

Beiheft zur

ZEITSCHRIFT FÜR DEUTSCHE PHILOLOGIE

Mechthild und das „Fließende Licht der Gottheit“ im Kontext

Eine Spurensuche in religiösen Netzwerken und
literarischen Diskursen im mitteldeutschen Raum
des 13.–15. Jahrhunderts

Herausgegeben von
CAROLINE EMMELIUS und BALÁZS J. NEMES

ESV ERICH
SCHMIDT
VERLAG



BEIHEFTE
ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DEUTSCHE PHILOLOGIE

Herausgegeben von

Norbert Otto Eke · Udo Friedrich · Eva Geulen · Monika Schausten ·

Hans-Joachim Solms

17

Mechthild und das „Fließende Licht der Gottheit“ im Kontext

Eine Spurensuche in religiösen Netzwerken
und literarischen Diskursen im mitteldeutschen
Raum des 13.–15. Jahrhunderts

Herausgegeben von

Caroline Emmelius und Balázs J. Nemes

ERICH SCHMIDT VERLAG

Weitere Informationen zu diesem Titel finden Sie im Internet unter
ESV.info/978-3-503-18722-5



Dieses Werk ist lizenziert unter der
Creative-Commons-Attribution-Non-Commercial-NoDerivates 4.0 Lizenz
(BY-NC-ND).

Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung
und keine kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen finden Sie unter
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Gedrucktes Werk: ISBN 978-3-503-18722-5

eBook: ISBN 978-3-503-18723-2

Alle Rechte vorbehalten

© Erich Schmidt Verlag GmbH & Co. KG, Berlin 2019
www.ESV.info

Ergeben sich zwischen der Version dieses eBooks
und dem gedruckten Werk Abweichungen,
ist der Inhalt des gedruckten Werkes verbindlich.
Satz: multitext, Berlin

INHALT

<i>Caroline Emmelius/Balázs J. Nemes: Mechthild und das „Fließende Licht der Gottheit“ im Kontext. Einleitende Spurensuchen</i>	9
I. Kloster Helfta und die Helftaer Literaturproduktion zwischen Dominikanern und Zisterziensern: Personen, Institutionen, Netzwerke	
<i>Cornelia Oefelein: Gründung und mittelalterliche Geschichte des Klosters St. Marien zu Helfta. Ein Überblick unter Berücksichtigung neuer Funde</i>	41
<i>Jörg Voigt: Jenseits der <i>cura monialium</i>. Beziehungen zwischen geistlichen Frauen und Dominikanern im östlichen Teil der Ordensprovinz Teutonia im 13. Jahrhundert</i>	65
<i>Balázs J. Nemes: ut earundem testimonio conprobatur. ‚Schwester Mechthild‘ in der Offenbarungsliteratur von Helfta (mit einem Textabdruck aus der Leipziger Handschrift Ms 827)</i>	89
<i>Almuth Märker: Zeugnisse der Helfta-Rezeption aus dem frühen 14. Jahrhundert in Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig</i>	125
II. Intertextualität und Interdiskursivität des „Fließenden Lichts“	
<i>Caroline Emmelius: Mäntel der Seele. Struktur und Medialität der Liturgie in Visionen des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und des „Liber specialis gratiae“</i>	157
<i>Sandra Linden: Du solt si erlúhten und leren (FL VII,8). Zur Wechselwirkung von Alterssignatur und Lehrautorität im siebten Buch des „Fließenden Lichts der Gottheit“</i>	191
<i>Almut Suerbaum: Mechthild und Minnesang? Neue Antworten auf eine alte Frage</i>	211
<i>Natalija Ganina: In fine mundi tempore Antichristi. Zur Eschatologie im „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg</i>	229
III. Rezeption des „Fließenden Lichts“ und der „Lux divinitatis“ im mitteldeutschen Raum	
<i>Claire Taylor Jones: Exemplarität und Legitimierung. Zu den Visionen aus der „Lux divinitatis“ in der Dominikus-Vita des Dietrich von Apolda</i>	251

Inhalt

<i>Robert E. Lerner: New Light on “The Flowing Light”. Evidence for the Existence of a Second Version of a Chapter of Mechthild of Magdeburg’s “Das fließende Licht der Gottheit”</i>	281
<i>Matthias Eifler: Zur Rezeption von mystischen Viten und Offenbarungen bei den Kartäusern und Benediktinern in Erfurt in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts</i>	303
 IV. Zur Sprache des „Fließenden Lichts“	
<i>Catherine Squires: Mechthild-Neufunde der letzten Jahre und überlieferungsgeschichtliche Fragen aus linguistischer Sicht</i>	339
<i>Alexandra Belkind: Zeit und Wahrnehmung. Zu den analytischen Formen von <i>verba percipiendi</i> im „Fließenden Licht der Gottheit“</i>	357
<i>Wolfgang Beck: Mechthild in Würzburg? Oder: Über Prämissen und Folgen von Schreibsprachenbestimmungen</i>	381
 Zu den Autorinnen und Autoren des Bandes.....	
Abbildungsverzeichnis	403
Register.....	405

VORWORT

Die politischen Ereignisse vor knapp 30 Jahren haben es ermöglicht, Archivalien und Handschriften ans Licht zu bringen, die neue Perspektiven auf alte Fragen erlauben: Wer war Mechthild? Wo lebte sie und in welcher Sprache sprach und schrieb sie? Wo entstand das „Fließende Licht“ und wie muss man sich die Umstände der Textgenese und der zeitgenössisch angefertigten lateinischen Übersetzung vorstellen? Wodurch zeichnet sich das „Fließende Licht“ als Text etwa im Kontext der Helftaer Literaturproduktion aus? Wo, von wem und für wen wurden der deutsche Text und die lateinische Übersetzung im mittel-deutschen Raum abgeschrieben und gelesen? Auf welchen Wegen kamen beide Texte in den südwestdeutschen Raum?

Gemeinsam mit einem internationalen Team von Kolleginnen und Kollegen haben die Unterzeichnenden diese alten Fragen neu gestellt und mögliche Antworten diskutiert. Im September 2016 waren sie Gegenstand eines Workshops, der mit großzügiger finanzieller Unterstützung der Volkswagenstiftung an der Bibliotheca Albertina in Leipzig stattfinden konnte.

An dieser Stelle möchten wir all jenen danken, die zum Gelingen des Workshops und dem Zustandekommen dieses Bandes beigetragen haben:

Allen voran den Kollegen und Kolleginnen vom Handschriftenzentrum der UB Leipzig, Christoph Mackert, Almuth Märker und Matthias Eifler, die die Durchführung des Workshops sowohl mit ihrer wissenschaftlichen Expertise, als auch mit der bisweilen nötigen Tatkraft und Umsetzungsfreude ermöglicht und unterstützt haben. Die Präsentation der Handschriften mit Rezeptionszeugnissen der Helftaer Literatur im Handschriftenlesesaal der UB war ein intensiver Moment der Gleichzeitigkeit mit der Überlieferung.

