.

Für den heutigen Leser – vorausgesetzt er scheut nicht die Mühen der Aneignung von fachlichem Rüstzeug, um die sprachlichen Barrieren überwinden zu können – ist meistens die zweite Komponente einer solchen Legende von größerem Interesse: Kaum ein Sprecher des heutigen Deutsch wird nämlich die klangliche Schönheit der mittelhochdeutschen Poesie richtig zu schätzen wissen, dafür ist die sprachliche Interferenz viel zu stark. Hingegen hilft die realistische Darstellung der Lebensverhältnisse dem Leser sowie dem Forscher, das Leben und die Denkweise längst vergangener Epochen kennen und begreifen zu lernen – „sich sozusagen in den Geist der Zeiten zu versetzen“. Freilich ist es – dies darf nicht vergessen werden – „der Leser eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.“ Verständlicherweise wird daher geschichtlichen Zusammenhängen nachgespürt, Texte werden nach dahinter stehenden politischen Präntionen befragt und Literatur als Machtlegitimation gesehen und untersucht. Es soll hier nicht der Eindruck entstehen, wir möchten die Berechtigung solcher Fragestellungen bezweifeln. Es ist aber auch denkbar und in diesem Fall sogar naheliegend, sowohl bei dem Dichter als auch bei dem böhmischen König als Motiv die Frömmigkeit anzunehmen und gewisse zeitgenössische geistige und kulturelle Strömungen als Anlass für diesen Auftrag zu sehen. Die innige Frömmigkeit des Dichters bezeugt der Epilog seiner Legende – wohl der poetisch schönste Teil dieses Gedichts überhaupt, wenn ein subjektives Urteil in diesem Zusammenhang erlaubt ist. Über die Motive des Königs freilich können nur Mutmaßungen angestellt werden: Die zunehmende Popularität der Marienverehrung,⁸¹ wie sie sich auch in der von uns hier erörterten Dichtung manifestiert, erscheint als Beweggrund durchaus plausibel. Im übrigen sollte man es in bezug auf solche Mutmaßungen eher mit Heinrich Klausner halten und seinen bereits zum dritten Male bemühten Versen (180–6) Folge leisten:

*Der rede wil ich swigen
Und di nicht vorbaz triben,
Ich mochte lichte vallen:*

⁸¹ Für diese Popularität zeugt u.E. indirekt u.a. auch die Zahl der „Marien-Erscheinungen“: Im 13. Jh. waren es in Deutschland zehn gegenüber sechs im 12. und nur vier im 14. Jh. Vgl. HIERZENBERGER/NEDOMANSKY (1997), S. 553.

*Daz geschît den allen
 Di zu hô stîgen.
 Di mûzen nider sîgen
 Und vallen zu der erden.*

Sprachliche Analyse

Die Textausgabe von Karl Bartsch ist, wie bereits oben festgestellt, für eine sprachliche Analyse völlig ungeeignet. Obwohl der Herausgeber die Grundsätze seines Herangehens an den Text nirgends erläutert, sind sie dem Vergleich des Manuskripts mit seiner Ausgabe mit einiger Sicherheit zu entnehmen. Es ging ihm in erster Linie wohl um eine vollkommene Wiederherstellung des Textes an solchen Stellen, wo dieser seiner Meinung nach durch die Abschreibung verdorben wurde; z.B. korrigiert er das handschriftliche <zcurzewile> in V. 47 zu /kurzewîle/. Dieses Vorgehen ist ohne weiteres nachvollziehbar, zumal er auf der betreffenden Seite unten die ursprüngliche Schreibung in der Regel vermerkt, wobei er allerdings – und dies ist wiederum zu bemängeln – nicht immer konsequent verfährt, sodass man sich auf seine Textausgabe letztlich doch nicht verlassen kann. Weniger motiviert und berechtigt hingegen erscheint uns die konsequente Einführung solcher lautlicher Merkmale des klassischen Mittelhochdeutschen, von denen sich in der Handschrift auch die geringsten Spuren nicht finden lassen, wie z.B. anlautendes /sw-/ in den konzessiven Einleitewörtern: mhd. *swer*, *swâ*, *swie* ..., die im Manuskript nur mit <w> stehen, also z.B. /Swēr/ für handschriftliches <W'> [= *Wer*] (<W' *sich mit kunft also begat*> V. 17), /Swâ/ für handschriftliches <Wo> (<Wo *fy w'din noch gehort*> V. 8), /Swî/ für <Wy> (<Wy *ich nicht eyn meyster fy*> V.9). Dabei kann man bereits an diesen Wörtern sehen, wie inkonsequent und im Grunde widersprüchlich sein Vorgehen ist, denn er beseitigt zwar die mitteldeutsche Verdampfung *â* > *ô*, indem er <Wo> durch /Swâ/ ersetzt, die mitteldeutsche Monophthongierung, also /Swî/ statt mhd. *swie*, die sich freilich auch im Neuhochdeutschen durchgesetzt hat, wird aber von ihm „respektiert“, wahrscheinlich wohl einerseits deshalb, weil sie als ein charakteristisches Kennzeichen des gesamten Md. gilt, andererseits zwingen ihn sicherlich auch rhythmische Gründe dazu, und schließlich weist die Handschrift beim mhd. Diphthong *ie* neben häufigerem <î, y> z. T. auch die traditionellen Schreibungen <ie, ye> auf, bei denen das <e> sicherlich in den meisten Fällen, außer denen, wo der Diphthong vielleicht aus rhythmischen Gründen im Gedicht noch artikuliert wurde, schon als Längezeichen aufzufassen ist. Ähnlich verfährt er auch bei den mhd. Adverbien *dâr*, *dâ* und *dô* sowie bei *nâch* und *noch*, die in der Handschrift gelegentlich vertauscht werden und die er sinngemäß berichtigt, z.B. /Dâ/ statt <Do> in V. 44 bzw. /Nâch/ statt <Noch> in den Versen 159 und 164. Die Verdampfung *â* > *ô*, bzw. (weniger häufig) *a* > *o* wird von Karl Bartsch mitunter auch in anderen Wörtern beseitigt, so ersetzt er in Vers 387 <gobe> durch /gâbe/, in V. 415 <geloz> durch /gelâze/ oder in V. 1255 <zorten> durch /zarten/ usw. Was