In gleicher Weise danken wir allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Workshops für ihre Diskussionsbereitschaft und -freude: allen Vortragenden, den Doktorandinnen und Doktoranden, die ihre Arbeit in Form von Postern präsentiert haben (Alexandra Belkind, Luise Czajkowski, Jonas Hermann, Michael Hopf, Amy Nelson), den Moderatorinnen und Moderatoren (Ernst Hellgardt, Freimut Löser, Anneke B. Mulder-Bakker, Nigel F. Palmer, Sara S. Poor, Pater Walter Senner O. P., Markus Vinzent, Annette Volfing) sowie den Gästen; besonders Franziska Kellermann (Düsseldorf) für ihre umsichtige Unterstützung während des Workshops.

Den Beiträgern des Bandes gebührt unser Dank für die intensive inhaltliche Zusammenarbeit und ihre Bereitschaft, immer wieder in Diskussion mit uns zu treten.

Bei der Erstellung des Bandes haben wir große Hilfe durch die Unterstützung von Thomas Brändle (Freiburg), Franziska Kellermann, Marie Biermann und Dorothee Schmitz (Düsseldorf) erfahren, für die wir sehr herzlich danken.

Vorwort

Die Volkswagenstiftung hat in Gestalt von Vera Szöllösi-Brenig das Projekt von der Antragstellung bis zur Drucklegung mit vielen hilfreichen Ratschlägen begleitet und gefördert. Wir danken ihr stellvertretend für die Offenheit und das Interesse der Stiftung, und nicht zuletzt für die finanzielle Ermöglichung einer Drucklegung, die sowohl als Print-Ausgabe als auch open access erfolgen kann. Den Herausgebern der Reihe ‚Beihefte zur ZfdPh‘ danken wir für die Aufnahme des Bandes; Carina Lehnen vom Erich Schmidt-Verlag für die Geduld, mit der sie den Drucklegungsprozess begleitet hat.

Düsseldorf/Freiburg i. Brsg. im April 2019

C.E., B.J.N.

MECHTHILD UND DAS „FLIEßENDE LICHT DER GOTTHEIT“ IM KONTEXT

Einleitende Spurensuchen

von Caroline E m m e l i u s, Balázs J. N e m e s

I. Ein Mauerfall für die Mystik – und seine Folgen

Im Jahr 2008 ereignet sich an der Lomonossow-Universität in Moskau ein wissenschaftlicher Mauerfall eigener Art: In Beständen aus der Bibliothek des Domgymnasiums Halberstadt, die als sog. Beutegut nach dem zweiten Weltkrieg nach Moskau gelangt sind, konnte ein Fragment des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds (von Magdeburg) in niederdeutsch gefärbter ostmitteldeutscher Sprache identifiziert werden.¹ Seitdem bildet es den Gegenstand intensiver Forschungsarbeit.² Das Fragment ist in zweifacher Hinsicht ein Ereignis: Seine Entstehung reicht an die mutmaßliche Lebenszeit Mechthilds heran (spätes 13. Jahrhundert); es ist damit der früheste volkssprachige Überlieferungszeuge des insgesamt prekär und spät überlieferten „Fließenden Lichts“.³ Überdies weist seine (auch mittelalterliche?) Provenienz aus Halberstadt in den unmittelbaren Lebensraum der Verfasserin, aus dem es abgesehen von der viel-

¹ Vgl. Natalija Ganina, Catherine Squires: Ein Neufund des „Fließenden Lichts der Gottheit“ aus der Universitätsbibliothek Moskau und Probleme der Mechthild-Überlieferung, in: *Indoeuropejskoe jazykoznanie i klassičeskaja filologija – XIII. Materialy čtenij, posvjaščennyh pamjati professora Iosifa Moisejeviča Tronskogo*. 22–24 ijunja 2009 g. [Indoeuropäische Sprachwissenschaft und Klassische Philologie – XIII. Arbeitsmaterialien gewidmet dem Gedenken an I. M. Tronskij. 22.–24. Juni 2009], hg. v. Nikolai A. Bondarko, Nikolai N. Kazansky, St. Petersburg 2009, S. 643–654; Natalija Ganina, Catherine Squires: Ein Textzeuge des „Fließenden Lichts der Gottheit“ von Mechthild von Magdeburg aus dem 13. Jahrhundert. Moskau, Bibl. der Lomonossow-Universität, Dokumentensammlung Gustav Schmidt, Fonds 40/1, Nr. 47, in: *ZfdA* 139, 2010, S. 64–86.

² Für eine vorläufige Forschungsbilanz siehe die entsprechenden Beiträge in: *Deutsch-russische Arbeitsgespräche zu mittelalterlichen Handschriften und Drucken in russischen Bibliotheken. Beiträge zur Tagung des deutsch-russischen Arbeitskreises vom 14. bis 16. September 2011 an der Lomonossov-Universität Moskau aus Anlass des 300. Geburtstages des Universitätsgründers Michail Lomonossov*, hg. v. Natalija Ganina u. a., Erfurt 2014.

³ Daneben ist die frühe Überlieferung der lateinischen Übersetzung des „Fließenden Lichts“, der „Lux divinitatis“, zu nennen, aus der Exzerpte in die Dominikusvita des Dietrich von Apolda eingehen. Bezeugt sind sie u. a. durch zwei Handschriften vom Anfang des 14. Jahrhunderts: Leipzig, UB, Ms 846 und Göttingen, Niedersächsische SUB, 8° Cod. Ms. theol. 109b. Zur Überlieferung und Textgeschichte der Exzerpte vgl. demnächst: Mechthild von Magdeburg: „Lux divinitatis“ – „Das Liecht der Gottheit“. Der lateinische-frühneuhochdeutsche Überlieferungszweig des „Fließenden Lichts der Gottheit“. Synoptische Ausgabe, hg. v. Balázs J. Nemes und Elke Senne unter Leitung von Ernst Hellgardt, Berlin, Boston (in Vorbereitung).

fältigen Mechthild-Rezeption in der Erfurter Kartause Ende des 15. Jahrhunderts⁴ bislang keinen Rezeptionszeugen gab.

In der Folge dieses Neufunds ergibt die Sichtung der Bibliotheken und Archive Ostdeutschlands eine Reihe von weiteren Handschriftenfunden⁵, die dazu beitragen, Überlieferung und Rezeption der mitteldeutschen Mystik neu in den Blick zu nehmen, denn sie verändern die Koordinaten der Forschung zur volkssprachigen Mystik entscheidend. Sie fordern dazu heraus, vermeintliche Gewissheiten und lieb gewordene Denkgewohnheiten zu einem zentralen Werk der geistlichen Literatur des Mittelalters und seiner Verfasserin neu zu überdenken und zumindest in Teilen in Frage zu stellen. Dazu gehören:

- 1) die biographischen Lebensstationen Mechthilds, für die bislang der Dreischritt Adlige-Begine-Schwester an den Orten Magdeburg und Helfta (bei Eisleben) angenommen wird;

⁴ Siehe dazu: Balázs J. Nemes: Ein wieder aufgefundenes Exzerpt aus Mechthilds von Magdeburg „Lux divinitatis“, in: *ZfdA* 137, 2008, S. 354–369; ders.: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg, Tübingen, Basel 2010, S. 543 (Register) und ders.: Mechthild im mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und seiner lateinischen Übersetzung, in: *ZfdA* 142, 2013, S. 162–189.

⁵ Vgl. Burkhard Hasebrink: *Sermo profundissimus*. Die Armutspredigt Meister Eckharts im Spiegel einer Handschrift aus der Kartause Erfurt, in: *Figurationen* 8.1, 2007, S. 47–60; ders.: Die ‚Armutspredigt‘ in der Kartause Erfurt. Ein Fundbericht, in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 2, 2008, S. 269–275; Matthias Eifler: „Ich habe sehr neugierig gesucht und gelesen und fast alle Bücher der Bibliothek unseres Hauses durchgelesen“. Beobachtungen zur Lektüre- und Studienpraxis in der Erfurter Kartause am Beispiel der Sammelhandschrift des Bruders N, in: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt* 73, N. F. 20, 2012, S. 103–132; Balázs J. Nemes: Text Production and Authorship: Gertrude of Helfta’s „Legatus divinae pietatis“, in: *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, hg. v. Elisabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon, Leiden 2014, S. 103–130, hier S. 106–110; ders.: Meister Eckhart auf der Wartburg. Fundbericht anlässlich der Wiederentdeckung einer frühen Eckhart-Handschrift aus dem Prämonstratenserinnenstift Altenberg im Bestand der Wartburg-Stiftung, in: *Wartburg-Jahrbuch* 2015, S. 176–202; Almuth Märker, Balázs J. Nemes: *Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi*. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des „Legatus divinae pietatis“ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827, in: *PBB* 137, 2015, S. 248–296; Matthias Eifler: Die Bibliothek des Erfurter Petersklosters im späten Mittelalter. Buchkultur und Literaturrezeption im Kontext der Bursfelder Klosterreform, Köln u.a. 2017, S. 388–642; Beate Braun-Niehr, Balázs J. Nemes, Catherine Squires: *synt szere tyff unde dynen nicht vor anhabende lute*. Mechthild-Rezeption in der Kartause Erfurt im Spiegel einer neu entdeckten Handschrift des „Fließenden Lichts“ und seiner lateinischen Übersetzung (in Vorbereitung). Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Editionsprojekt „Der Kuttemann: ‚Vom Reuer, Wirker und Schauer‘ – Editio princeps“ von Wolfgang Beck (Jena) und das Freiburger DFG-Projekt „Making Mysticism. Mystische Bücher in der Bibliothek der Kartause Erfurt“ von Antje Kellersohn und Balázs J. Nemes.

- 2) die personalen, sozialen und religiösen Netzwerke, die im „Fließenden Licht“ aufgerufen werden, insbesondere die explizit artikuliert Nähe zum Dominikanerorden und zu einzelnen seiner Vertreter;
- 3) die Frage nach den Entstehungsumständen und -orten des „Fließenden Lichts“ in Magdeburg (?) und Helfta sowie der offenbar zeitnah angefertigten lateinischen Übersetzung „Lux divinitatis“ in einem mitteldeutschen Dominikanerkloster (vielleicht Erfurt, weniger wahrscheinlich: Halle);
- 4) die jeweiligen Rezeptionswege beider Textfassungen, von denen man bislang nur die süd- und oberdeutsche Überlieferung greifen konnte;
- 5) den wohl zweischichtigen (Mitteldeutsch mit niederdeutschen Einschlägen) Sprachstand des „Fließenden Lichts“, über den man bislang aufgrund des vollständig nur in einer oberdeutschen (Baseler) Übertragung überlieferten Texts nur Mutmaßungen anstellen konnte;
- 6) die geistlichen und weltlichen Literaturtraditionen, an die das bislang ästhetisch als erratisch wahrgenommene „Fließende Licht“ anknüpft.

Der vorliegende Band nimmt einige dieser Grundannahmen und Denkgewohnheiten der Mechthild-Forschung in den Blick, hinterfragt sie und versucht auf der Basis des neuesten Forschungsstands die Perspektiven auf Mechthild bzw. die Autorinstanz(en), das „Fließende Licht der Gottheit“, die „Lux divinitatis“ und die Umstände ihrer jeweiligen Textproduktion und -rezeption im mitteldeutschen Raum neu zu justieren.

II. Mechthild – von Magdeburg?

Als Gall Morel das „Fließende Licht“ 1869 unter dem Namen Mechthilds von Magdeburg veröffentlichte, tat er dies unter dem Vorbehalt, „tüchtiger[e] Kenner[.] und Kritiker[.]“⁶ mögen künftig einmal zu besser gesicherten Erkenntnissen bezüglich der von ihm vorgeschlagenen Verortung Mechthilds in Magdeburg kommen. Sichere Erkenntnisse sind allerdings noch immer ein Desiderat. Die Schwierigkeiten, die sich dem biographisch Wissbaren stellen, können exemplarisch an jenen Anhaltspunkten nachgezeichnet werden, die zu der Verortung Mechthilds in Magdeburg geführt haben: Ernst Hellgardt hat sie vor einigen Jahren noch einmal genau dargelegt.⁷ Das Kapitel VI,2 des „Fließenden Lichts“ berichtet von der Fürbitte des Sprecher-Ichs für einen *herren*, der in

⁶ Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder „Das fließende Licht der Gottheit“. Aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln, hg. v. Gall Morel, Regensburg 1869, S. XXVI.

⁷ Ernst Hellgardt: *Das Fließende Licht der Gottheit*. Mechthild von Magdeburg und ihr Buch, in: *Literatur in der Stadt. Magdeburg in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Michael Schilling, Heidelberg 2012, S. 97–120, hier S. 106–108. Vgl. auch Nemes 2010 (Anm. 4), S. 3 f. (mit Anm. 11) und S. 138–140.

Kapitel VI,3 als *her Dietrich* identifiziert wird.⁸ Von diesem Herrn heißt es, er sei zum Dekan gewählt worden: *Das dirre selber herre ze techan ist erkorn* (FL VI,3, S. 436,2). Die „Lux divinitatis“ zieht diese Information über das geistliche Amt bereits in das erste Kapitel über den besagten Herrn und nennt ihn dort: *Domin[us] Th. venerabil[is] Magdeburgensis ecclesiae decan[us]* (LD III,1).⁹

Ein früher Benutzer der Einsiedler Handschrift hat durch Vergleich mit dem lateinischen Text wiederum die Ortsinformation in einer Marginalie zum Eingangssatz von FL VI,3 angemerkt: *De predicto canonico de magdeburg*.¹⁰ Die historische Forschung kennt den Magdeburger Domdekan Dietrich/Theoderich als Dietrich von Dobbin, der „seit 1228 als Domherr in Magdeburg urkundlich erfasst“ ist.¹¹ Als Dekan des Domkapitels ist er dort zwischen 1262 und 1269 bezeugt.¹²

Ernst Hellgardt bringt die Folgerung dieser Sichtung prägnant und ernüchternd auf den Punkt:

An diesem Glücksfall der historischen Überlieferung, der die Identifizierung des Magdeburger Dekans TH der *Lux divinitatis* mit dem ohne Herkunftsbezeichnung genannten Dietrich des *Fließenden Lichtes* ermöglicht, an diesem seidenen Faden hängt die Möglichkeit, Mechthild in Magdeburg mit Grund zu verorten.¹³

Umso mehr überrascht es, dass dieser seidene Faden in der Vergangenheit doch ausgereicht hat, um das (mit) zu konstituieren, was man das Mechthild-Narrativ nennen könnte. Prominent begründet wurde es durch die Arbeiten von Hans Neumann im Vorfeld zu seiner kritischen Ausgabe¹⁴, und es kursiert bis

⁸ Mechthild von Magdeburg: *Das Fließende Licht der Gottheit*, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt/Main 2003, S. 432,10 und S. 436,12 f. (künftig abgekürzt FL); angegeben sind Buch und Kapitel, sowie bei Zitaten Seite und Zeile.