jedoch den Lautstand der Handschrift am meisten verändert, ist die konsequente Wiederherstellung der mhd. Verhältnisse in Bezug auf die Spiranten *s* und *ʒ*(*ʒ*) (= germ. *s* und *t*). Dies hat in der Handschrift keinerlei Stütze. Vielmehr bezeugt die Verteilung der Schriftzeichen im Manuskript und ihre gelegentliche Vertauschung in gleichen Wörtern den völligen phonetischen Zusammenfall beider Laute. Im Auslaut ist der Buchstabe *ʒ* (das sogenannte „geschwänzte“ *z*; in der Transkription und in den weiteren Ausführungen mit einfachem *z* wiedergegeben) das häufigste Zeichen für beide mhd. Laute, also z.B. in V. 87: <Waz gut vñ erlich waz getan>, in dem <waz> sowohl als Pronomen (germ. *t*) wie auch als 3. P. Sg. Prät. Ind. von *wäsen*, Suppletivform zu *sîn* (germ. *s*), mit <ʒ> geschrieben wird. Anlautend steht <ʒ> für mhd. *s* nur einmal in Vers 1122 <Der felbin zozen lere> – wahrscheinlich als Verschreibung, weil der Schreiber das Wort der Vorlage nicht erkannt hat – denn sonst wird es nur mit <u> (für mhd. *üe*) geschrieben, wie z.B. in V. 682 <Sprach dy fuze reyne>. Gelegentlich findet sich schon das so genannte Schluss-*s* im Auslaut, so z.B. nach dem dreimaligem <muʒ> in den Versen 346, 348 und 351 auch einmal <mus> in V. 356. (Es sieht aus wie eine Ligatur aus *t* und „geschwänzt“ *ʒ* – erinnert ein wenig an den griechischen Buchstaben β – und wird hier als rundes End-*s* mit einfachem *s* wiedergegeben.) Anlautend entspricht dem *s* (= nur germ. *s*) in der Schrift der Buchstabe „langes“ *s* (<ʃ>). Im Inlaut stehen beide Zeichen *f* und *z*, einfach und verdoppelt, sowohl für mhd. *s* wie für mhd. *z*, also für beide Spiranten, wobei sie mitunter auch vertauscht werden. Z.B. <Ich wil im̄er wefin vro> in V. 1107 (mhd. *wäsen*); <Alz ab fy groze meyſter ſin> in V. 13 (mhd. *gröz*), aber auch <Daz ich den grofen vngedult> in V. 1101; <Waz hat ir mir gewiffen nu> in V. 339 (mhd. *gewizzen*) oder <Dy meſſe hute vormyden muʒ> in V. 341 (mhd. *mässe*). Als Variante findet sich neben <ʃʃ> für mhd. <zz> gelegentlich auch die Ligatur <ʃz> (d.h. <ʒʒ>), eine Verbindung von langem <ʃ> und „geschwänzt“ <ʒ>, die das heutige „scharfe“ β ergeben hat. Z.B. die Verse 490 f.: <Min leyd' gar vor geſſen hat / Doch wil ich nicht vor geʒin dîn>. Im Auslaut steht das „lange“ *f* äußerst selten, z.B. in V. 650 <gar vngewiʃ> (mhd. *ungewis*) und einmal auch in V. 1357 <Der mich dif mere machen bat> (mhd. *diz* mit Affrikata oder *diz*).⁸² (Hier findet sich übrigens bereits in der Überschrift auch ein unverschobenes <ʃ>: <Dit mer iſt von eyne ſchuler>, desgleichen auch in V. 146 <An dem tage wart dit lebîn>.) Aus den angeführten Belegen ist ersichtlich, dass der Schreiber gewissen „orthographischen“ Gepflogenheiten folgt, die jedoch keinesfalls phonetisch begründet sind, d.h. sie stehen nicht für verschiedene Laute, sondern zeigen vielmehr ihren Zusammenfall und sind nur noch zum Teil etymologisch motiviert.