⁹ *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, Vol. II: *Sanctae Mechthildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae accedit Sororis Mechthildis Ejusdem Ordinis Lux divinitatis. Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmenseium O.S.B. monachorum cura et opera* [Louis Paquelin], Paris 1877, S. 519 (künftig abgekürzt LD); angegeben sind Buch und Kapitel, sowie bei Zitaten die Seite.

¹⁰ Vgl. Mechthild von Magdeburg: *Das Fließende Licht der Gottheit*. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. v. Hans Neumann, Bd. 2: *Untersuchungen. Ergänzt und zum Druck eingerichtet von Gisela Vollmann-Profe*, München, Tübingen 1993, S. 208. Link zum Digitalisat: <https://www.e-codices.ch/en/sbe/0277/107r/0/Sequence-999> (letzter Zugriff am 13.01.2019). Zu den Marginalien in der Einsiedler Handschrift siehe Nemes 2010 (Anm. 4), S. 257–262.

¹¹ Nemes 2010 (Anm. 4), S. 139.

¹² Ebd.

¹³ Hellgardt (Anm. 7), S. 107 f.

¹⁴ Vgl. besonders Hans Neumann: *Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichtes der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg*, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. phil. -hist. Klasse 3*, 1954, S. 27–80.

auf den heutigen Tag in Darstellungen zu Mechthild und ihrem Text: Die Geschichte von der adligen jungen Frau, die alle Bindungen zu ihrer Herkunftsfamilie, angeblich einer „ritterlichen Burgmannenfamilie [aus] der westlichen Mittelmark“¹⁵, der Gegend um Zerbst in Anhalt, kapt, um in Magdeburg über viele Jahre ein Leben als Begine zu führen. Die Anfeindungen der dortigen Geistlichkeit gegen sie und ihr Buch bedingen schließlich, dass sie im Alter Zuflucht im Zisterzienserinnenkloster Helfta sucht.¹⁶

Dieses Narrativ bietet noch die Grundlage für eine Doku-Fiktion des MDR, die im Sommer 2015 unter dem Titel „Mechthild von Magdeburg – eine Frau mit Visionen“ ausgestrahlt wurde: Erzählt wird hier von den karitativen Tätigkeiten der Begine Mechthild in der mittelalterlichen Stadt Magdeburg, von ihrem vertrauten Umgang mit den Dominikanern, besonders einem Bruder Heinrich, und von Auseinandersetzungen mit dem Pfarrklerus um die Frage der seelsorgerlichen Betreuung der Beginen.¹⁷ Der Produktionsfirma Saxonia Entertainment ist mit dieser Folge in der Reihe „Geschichte Mitteldeutschlands“ ein gut recherchierter und anschaulich präsentierter Beitrag zum geistlichen und weltlichen Leben im wirtschaftlich prosperierenden Magdeburg des 13. Jahrhunderts gelungen. Auch sind die Konflikte, die er am Beispiel der Mechthild-Figur nachzeichnet, durchaus plausibel erzählt. Ob das dargestellte Geschehen auf die historische Mechthild passt, wird man hingegen eher bezweifeln.

In Anbetracht der neuen Funde zur Rezeption Mechthilds im mitteldeutschen Raum und der im Vergleich zum 19. Jahrhundert ungleich besseren Kenntnis der religiösen Lebensformen im thüringisch-sächsischen Raum stellt sich die Frage, ob der von Morel eingeführte und bis vor kurzem als unhinterfragt geltende Namenszusatz ‚von Magdeburg‘ weiterhin vertretbar ist oder ob man ihn mit einem deutlichen Fragezeichen versehen muss.¹⁸ Beim Abwägen der Pro- und Contra-Argumente bzw. bei der Suche nach Alternativen zu Magdeburg ist vor allem zu berücksichtigen, dass die überlieferten Rezeptionszeugnisse eine

¹⁵ Hans Neumann: Mechthild von Magdeburg, in: ²VL 6, 1987, Sp. 260–270, hier Sp. 260.

¹⁶ Vgl. Neumann (Anm. 14), S. 70; aus neueren Einführungen beispielhaft Helga Unger: Mechthild von Magdeburg (um 1207/10–1282), Mechthild von Hackeborn (1241–1299), Gertrud die Große (1256–1302). Mystikerinnen des Klosters Helfta, in: Können, Mut und Phantasie. Portraits schöpferischer Frauen aus Mitteldeutschland, hg. v. Annemarie Haase, Harro Kieser, Weimar u. a. 1993, S. 13–34, hier S. 13 f.

¹⁷ Ausstrahlung am 30.08.2015; vgl. die Hinweise zur Folge unter <https://www.saxonia-entertainment.de/geschichte-mitteldeutschlands-staffel-2015.html> (letzter Zugriff am 11.01.2019).

¹⁸ Vgl. Morel (Anm. 6), S. XXVI. Kritisch hinterfragt wird er schon bei Peter Dinzlbacher: Mechthild von Magdeburg in ihrer Zeit, in: *Studies in Spirituality* 14, 2004, S. 153–170, hier S. 157 f. Vgl. auch Jörg Voigt: Rezension über Hildegund Keul, *Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg*, Innsbruck/Wien 2004, in: *Sachsen und Anhalt. Jahrbuch der historischen Kommission für Sachsen-Anhalt* 25, 2007, S. 380–385.

zeitweilige nicht-klausurierte Existenz Mechthilds unter dominikanischer Anleitung nahelegen.¹⁹ Sofern man Magdeburg für plausibel hält, wären die dort für das 13. Jahrhundert für Frauen nachweisbaren Formen religiöser Lebensführung nachzuzeichnen und vor allem die Frage zu stellen, welche Rolle bei der geistlichen Betreuung von klausuriierten und nicht-klausuriierten Frauen die seit Mitte der 1220er Jahre ansässigen Mendikanten, allen voran die Angehörigen des Magdeburger Dominikanerklosters St. Paul, spielten, zu denen eine Zeit lang auch Wichmann von Arnstein gehörte.²⁰ Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang das um 1230 gegründete Zisterzienserinnenkloster St. Agnes, denn es scheint aus einer Gemeinschaft von nicht-klausuriiert lebenden Frauen hervorgegangen zu sein und intensive Kontakte zu den Magdeburger Dominikanern gepflegt zu haben. Hierfür sprechen nicht nur einzelne Mirakelberichte²¹, sondern auch die Vermittlung der Rekluse Margareta con-

¹⁹ Vgl. Nemes 2010 (Anm. 4), S. 323–326; ders.: *sancta mulier nomine Mechthildis*. Mechtild (von Magdeburg) und ihre Wahrnehmung als Religiöse im Laufe der Jahrhunderte, in: *Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jörg Voigt, Bernhard Schmidt, Marco A. Sorace, Fribourg, Stuttgart 2015, S. 331–351, hier S. 340–346.

²⁰ Die Quellenlage ist hierzu wegen der weitgehenden Vernichtung des Magdeburger Stadtarchivs im 30-jährigen Krieg problematisch. Beziehungen zwischen Mendikanten und religiösen Frauen sind daher kaum greifbar; für den aktuellen Wissensstand vgl. Stefan Pätzold: *Von der Domschule zu den Studia der Bettelorden. Bildung und Wissenschaft im mittelalterlichen Magdeburg*, in: *Bibel, Bildung, Bettelorden. Sechs Kapitel aus Magdeburgs Kirchengeschichte im Mittelalter*. Eingeleitet und bearbeitet v. dems., Halle 2001, S. 121–137; Thomas Ertl: *Netzwerke des Wissens. Die Bettelorden, ihre Mobilität und ihre Schulen*, in: *Aufbruch in die Gotik. Der Magdeburger Dom und die späte Stauferzeit*. Landesausstellung Sachsen-Anhalt aus Anlass des 800. Domjubiläums, Bd. 1, hg. v. Matthias Puhle, Mainz 2009, S. 312–323; sowie Stefan Pätzold: *Magdeburg*, in: *Schreiborte des Mittelalters: Skriptorien, Werke, Mäzene*, hg. v. Martin J. Schubert, Berlin 2013, S. 329–346. Hinzuweisen wäre ferner auf die Nennung des Dominikaners Thidericus de Magdeborch, der in der Zeugenliste für eine Urkunde vom 14. Mai 1289 neben zwei weiteren Dominikanern genannt wird; in dieser Urkunde geht es um eine Güterübertragung des Grafen Heinrich von Regenstein an die Dominikanerinnen in Halberstadt. Ob der genannte Thidericus tatsächlich dem Magdeburger Konvent angehört, ist zwar nicht sicher zu sagen, aber abzuleiten wäre zumindest, dass Dominikaner bei Besitzübertragungen an Frauen- bzw. Dominikanerinnenklöstern eingebunden waren. Vgl. Gustav Schmidt: *Urkundenbuch der Stadt Halberstadt*, Bd. 1, Halle 1878, S. 179 f. Zu sichten wären die erhaltenen Handschriften der Konventsbibliothek der Magdeburger Dominikaner, die sich heute in der Staatsbibliothek zu Berlin befinden, vgl. *Die Manuscripta Magdeburgica der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz*, beschrieben v. Ursula Winter und Kurt Heydeck, T. 1–4, Wiesbaden 2001–2012; sowie *Die Handschriften der Churfürstlichen Bibliothek zu Cölln an der Spree*. Johann Raues Katalog von 1668. Ms. Cat. A 465 der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz mit Signaturennachweisen und Kommentar, hg. v. Ursula Winter, Wiesbaden 2018. Für diese Hinweise danken wir Jörg Voigt (Rom/Stade).

²¹ Vgl. Karl Janicke: *Ueber Visionen, die Personen im Agneten-Kloster in der Neustadt gehabt haben*, in: *Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg* 2, 1867, S. 339–341; sowie Simon Tugwell: *The Nine Ways of Prayer of St. Dominic. A Textual Study and Critical Edition*, in: *Mediaeval Studies* 47, 1985, S. 1–124, hier S. 17.

tracta in das Agnetenkloster durch ihren Beichtvater, den Dominikaner Johannes, der zugleich Hagiograph ihrer lateinischen Vita ist.²²

Mindestens ebenso schwierig dürfte es sein, Alternativen zu Magdeburg plausibel zu machen, auch wenn hierfür – angesichts vor allem der sprachgeographischen Verortung der Moskauer Fragmente im elbstfälisch/mitteldeutschen Grenzsäum eine ganze Reihe von Orten in Bezug auf eine längere Phase nicht-klausurierter Existenz Mechthilds in Frage kämen: Halle, Halberstadt, Mühlhausen, Nordhausen, Jena und insbesondere Erfurt.²³

Auch die Beiträge des vorliegenden Bandes vermögen es nicht, die Magdeburg-Frage neu zu beantworten, weder in die eine noch in die andere Richtung. Sie machen jedoch insbesondere in Bezug auf die dialektale Bestimmung der Schreibsprachen der mitteldeutschen Rezeptionszeugen deutlich, dass es sich lohnt, um neue Antworten zu streiten.

III. Kloster Helfta und die Helftaer Literaturproduktion zwischen Dominikanern und Zisterziensern: Personen, Institutionen, Netzwerke

Nach der Auskunft des Prologs der lateinischen Übersetzung des „Fließenden Lichts“ hat Mechthild die letzten 12 Jahre ihres Lebens in dem bei Eisleben gelegenen Zisterzienserinnenkloster Helfta verbracht²⁴, das dem Orden offiziell nicht inkorporiert, sondern der Jurisdiktion des Halberstädter Bischofs unterstellt war.²⁵ Die Umstände ihrer Aufnahme sind ebenso unbekannt wie ihr im

²² Vgl. Johannes von Magdeburg, O. P.: Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts. Erstmals ediert v. Paul Gerhard Schmidt, Leipzig 1992; Paul Gerhard Schmidt: Margareta contracta. Eine Magdeburger Mystikerin des 13. Jahrhunderts, in: *Hagiographica* 15, 2008, S. 177–196; Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 2, München 1993, S. 125–129; Bardo Weiß: Margareta von Magdeburg. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1995; *The Vita of Margaret the Lame, a Thirteenth-Century German Recluse and Mystic*, by Friar Johannes O. P. of Magdeburg, hg. v. Gertrud Jaron Lewis, Tilman Lewis, Toronto 2001; Anneke B. Mulder-Bakker: *Living saints of the thirteenth century. The lives of Yvette, anchoress of Huy, Juliana of Cornillon, author of the Corpus Christi feast, and Margaret the Lame, anchoress of Magdeburg*, Turnhout 2011.

²³ Vgl. als Diskussionsgrundlage hierfür: Jörg Voigt: Die Gründung des Dominikanerklosters in Jena, in: *Zeitschrift für Thüringische Geschichte* 58, 2004, S. 7–26; ders.: *Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich*, Köln u.a. 2012, S. 109–170; sowie Nemes 2010 (Anm. 4), S. 208–234.

²⁴ Der entsprechende Hinweis findet sich im Prolog der „*Lux divinitatis*“, vgl. *Revelationes II* (Anm. 9), S. 436.

²⁵ Zur Geschichte des Klosters siehe Sabine B. Spitzlei: *Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, S. 19–80; Margarete Hubrath: *Schreiben und Erinnern. Zur „memoria“ im „Liber specialis gratiae“ Mechthilds von Hakeborn*, Paderborn 1996, S. 30–35; Cornelia Oefelein: (Fortsetzung der Fußnote auf S. 16)

Sinne des Kirchenrechts verstandener Status im Kloster. Daher ist zu fragen, wie es um den immer wieder behaupteten²⁶, bislang im Einzelnen jedoch nicht nachgewiesenen ‚Einfluss‘ Mechthilds auf Helfta bzw. auf die dort zwischen 1289 und 1301/02 entstandene Offenbarungsliteratur steht, die mit den Namen Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta verbunden ist, an der jedoch auch eine in der Forschung als Schwester N von Helfta bezeichnete Mitschwester entscheidend beteiligt war.²⁷ Diese Frage drängt sich umso mehr auf als Mechthilds Buch nach dem Ausweis der Überlieferung²⁸ nicht zur Helftaer Hausliteratur gehörte, obwohl der letzte Teil des „Fließenden Lichts“ aller Wahrscheinlichkeit nach in Helfta entstanden ist.²⁹

Aus einer stärker geschichtswissenschaftlichen Perspektive ist zu erörtern, wie es um die immer wieder behauptete *cura monialium* des Klosters Helfta durch

Grundlagen zur Baugeschichte des Klosters Helfta, in: Die leere Schale meiner Sehnsucht. Die Frauen von Helfta, hg. v. Michael Bangert, Hildegund Keul, Leipzig 1998, S. 12–28; dies.: Das Nonnenkloster St. Jacobi und seine Tochterklöster im Bistum Halberstadt, Berlin 2004, S. 95–143; dies.: Helfta Abbey’s Contacts in Review. Evidence for a monastic literary network?, in: *Analecta Cisterciensia* 69, 2019 (im Druck).