Die Affrikata mhd. *z* (<germ. *t*; ein weiteres Produkt der zweiten Lautverschiebung) erscheint in der Handschrift in aller Regel anlautend als <zc>, inlautend und auslautend als <cz>. Karl Bartsch ersetzt beides durch einfaches /z/. Z.B. <Nu han ich vch wol zcwene tage> in V. 644, <Allez daz dîn hercze gert> in V. 636,

⁸² Vgl. PAUL / WIEHL / GROSSE (1989), § 219, Anm. 2, S. 228.

<Vñ dy rede ganz vor nam> in V. 1086. Einfaches <c> erscheint in <virzien> (= mhd. *verziehen*) in V. 765 f. <So wil ich mich virzien nu / Diner mildeclichen tat> sowie in <hercelichir> in V. 753 <In fo hercelichir gir>.

Der mhd. stimmlose Zischlaut *sch*, (entstanden aus der Phonemverbindung *sk*) wird in der Handschrift zumeist auch als <sch> wiedergegeben, z.B. in V. 32 <By den dingen w't vns schin>, in V. 132 <Da fy mit der heyligen schar>, in V. 137 <DOr nach vnlange daz gefschach>, in V. 237 <Daz do stüt ane schu> usw. Die ältere Schreibung <sc>⁸³ findet sich vor allem noch in einigen Wörtern (meist aber nicht ausschließlich) lateinischer Herkunft, wie z.B. in V. 262 <Alz vns dy scrift hat vz geleit>, in V. 588 <Wol gefscriben vñ gefnieten>, in V. 1365 <Mich screib der gute hanneman>. Neben der normalen Form <schuler> in den Versen 68, 78, 95 usw., steht in Vers 639 auch <der sculere>, neben <sfcharf> in V. 37 auch <Durch dy scharfe crone> in V. 1296 und <Do man dy scharfe nayle flug> in V. 1311. Die Verbindung <sc> findet sich gelegentlich auch in einigen anderen Wörtern, wie z.B. <Mit eyne grofzín scalle> in V. 1111, <Daz dy rede do gefscach> in V. 581. Hier ersetzt Karl Bartsch <sc> durch /sch/, in V. 1354 belässt er – wie in einigen oben erwähnten Fällen – die Schreibung /sc/: <Daz du befcermis mit der hant>. In den mhd. Verbindungen *sl*, *sm*, *sn*, *sw* bleibt <f> in der Handschrift noch überall erhalten, z.B. <fleger> in V. 595, <floger> in V. 628, <In muze slan des todis flac> in V. 150, <Vñ edeles gefmackis> in V. 1226, <Vñ dē bitterlichem fnete> in V. 41, <zcwene fnode schu> in V. 673, <Eyn wenig han ich vor fwegín E> in V. 558. Das mhd. Wort *kiuscheheit*, *kiuscheit* steht in der Handschrift in V. 847 als <An aller kuzheit vn vor zcait>, was Karl Bartsch durch /küschheit/ ersetzt. Auch das mhd. Wort *bischtuom*, *bistuom* (<bischoftuom) hat in unserem Manuskript Formen mit <f> und <sch>: <Da lac eyn bistum inne> in V. 75, <Dez bifchtumes woldes gern> in V. 758, <Ich wil daz bifchū [sic!] lafin> in V. 821. Die Ausgabe hat hier lediglich /s/, also /bistumes/ bzw. /bistum/.

Eine weitere lautliche sowie graphische Besonderheit des Mhd., die in der Handschrift zwar noch in Resten vorkommt, die jedoch Karl Bartsch vollständig restituiert, ist die mhd. Auslautverhärtung. Sie betrifft bekanntlich die Konsonanten *b*, *d*, *g*, die im absoluten und gedeckten Auslaut als *p*, *t*, *c* [= *k*] erscheinen, wie etwa in V. 72 <Eynfeldic alz eyn kalp>, <Der armir lute kin> in V. 69 oder <liftlichin> in V. 27. Wahrscheinlich war sie in der Vorlage unserer Handschrift stärker vertreten, denn die grammatisch völlig falsche Form <phlig> in V. 102⁸⁴ ist nicht anders erklärbar, als dass „der gute hanneman“, der Schreiber, die kontrahierte Form <phlit> (<phligit) wegen Ähnlichkeit des <ɾ> mit <c> irrtümlich als <phlic> las und entsprechend zu <phlig> abänderte. Das mhd. *p* im Auslaut wird in der Handschrift meist durch *b*, das *c* durch *g* ersetzt. Lediglich <t> für *d* entspricht hier noch dem klassischen mhd. Usus, z.B. <Daz her ym den gotis licham gab / Der ift eyn

⁸³ Vgl. PAUL / WIEHL / GROSSE (1989), § 155, S. 164 f.; außerdem: SCHMIDT (2007), S. 101.