²⁶ So zuletzt Amy Hollywood, Patricia Z. Beckman: Mechthild of Magdeburg, in: *Medieval holy women in the Christian tradition: c. 1100 – c. 1500*, hg. v. Alastair Minnis, Rosalynn Voaden, Turnhout 2011, S. 411–430, hier S. 412; hierzu auch den Beitrag von Caroline Emmelius in diesem Band.

²⁷ Zu Schwester N siehe Kurt Ruh: Gertrud von Helfta. Ein neues Gertrud-Bild, in: *ZfdA* 121, 1992, S. 1–20; Nemes 2014 (Anm. 5), S. 116–120; Märker/Nemes (Anm. 5) und Gertrud the Great of Helfta. The Herald of God’s Loving-Kindness. Book Four. Translated and introduced by Alexandra Barratt, Collegeville 2018, S. XIV–XVI.

²⁸ Dazu: Sara S. Poor: Mechthild of Magdeburg and Her Book. Gender and the Making of Textual Authority, Philadelphia 2004; Nemes 2010 und 2013 (Anm. 4); Sara S. Poor: Transmission and Impact: Mechthild of Magdeburg’s „Das fließende Licht der Gottheit“, in: Andersen/Lähnemann/Simon (Hg.) (Anm. 5), S. 73–101; Balázs J. Nemes: Mechthild amongst the friends of God – The friends of God in Mechthild. Or: What have the friends of God got to do with, in: *Vernacular Literature and religious elites in the Rhineland and the Low Countries (1300–1500)*, ed. by Wybren Scheepma, Gijs van Vliet, Geert Warnar, Roma 2018, S. 33–63 sowie die einschlägigen Beiträge in: Ganina u.a. (Hg.) (Anm. 2). Allerdings wäre die Überlieferung in Bezug auf das Helftaer Schrifttum tiefergehend zu erschließen, vgl. zu den neu aufgetauchten Handschriften- und Rezeptionszeugen des „Legatus“ Nemes 2014 (Anm. 5), S. 106–110; Märker/Nemes (Anm. 5), S. 275 Anm. 87 und Balázs J. Nemes: L’activité littéraire à Helfta vers 1300 – Acteurs et œuvres, in: *Les liens de la miséricorde. L’enseignement de Sainte Gertrude d’Helfta sur la miséricorde replacé dans ses contextes*, hg. v. Xavier Batllo, Paris 2018, S. 37–51, hier S. 48 Anm. 47. Eine aktualisierte Übersicht zur Überlieferung des „Liber specialis gratiae“ wird die Oxforder Dissertation von Linus Ubl bieten.

²⁹ Siehe dazu Nemes 2010 (Anm. 4), S. 289–297.

die Dominikaner steht.³⁰ Vor dem Hintergrund neuerer Forschung³¹ ist zu fragen, ob man bei einer nicht-inkorporierten Frauengemeinschaft wie Helfta von einer gewöhnlichen *cura* durch welchen Orden auch immer ausgehen kann, oder ob sich die Kontakte auf Einzelpersonen beschränken. Ferner: Gab es offizielle Direktiven von Seiten des jeweiligen Ordens bezüglich des Umfangs und der Inhalte einer solchen einzelpersonenbezogenen seelsorgerlichen Betreuung? Als zeitliches und räumliches Vergleichsbeispiel bietet sich das wie Helfta nicht inkorporierte Zisterzienserinnenkloster Oberweimar an, das Ende des 13. Jahrhunderts mit Lukardis von Oberweimar eine mystisch begnadete Frau hervorgebracht hat.³² Während ihre lateinische Vita von einem anonymen Hagiographen verfasst ist, sind die namentlich genannten Beichtväter als Dominikaner zu identifizieren.³³ Einer davon ist jener Heinrich von Mühlhausen, der auch im Approbationsschreiben zum „Legatus divinae pietatis“ Gertruds von Helfta an erster Stelle genannt wird³⁴ und der nach dem Ausweis des um 1530 entstandenen und in Leipzig, UB, Rep. II 74 (Depositum Leipziger StB) autograph erhaltenen „Onomasticum mundi generale“ des Pirnaer Predigerbruders Johannes Lindner Dominikaner in Eisenach war.³⁵

³⁰ Vgl. etwa Hieronymus Wilms: Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster, Leipzig 1928, S. 99; Herbert Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik, Berlin 1935, S. 329 Anm. 21.

³¹ Kritisch bereits Susanne Bürkle: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts, Tübingen, Basel 1999, S. 72–104; Cornelia Oefelein: *Moniales grisei ordinis* – Fragen und Probleme in der Erforschung von Zisterzienser-Nonnenklöstern, in: Das geistliche Erbe. Wege und Perspektiven, hg. v. Angelika Lozar, Berlin 2003, S. 33–60; Jörg Voigt: Die Inkluse Elisabeth von Beutnitz (1402–1445). Zum Inklusenwesen in Thüringen, in: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. FS Matthias Werner, hg. v. Enno Bünz u. a., Köln 2007, S. 347–395; Tanja Mattern: Literatur der Zisterzienserinnen. Edition und Untersuchung einer Wienhäuser Legendenhandschrift, Tübingen, Basel 2011, S. 350–354.

³² Vgl. Piroska Nagy: Sensations et émotions d'une femme de passion, Lukarde d'Oberweimar (†1309), in: Le sujet des émotions au Moyen âge, hg. v. Damien Boquet, Piroska Nagy, Paris 2009, S. 323–352; dies.: Sharing Charismatic Authority by Body and Emotions. The Marvellous Life of Lukardis von Oberweimar (c. 1262–1309), in: *Mulieres religiosae. Shaping female spiritual authority in the medieval and early modern periods*, hg. v. Veerle Fraeters, Imke De Gier, Turnhout 2014, S. 109–126; Silvia de Bellis: Lukarda di Oberweimar, in: *Scrittrici mistiche europee secoli XII–XIII*, hg. v. Alessandra Bartolomei Romagnoli u. a., Florenz 2015, S. 533–544.

³³ Ruh (Anm. 22), S. 131 f.

³⁴ Gertrude d'Helfta: Le héraut, in: *Œuvres spirituelles*, hg. v. Pierre Doyère (Bde. 1–3), Jean-Marie Clément (Bde. 4–5), hier Bd. 2, Paris 1986, S. 104.