⁸⁴ Die Verse 101 – 102 lauten: <Der selbe tūge fchuler phlag / Dez man noch vil gerne phlig>.

rechte leyte stab> in den Versen 1173 f., <*Vf dez hymelriches weg / den erret brucke noch steg / Wafzir noch noch engir stig / Vñ der argen tufels crig*> in den Versen 1175 ff., dagegen jedoch <*Dar zcu filbir vñ golt / Ich bin dir herczelichin holt*> in den Versen 684 f.

Über den Vokalismus des Textes kann an dieser Stelle zunächst ganz allgemein gesagt werden, dass er deutlich mitteldeutschen Charakter trägt.⁸⁵ Dies zeigt sich bereits beim oberflächlichen Betrachten daran, dass in den Nebensilben häufig der Vokal *i* statt *e* vorkommt – graphisch erscheint er als <*i*> oder <*y*>, z.B. <*andirs*> in V. 557 oder <*allen mynyn fin*> in V. 572 – wobei es sich wahrscheinlich nur um unterschiedliche Wiedergabe des gleichen Lautes handelt, vgl. z.B. <*Der schuler was alleyne / Den noch in dem thume blebin / Allez fin truren was vor treben*> in den Versen 890 ff., was an dem Reim *blebin* : *vor treben* wohl erkennbar ist.⁸⁶ Übrigens ist die Senkung *i* > *e* in der Wurzelsilbe auch ein Kennzeichen des Mitteldeutschen.⁸⁷

Die Vorsilbe *er-* erscheint als *ir-* oder *dir-*, z.B. in den Versen 729 f. <*So foltu hie irsterbin / Vñ da mete ir werbin*>, in V. 39 <*Do mac eyn man dir worgen*> (hier kommt außerdem die gleichfalls md. Senkung *u / ü* > *o / ö* in <*dir worgen*> vor), in V. 50 <*Daz der werlde hy dir fcheyn*> (= nhd. *erschien*), in V. 1044 <*So wil fy mir dir werbin*>.

Auch das Personalpronomen <*he*> und <*her*> (= *er*), z.B. in V. 24 und in den Versen 31, 40 usw., das im Text nur in diesen Formen zu finden ist, stellt ein typisch mitteldeutsches Charakteristikum dar.⁸⁸

Die Länge der Vokale wird im Allgemeinen noch nicht bezeichnet. Nur zweimal erscheint <*y*>, das wohl als Längezeichen aufzufassen ist:⁸⁹ in V. 602 <*gefeyn*> (= *gesên*) und in V. 667 <*geyn*> (= *gên*), vgl.: <*Daz ny noch nymer mer w't geseyn / So schone noch so reyner magit*>, <*Ich geyn nu me wol bar uuz*>. Doch stehen die beiden Belege vereinzelt da. Als Längezeichen etabliert sich bekanntlich – allerdings nur allmählich, erst nach der Monophthongierung des mhd. Diphthongs *ie* zu langem *i* – das <*e*>. In unserem Text findet sich – wie bereits oben erwähnt – neben häufigerem <*i*, *y*> für den neuen Monophthong auch noch die traditionelle Schreibung <*ie*, *ye*>, und zwar mitunter auch für mhd. *î*. So etwa in V. 165 <*Mit fele vñ myt liebe*>, dagegen in V. 1030 <*Mit fele vñ mit libe*>, beide Male für mhd. *lîp* (= nhd. *Leib*, also: *Mit Seele und mit Leib*). Ähnliches Schwanken ist auch für mhd. *liep* (= nhd. *lieb*) zu verzeichnen, z.B. in V. 159 <*Noch ir liben Kindes lone*> oder in V. 1029 <*Nach ired liben Kindes lone*>, dagegen jedoch in V. 436 <*Siner lieben vrouwen*>. In V. 228 <*Alfo liybe was yme dar zcu*>

⁸⁵ Vgl. dazu bereits PFEIFFER (1862), S. 229 f.

⁸⁶ K. Bartsch verbessert zu *blebin* : *vortrebin*.

⁸⁷ Vgl. PAUL / WIEHL / GROSSE (1989), § 65, S. 94 ff.

⁸⁸ Vgl. PAUL / WIEHL / GROSSE (1989), § 214, Anm. 1, S. 223.

⁸⁹ Vgl. PAUL / WIEHL / GROSSE (1989), § 156, S. 165 f.

versucht der Schreiber anscheinend die Länge des <i> in <lybe> mit <y> zu bezeichnen, doch auch dies kommt nur ein einziges Mal vor. Vielfach finden sich die Schreibungen mit <i, y> und <ie, ye> in denselben Wörtern, wobei die mit <i, y> etwas häufiger sind und beide auch zuweilen im Reim stehen, wie z.B. in den Versen 711 f. <Daz eyne faltu kifē / Du in falt dez nicht vor liefen>⁹⁰ (für mhd. *kiesen*, *verliesen*) oder in den Versen 351 f. <daz muz ich hy vor mīden / Vnde kummer līden> (für mhd. *vermīden*, *līden*).⁹¹ Diesen beiden Belegstellen ist u. E. zu entnehmen, dass der mhd. Diphthong *ie* bereits zu langem *i* monophthongiert war und die tradierte Schreibung zunächst nur als fakultative graphische Variante zur eventuellen Bezeichnung der Vokallänge zur Verfügung stand, denn es wird auf diese Bezeichnung – wie die Belege zeigen – noch vielfach verzichtet, z.B. in V. 345 <An mīner vrouwen dīnste da> (mhd. *dienest*), in V. 470 <Alz eyn luter spīgel glaz> (mhd. *spiegel*), in den Versen 723 f. <Kumt iz vmm̄er an dy zcīt / Daz die kur vf dir liet> (mhd. *zīt*, *līt* [<liget, Kontraktion]). In V. 772 <Dinen crieē vñ dīnē zcorn> entspricht dem mhd. Diphthong die Schreibung <ie>, in V. 1178 <Vñ der argen tufels crīg> dagegen <i> (mhd. *krieē*). Auch im Präteritum der ehemals reduplizierenden Verben steht <i>, z.B. in den Versen 608 f.: <Dy von dem alt' [= alter] keyn ym gīng / Eyn licht dī cluft al vñē vīng>.

Ob das Schriftzeichen <e> im folgenden Beleg die Länge des Vokals oder den Umlaut des langen mhd. *ō* bezeichnet, lässt sich kaum sagen, denn es ist die einzige Stelle im Text, wo die Verbindung <oe> überhaupt und dazu noch im Reim vorkommt, nämlich in den Versen 740 f. <Hie mag man wudīr [sic!] hoerīn / Wolt ir mich abīr thoerīn> (mhd. *hæren* : *tæren*).⁹² Sonst bleibt der Umlaut – wie in mhd. Handschriften im Allgemeinen üblich – unbezeichnet.

Im Unterschied zum mhd. Diphthong *ie* findet sich nach *uo* und *üe*, den beiden anderen mhd. Diphthongen dieser Reihe, in unserem Manuskript keine Spur mehr, sie werden beide – wohl sicherlich als Monophthonge – mit dem Buchstaben <u> wiedergegeben. Da dieses Zeichen außerdem für mhd. *u*, *û*, *ü*, *ũ* (<der *û*-Umlaut, der ahd. Diphthong *iu* sowie sein Umlaut *iü*)⁹³ steht und auch den mhd. Konsonanten *f*, *v* (vor allem im Inlaut)⁹⁴ bezeichnet, wie etwa in V. 48 <Vō heuelichen fachen> (mhd. *hovelich*), in V. 1359 <W' [= Wer] dīz mere strauen wil.> (mhd. *strâfen*), in V. 226 <Mit alle den geuerten fīn> (mhd. *geverte*) usw., lässt sich seine Aussprache für unseren Text nicht ohne weiteres genau feststellen. Es ist aber – wie bereits Jacob Grimm in seinem kurzen Artikel „Über den sogenannten mitteldeutschen Vocalismus“ wohl richtig annahm – zumindest teilweise mit

⁹⁰ In solchen Fällen korrigiert Karl Bartsch den Text, indem er – wohl des Reims wegen – <kifē> durch /kiesen/ ersetzt.

⁹¹ Hier ersetzt Karl Bartsch logischerweise <līden> durch /līden/.

⁹² Karl Bartsch entscheidet sich wohl für den Umlaut, denn er verwendet hier die Ligatur /œ/: /Hie mac man wundir hærin. / ,Wolt ir mich abir tærin./.

⁹³ Vgl. PAUL / WIEHL / GROSSE (1989), § 77, S. 104 f.

⁹⁴ Vgl. PAUL / WIEHL / GROSSE (1989), § 131 f., S. 151 f.

sowohl qualitativ als auch quantitativ verschiedenen Vokalen zu rechnen.⁹⁵ Dem mhd. Diphthong *uo* entspricht ein <u> in den Versen 416 f. <Ich wil dich cleyden ab ich muz / von der fcheyteln vf den vuz> (mhd. *muoz*, *vuoz*), in V. 237 <Daz do stūt ane fchu> (mhd. *stuont*, *schuoch*), in V. 683 <Wilt tu gut gefteyne> (mhd. *guot*); das mhd. *üe* wird durch <u> wiedergegeben in den Versen 3 f. <Wol vugen vnde keren / Der muze mich noch leren> (mhd. *vüegen*, *müeze*), in V. 297 <Daz man diner vuze bloz / Talang wirt geware> (mhd. *vüeze*).⁹⁶ Für das mhd. *iu* [= *ü*] steht <u>, z.B. in den Versen 26 <Der guzet vf dy stige hin> (mhd. *giuzet*) oder in V. 36 <Wer daz honig butet dar> (mhd. *biutet*), in V. 412 <Daz ich dir hute gebin wil> (mhd. *hiute*), in den Versen 1034 f. <Daz hiz fi mich den lutē / Ebene gar beduten> (mhd. *liuten*, *bediuten*). Das mhd. Verb *kiesen* ist in unserem Text fünfmal in der 2. P. Sg. Imperativ (mhd. *kius* !) belegt. Davon viermal mit <u> und einmal mit <ui> (bzw. <iu>?). Ob diese Schreibung nur die Länge des Vokals bezeichnet, wie Karl Bartsch mit seiner Transkription /*kūs*/ wohl annimmt, oder auch eine besondere Qualität anzeigt, kann schwerlich entschieden werden,⁹⁷ vgl. in V. 716 <Frunu nu kus daz eyne>, in V. 732 <Frunu nu kus daz bezzer teil>, in V. 734 <Frunu nu kus nach diner ger>, in V. 737 <Nu kus waz daz beste fī>, dagegen in V. 797 <Nu kuis waz du gebutes>. Auch in der nur einmal belegten 2. P. Sg. Imperativ *ziuch!* des mhd. Verbs *ziehen* in V. 934 <Knappe zcuoh dy cleyder vz> steht nur <u>.