³⁵ Vgl. *Excerpta Saxonica, Misnica et Thuringica ex Monachi Pirnensis seu vero nomine Johannis Lindneri sive Tillani onomastico autographo quod exstat in Bibliotheca Senatoria Lipsiensi*, in: *Scriptores Rerum Germanicarum praecipue Saxonicarum*, hg. v. Johann Burkhard Mencke, Bd. 2, Leipzig 1728, Sp. 1480.

Dieses Fallbeispiel wirft ein Schlaglicht auf jene ordensübergreifenden Netzwerke, in denen mystische Viten und Offenbarungen im thüringisch-sächsischen Raum produziert wurden. Im Hinblick auf Mechthild und ihr Buch ist vor allem der dominikanische Kontext von Bedeutung.³⁶ Denn: Wie anders wenn nicht über dominikanische Vermittlung lässt sich der Reflex auf den Kampf des Pariser Professors Wilhelm von St. Amour gegen die Mendikanten in Kapitel IV,27 des „Fließenden Lichts“³⁷ oder die zu diesem Zeitpunkt nördlich der Alpen im volkssprachigen Schrifttum völlig singuläre Nennung des ‚neuen Heiligen‘ Petrus Martyr in Kapitel V,34 erklären?³⁸ Letzterer wird in einem Zug mit Jutta von Sangerhausen genannt, deren Vita ebenfalls in dominikanischen oder zisterziensischen Kreisen entstanden ist. Das „Fließende Licht“ ist wiederum die einzige mittelalterliche Quelle, in der die aus Thüringen stammende und später in Kulmsee (Chemza/Polen) lebende Rekluse außerhalb von Preußen Erwähnung findet.³⁹

Auf welchen Wegen diese Kenntnisse konkret vermittelt wurden, ist zwar unbekannt, aber Namen wie Heinrich von Halle und Wichmann von Arnstein, die

³⁶ Vgl. Volker Leppin: Begine und Beichtvater. Zu den Dominikanerpartien im „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg, in: Bünz u.a. (Hg.) (Anm. 31), S. 543–554; Dagmar Gottschall: Basel als Umschlagplatz für geistliche Literatur. Der Fall des „Fließenden Lichts der Gottheit“ von Mechthild von Magdeburg, in: University, council, city. Intellectual Culture on the Rhine (1300–1550), hg. v. Laurent Cesalli u.a., Turnhout 2007, S. 137–169; Poor 2014 (Anm. 28); Nemes 2015 (Anm. 19) und Nemes 2018 (Anm. 28).

³⁷ Siehe dazu Nemes 2010 (Anm. 4), S. 133 f., 135 f. und 301. Zu den Hintergründen des Pariser Mendikantenstreits vgl. Sita Steckel: Rewriting the Rules. The Secular-Mendicant Controversy in France and its Impact on Dominican Legislation, c. 1230–90, in: Making and Breaking the Rules. Discussion, Implementation, and Consequences of Dominican Legislation, hg. v. Cornelia Linde, Oxford 2018, S. 105–130.

³⁸ Vgl. hierzu Donald Prudlo: The martyred inquisitor. The life and cult of Peter of Verona (†1252), Aldershot 2008; Regina D. Schiewer: Worte über einen ungeliebten Heiligen? Die einzige deutschsprachige Petrus Martyr-Predigt, in: Grundlagen. Forschungen, Editionen und Materialien zur deutschen Literatur und Sprache des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hg. v. Rudolf Bentzinger, Ulrich-Dieter Oppitz, Jürgen Wolf, Stuttgart 2013, S. 285–299.

³⁹ Dazu: Quellen zum Leben und zur frühen Verehrung der heiligen Jutta von Sangerhausen, hg. v. Peter Gerlinghoff, Sangerhausen 2006; Miroslaw Mroz: Jutta von Sangerhausen und ihre Missionswirkung im Mittelalter. Sorge und Fürsorge nach dem Vorbild der hl. Elisabeth, in: Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa, hg. v. Christia Bertelsmeier-Kierst, Frankfurt/Main u.a. 2008, S. 77–90; Hedwig Röcklein: Jutta von Sangerhausen (13. Jahrhundert) – der gescheiterte Versuch einer Kanonisation?, in: Homines et historia VIII: Die Vorträge der Gäste des Instituts für Geschichte und Archivkunde der Nikolaus-Kopernikus Universität im Studienjahr 2004/2005, hg. v. Wieslaw Sieradzan, Toruń 2006, S. 99–138; Balázs J. Nemes: Jutta von Sangerhausen (13. Jahrhundert) – eine ‚neue Heilige‘ im Gefolge der heiligen Elisabeth von Thüringen?, in: Zeitschrift für Thüringische Geschichte 63, 2009, S. 39–73; Peter Gerlinghoff: Sangerhausen, Jutta von (um 1220–1260), in: Frauen in Sachsen-Anhalt. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon, hg. v. Eva Labouvie, Köln 2016, S. 329–332.

man nach wie vor als Beichtväter Mechthilds identifizieren zu können meint⁴⁰, deuten auf dominikanische Netzwerke hin, die für die Erforschung der literarischen Topographie des ostmitteldeutschen und des angrenzenden niederdeutschen Raumes als historischer Kontext des „Fließenden Lichts“ aufschlussreich sein dürften: Der aus dem Hochadel stammende Wichmann hat nicht nur 1224 die Dominikaner nach Magdeburg geholt, deren Orden er selbst 1233 beitrug, sondern er ist über mehrere Zwischenstationen (unter anderem über Eisenach) nach Ruppin gelangt, wo er 1246 ein Dominikanerkloster gründete und dessen erster Prior er wurde.⁴¹ Dort wiederum amtierte jener Heinrich von Halle als Lektor, von dem in Kapitel V,12 des „Fließenden Lichts“ nach dem Ausweis einer biographischen Notiz in der „Lux divinitatis“ die Rede ist. Ob er nach dem Tod Wichmanns 1273 ins Dominikanerkloster von Halle überwechselte, um die angeblich um 1270 nach Helfta umgezogene Mechthild von hier aus seelsorgerlich zu betreuen, ist nicht erwiesen, denn diese seit Rolf Hünicken in der Mechthild-Forschung kursierende Annahme gilt mittlerweile als unbegründet.⁴² Überliefert ist dagegen, dass Balduin, der leibliche Bruder von Mechthild, der wegen der Verdienste seiner Schwester zum Subprior eines (welchen?) Konvents gewählt wurde, für die Brüder von Halle eine Bibel für die Tischlektüre abschrieb. So lautet eine Marginalie in der einzig vollständigen, heute in der Universitätsbibliothek Basel aufbewahrten Handschrift der „Lux divinitatis“: Cod. B IX 11, fol. 67r.⁴³ Zu ihr steht ein Randvermerk in einer frühen Abschrift der Dominikusvita des Dietrich von Apolda in Konkurrenz (Göttingen, Niedersächsische SUB, 8^o Cod. Ms. theol. 109b): Hier findet sich in Form einer Marginalie auf Bl. 18vb der Hinweis, Balduin – er wird auch hier als *germanus* Mechthilds ausgewiesen – habe den Brüdern des nordhessischen Dominikanerkonvents Warburg eine Bibel abgeschrieben.⁴⁴ Woher der Annotator diese Information hat, ist unbekannt. Fest steht jedoch, dass er in der Lage war, einzelne in der Dominikusvita anonym bleibende Mitbrüder zu identifizieren, wobei sein Interesse vor allem den Repräsentanten seines Ordens im mitteldeutschen Raum – außer Halberstadt wird der Dominikanerkonvent von Magdeburg besonders hervorgehoben – zu gelten scheint.