Von der anderen mhd. Diphthongreihe *ei*, *ou* und *öu*, sind die beiden letzten Diphthonge relativ unproblematisch. Mhd. *ou* ist stets erhalten, z.B. in den Versen 229 f. <Daz her fyner vrouwen / Bilde muste schouwen> (mhd. *vrouwen* : *schouwen*), in V. 802 <Dez du falt geloubin mir> (mhd. *gelouben*), in V. 619 <Vñ ouch by den fynnen blibe> (mhd. *ouch*). Der Umlaut dieses Diphthongs, mhd. *öu*, bleibt meist unbezeichnet, z.B. in V. 922 <Im tet fin vroude verre baz> (mhd. *vröude*), in V. 899. <Vñ vroude sich vil fere>, dagegen in V. 928 <Her vreute sich der schule anwant> (mhd. *vröuwen*). Einmal findet sich in V. 217 ein <u> statt <ou> (mhd. *öu*), was wohl nur auf die Unachtsamkeit des Schreibers zurückzuführen ist: <Daz fi finer vruden spil>. Der mhd. Diphthong *ei* (mhd. *ei*¹, germ. *ai*)⁹⁸ wird in unserem Text durch <ei, ey> wiedergegeben, z.B. in den Versen 288 f. <Dy worē yme noch vnberēit / Daz waz deme kinde harte leit> (mhd. *unberēit* : *leit*), in V. 129 <Dye gotis kindir geheyzin fin> (mhd. *geheizen*), in V. 318 <Den noch leydir gar vn vorlorn> (mhd. *leider*), in V. 239 <Vñ treyb iz vz dem kore> (mhd. *treip*, 3. P. Sg. Prät. von *triben*). Zweimal findet sich ein <i> anstelle des mhd. Diphthongs *ei*, was wohl (wie bei mhd. *öu*) nur als ein Versehen des Schreibers zu erklären ist: in V. 71 <Der waz eyn wifē vater

⁹⁵ Vgl. GRIMM (1851), S. 544–549.

⁹⁶ Karl Bartsch setzt für mhd. *uo*, *üe* und *iu* in seiner Ausgabe ein *ü*.

⁹⁷ Vgl. PAUL / WIEHL / GROSSE (1989), § 77, S. 105. Demnach erscheint /*iu*/ seit dem 10. Jh. in einigen md. Mundarten als Monophthong /*ü*/ <*ü*, *u*, *ui*>.

⁹⁸ Vgl. PAUL / WIEHL / GROSSE (1989), § 78, S. 105 f.

halp> (mhd. *weise*) und in V. 287 <In berite zcweyr fchu> (mhd. *bereite*, 3. P. Sg. Präs. Opt. von *bereiten*). Der Diphthong *ei*², der im Mhd. durch Kontraktion aus *-ege-* und *-age-* entstanden ist, zeigt in unserem Text die Wiedergabe durch <ei, ey> für ursprüngliches *-ege-* und <ai, ay> für *-age-*, was als Folge der Vokalisierung des /g/ betrachtet wird.⁹⁹ Diese Unterscheidung wird vom Schreiber konsequent durchgehalten, sodass auch mit einer unterschiedlichen Aussprache zu rechnen ist. Deshalb sehen wir in der „normalisierten“ Schreibung /ei/ für <ai, ay> in der Textausgabe von Karl Bartsch einen wenig glücklichen Eingriff in den Originaltext, zumal diese Änderung nicht – wie in anderen Fällen – das Verständnis des Textes für den Leser erleichtert – was ja der eigentliche Sinn und Zweck einer normalisierten Ausgabe ist – sondern eher noch erschwert. Wir bringen zunächst einige Belege für <ei, ey> aus kontrahiertem *-ege-*, z.B. in den Versen 22 ff. <Der leyt dy selben stricke / Dy der wildenere leit / So he zcu der gruben treit / Daz fuze honig durch gewin> (<mhd. *leget, treget*), in V. 262 <Alz vns dy scrift hat vz geleit> (<mhd. *ûzgeleget*). Dieses *ei*² reimt sich mit *ei*¹, wie z.B. in den Versen 526 f. <Daz her mit grozer werdekeit / An femeliche vrouwen leit>. Auch die Präposition *gegen* zeigt in unserem Text vor allem die kontrahierte Form <keyn> in den Versen 92, 304, 894, 1072, 1126, 1188, 1189, 1337, daneben aber auch *egin* in den Versen 748, 782, 787, einmal *gegen* in V. 1076 sowie ein kontaminiertes *Keygen* in V. 1147. Die folgenden Belege weisen die Kontraktion von *-age-* auf, wobei die meisten Wörter auch in nicht kontrahierter Form im Text vorkommen, in V. 54 <Mir fayte bruder pilgerim> (<mhd. *sagete*), in den Versen 139 f. <Der mir dit mere hat gefait / daz dy hochzeit waz betait> (<mhd. *gesaget, betaget*), in V. 158 <Dye fuze mait marie> (<mhd. *maget*), in V. 243 <Vñ clayte sin armut> (<mhd. *klagete*), in den Versen 660 f. <Ir hat mir zcwene fchu vor fait / Vñ fit der rede gar vor zcait> (<mhd. *versaget, verzaget*), in den Versen 390 f. <Dy felden dinen vvorzcait / Der hochgelobetē reynē mait> (<mhd. *unverzaget, maget*), in den Versen 408 f. <Sint du vrouwe mir haft vor fait / Daz ich dir dicke habe geclait> (<mhd. *versaget, geklaget*), in den Versen 1039 f. <Sie hat mir dan noch mer gefait / Daz mir fere wol behait> (<mhd. *gesaget, behaget*), in den Versen 1096 f. <Daz ich dich hute han geflain / Daz wil ich iñer gote clayn> (<mhd. *geslagen, klagen*), in V. 1311 <Do man dy scrarfe nayle slug> (<mhd. *nagele*). Daneben stehen – allerdings weniger häufig – Schreibungen mit <g>, z.B. in den Versen 744 f. <Vñ hat mir zcwene fchu vor faget. / Ir fit an mildekeit gar vor zcaget> (<mhd. *versaget, verzaget*). Neben der kontrahierten Form <mit> findet sich auch <magit>, z.B. in dem bereits zitierten Vers 603 oder in V. 545 <Nie magit noch wib wart ir genoz>. Dem mhd. Plural *mege* entspricht folgerichtig, da es sich hier um die Lautfolge *-ege-* handelt, in Vers 879 die Schreibung <ey>: <Dy vrie rose fundir dorn / Vor allen meyden vz ir korn>.

Abschließend möchten wir feststellen: Unsere Analyse ist nicht als eine Kritik an der Textausgabe von Karl Bartsch aufzufassen, die wir selbstverständlich als nützlich und für bestimmte Zwecke durchaus brauchbar

⁹⁹ Vgl. PAUL / WIEHL / GROSSE (1989), 108, Anm.2, S. 138.

betrachten. Uns lieferte sie lediglich den geeigneten Hintergrund, vor dem sich die grafischen Gepflogenheiten unseres Schreibers verhältnismäßig klar und deutlich aufzeigen lassen. Seine Orthographie – wenn für dieses sehr komplizierte und scheinbar verworrene Gefüge von Regeln eine solche Bezeichnung überhaupt angemessen ist – gewährt in die lautliche Gestalt der Sprache doch gewisse Einblicke, die im normalisierten Text letztlich verloren gehen. Wir hoffen, dass unsere Untersuchung dies gezeigt hat.

Die Marienlegende des Heinrich Clûsenêre – Text

Faksimile, diplomatischer Abdruck, Übersetzung

117 54

In sime dinsten vns etze
 Dat nu da eluge etze
 Zu da helle vnt sin
 Dat w den engel vnde eluge schyn
 Wyeliche besthouwen
 Maria vns vrouwen
 Vn dy hoey crinne
 Dat zu gub vns selba vte
 Got durch dine guce
 Dat w vns behute
 So sudechey getardey
 Dat w zeshen day w day
 Vmme van on beyden
 Als wir hony stey day
 Wy endie sich do schulde
 Got helffe vns durch sine ore
 In vns libe vrouwe
 Dat wir sy nisten schoulde
 Noch deleme onclende
 In dat had vns sonde
 Byne heylige crost
 Dat wir van sudey w day mist
 Die mer ist van come schuler
 In goets name Hebe ich an
 Dat alle ding zu rechte stan
 Vol augen kende koren
 So nuzt mich noch koren
 In zeden sulche sinne
 Dat ich dy kintt gelumie

(lv^a) **Dit mer ist von eyne schuler**

IN gotes namen Hebe ich an

Der alle dīng zcu rechte kan

Wol vugen vnde keren

Der muze mich noch leren

5 Vnd geben fulche līnne

Daz ich dy kunft gewinne

(lv^a) **Diese Geschichte handelt von einem Schüler**

Im Namen Gottes fange ich an,

der alle Sachen zum Rechten

wohl fügen und wenden kann.

Er möge mich doch [einmal] darin unterweisen

5 und mir den inneren Sinn dafür verleihen,

dass ich die Kunstfertigkeit erlange,

101
 Dat ich wil blyve dese woort
 wa sy w'den noch gelyort
 wy ach miht eyn meysta sy
 dat ich doch strafens w'de wri
 w'den meystorchmen
 dy mit de wooren stemen
 al ab sy groze meysta sy
 dy vundin mitme anndeluy
 dat miht eyn hie-gelwe sy me
 dat ist eyn smeliche bciach
 w' sch mit kunst alle beyde
 dat ho w'o come zu demc andey gite
 die vastha rede hmda woort
 dat phie m'ch noch en phle sy vor
 lyda alzu dicke
 dat loyt dy selven sticke
 dy dar wildenac lat
 so he zu dar grulen treit
 dat siye hong durch gelom
 dat guzet wif dy siye hyn
 dat hong listichey dat
 so do do boe wint gelwa
 so valzet ho demc hongemach
 zu unyzt w't yme alle gach
 dat ho bestruchte al dar m
 by den dmeoy we vns schyn
 dat zinnac m'nt ac zu wal
 suzad rede gerulwey pas
 is ist eyn smeliche wal
 wad dat hong buet dar

- | | |
|---|---|
| <p>(lvj) Daz ich vol brenge dese wort
 Wo fy <u>w</u>erdín noch gehort
 Wy ich nicht eyn meyster fy
 10 Daz ich doch strafens <u>w</u>erde vri
 Von den meysterchínen
 Dy mít <u>d</u>en Worten fchínen
 Alz ab fy groze meyster fín
 Dy vundín maníg vundelín
 15 Daz nicht eyn har gewefin mag
 Daz ift eyn funtlicher beiach
 <u>W</u>er sich mít kunft alfo begat
 Daz her von eyme zcu deme andern gat
 Mit valfcher rede hínder wert
 20 Dez phlit man noch vnd phlag fín vert
 Leyder alzcu dicke
 Der leyt dy felben ftricke
 Dy der wildenere leit
 So he zcu der gruben treit
 25 Daz fuze honíg durch gewín
 Der guzet vf dy ftige hín
 Daz honíg listliclichen dar
 So dez der bere wirt gewar
 So volget her deme honíge nach
 30 Zcu iungeft <u>w</u>ert yme alfo gach
 Daz her befrucht al dar ín
 By den dingen <u>w</u>ert vns fchín
 Daz <u>n</u>ummer nímant alzcu wal
 Suzer rede getruwen fal
 35 Iz ift eyn ewiclicher val
 Wer daz honig butet dar</p> | <p>(lvj) diese Rede so vorzubringen,
 wo immer sie auch gehört werde
 und obwohl ich kein Meister bin,
 10 dass ich doch von Strafen frei bleibe
 durch jene Meisterchen,
 die mit Worten glänzen,
 als wären sie große Meister.
 Sie würden manche Kleinigkeit herausfinden,
 15 die ein Haar nicht [aufzuwiegen] vermag.
 Das ist ein sündhaftes Unterfangen:
 Wer immer sich mit Kunst abgibt (=ernährt),
 der geht von einem zum anderen
 hinterlistig mit falschem Gerede.
 20 Dessen befließt man sich heute und befliss sich seit
 Jahr und Tag
 leider viel zu häufig.
 Der legt die gleichen Fallstricke,
 wie ein Jäger sie legt,
 wenn er zur Grube trägt
 25 den süßen Honig um der Beute willen.
 Der gießt dorthin auf den Pfad
 mit List den Honig.
 Sobald der Bär darauf aufmerksam wird,
 folgt er dem Honig nach.
 30 Am Ende hat er es so eilig,
 dass er ganz und gar da hineinstürzt.
 Dabei zeigt sich uns klar,
 dass niemand überhaupt allzu leicht
 einer süßen Rede trauen soll.
 35 Es ist ein ewig gleicher Fall:
 Bietet einer den Honig dar,</p> |
|---|---|

15 gewefin] E. SCHRÖDER verbessert <gewefin> der Handschrift zu /gewegen/ (= Gewicht haben). Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 153.

Do d' engel s'chaf vor awen
 Inne het vae lozgen
 Do dat eyn man dir lozgen
 volget had do suze meere
 In de bickelichen pnce
 Gafu dat myn seluz amre
 So mustu walleu i de grut
 Do du myna wunst ze sint
Henrich clusenere
 Der wold ons abu eyn more
 Durch zaurgeuile matheyn
 Do heuchelich s'achen
 In onse wunnen wunnen eyn
 Dat do wold he dy s'achen
 Dat sy mit vrouwecheden ate
 Dure wil begange h'ate
 Hye wil ich heben de ciste rym
 In s'achte kuden pilzerm
 Von sochis do s'ach d'ich
 Den ich en myne h'ate han
 Stach myne seluz wate
 In syna queditate
 Er wehe vor eyne wunnen man
 Do d' s'chreft wil wold kan
 In wunnen in slozen
 Ich redes m'ate durch lozen
 Doch durch k'ach k'ofis und' s'ach
 W'ate durch dy g'ange w'ate
 Had kan wu w'ate do gute man
 Der manig and' m'ate in kan
 Do s'achte mir dit more