⁴⁰ Kritisch dazu: Nemes 2010 (Anm. 4), S. 99–114 und 211–214.

⁴¹ Zu Wichmann vgl. Eugenie Lecheler: Wichmann von Arnstein (1180–1270), in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin 36/37, 1996/1997, N. F. 4, S. 15–46; Regina D. Schiewer: Eine deutschsprachige Überlieferung des „Miraculum I“ Wichmanns von Arnstein, in: ZfdA 131, 2002, S. 436–453.

⁴² Vgl. Rolf Hünicken: Studien über Heinrich von Halle, in: Thüringisch-Sächsische Zeitschrift für Geschichte und Kunst 23, 1934/35, S. 102–117. Eine kritische Relektüre von Hünicken bietet Nemes 2010 (Anm. 4), S. 211 f.

⁴³ Die Marginalie bezieht sich auf die lateinische Übersetzung von FL IV,26, vgl. Revelationes II (Anm. 9), S. 516. Link zum Digitalisat: <https://www.e-codices.ch/en/ubb/B-IX-0011/67r/0/Sequence-1078> (letzter Zugriff am 13.01.2019).

⁴⁴ Siehe dazu Nemes 2013 (Anm. 4), S. 169 f.

Diese punktuellen Hinweise unterstreichen die Notwendigkeit von weiteren Netzwerkstudien zu den im „Fließenden Licht“ und in der Helftaer Revelationsliteratur genannten historischen Personen, insbesondere zu solchen, die mittelbar oder unmittelbar an der Entstehung oder Förderung von Viten und Offenbarungen religiöser Frauen beteiligt waren.

Die vier Beiträge der dem Kloster Helfta und seiner Literaturproduktion gewidmeten Sektion greifen einzelne Aspekte dieses Problemaufrisses auf, indem sie die Institution, die mit ihr verbundenen Personen und deren Netzwerke in den Mittelpunkt rücken. **Cornelia Oefelein** setzt im Anschluss an ihre Dissertationsschrift die institutionsgeschichtliche Forschung zu Helfta fort, indem sie einen Überblick über die Gründung und die mittelalterliche Geschichte von Helfta bietet. Dabei widmet sie sich auch der Frage nach dem familiären und monastischen Beziehungsgeflecht des Klosters. Während die durch die Stifterfamilien Mansfeld, Hackeborn und Querfurt-Mansfeld gegebenen Netzwerke die ständisch hervorgehobene Stellung der Schwesterngemeinschaft bezeugen und die Gründe für das wechselvolle Schicksal des Nonnenkonvents erklären, dokumentieren die monastischen den ordensübergreifenden Charakter jenes Beziehungsgeflechts, das hier vor allem auf der Basis der urkundlichen Überlieferung eruiert wird und wohl mit dem Status von Helfta als einer in den Zisterzienserorden nicht-inkorporierten Gemeinschaft zusammenhängt. Der Beitrag diskutiert, welche Folgen dieser Status für die seelsorgerliche Betreuung des Klosters hat, und inwiefern es berechtigt ist, Helfta eine kontinuierlich zisterziensisch geprägte Observanz zu attestieren. Oefelein schließt ihre Darstellung mit einem Appell, die Grundlagenforschung zur institutionellen Geschichte von Helfta wieder aufzunehmen und disziplinär zu öffnen, um auf diese Weise den in der Überlieferung der Helftaer Offenbarungsliteratur bezeugten Spuren von Netzwerken zwischen Klöstern und Ordensgemeinschaften im mitteldeutschen Raum weiter nachzugehen.

Um Personen, Institutionen und Netzwerke geht es auch im Beitrag des Historikers **Jörg Voigt**. Sein Interesse gilt den Beziehungen zwischen Dominikanern und geistlich lebenden Frauen im östlichen Teil der Ordensprovinz Teutonia im 13. Jahrhundert. Zunächst widmet sich Voigt fünf der neun Dominikanerinnenkonvente, die nach der Teilung der Teutonia im Jahr 1303 der neu entstandenen Ordensprovinz Saxoniam zufallen: Cronschwitz, Wiederstedt, Barby, Halberstadt und Coswig. Dass sie von Dominikanern (aus Erfurt, Halberstadt, Magdeburg) geistlich betreut wurden, überrascht weniger als die Tatsache, welche zentrale Rolle bestimmten Adelsfamilien (allen voran jener von Arnstein) bei der Ausbreitung des weiblichen Ordenszweigs im ostmitteldeutschen Raum zukommt. Voigts Beitrag geht überdies auf die ordensübergreifenden Beziehungen ein, die die Predigerbrüder (etwa aus Erfurt) zu Frauenklöstern anderer Orden (der Benediktiner, der Zisterzienser) bzw. zu einzelnen Mitgliedern dieser Klöster (Lukardis von Oberweimar, Gertrud von Helfta) und darüber hinaus zu den

nicht-reguliert lebenden Gemeinschaften der Beginen pflegten. Vor diesem Hintergrund analysiert Voigt das Approbationsschreiben zum „Legatus divinae pietatis“, eine in Bezug auf Helfta bislang kaum ausgeschöpfte Quelle für die Ermittlung von Akteuren, die für die geistlichen Kontakte des Klosters von hoher Relevanz sein dürften. Voigt bietet eine genaue Aufschlüsselung der hier genannten Kleriker, unter ihnen Heinrich von Mühlhausen und Dietrich von Apolda, und diskutiert ihre jeweiligen, durchaus unterschiedlichen Beziehungen zum Kloster. So wird Dietrich als derjenige identifiziert, der – im Rahmen eines Zensurverfahrens⁴⁵ – vertrauliche Gespräche mit Gertrud geführt hat. Offensichtlich sind insbesondere die Erfurter Dominikaner, deren Kloster bereits als Ort der Übertragung des „Fließenden Lichts“ ins Lateinische ins Spiel gebracht wurde⁴⁶, in die Genese mystisch-hagiographischer Texte aus den Zisterzienserinnenklöstern Oberweimar (Lukardis) und Helfta (Gertrud) eingebunden. Die Einstellung der dortigen Brüder, neben Dietrich vor allem Meister Eckhart⁴⁷, zu den von und über Frauen verfassten Texten bedürfte einer genaueren Untersuchung. Dass Voigt zwei weitere theologische Gutachter des „Legatus“ als Angehörige des Franziskaner- bzw. des Dominikanerkonvents in Halberstadt identifizieren kann, ist insofern bemerkenswert, als sowohl der Bischof, dessen Verfügungsgewalt Helfta unterstellt war, als auch das Mutterkloster von Helfta (St. Jakobi und Burchardi) nach Halberstadt verweisen.⁴⁸ Darüber hinaus ist Halberstadt der Ort, mit dem sich die eingangs genannten Moskauer Mecht-

⁴⁵ Zum Zensurverfahren, das nicht nur die Prüfung von Schriften, sondern auch mündliche Befragung impliziert, siehe in Bezug auf die Werke der sog. Frauenmystik Maria Pia Alberzoni: *L'approbatio. Curia romana, ordo minoritico e liber*, in: Angèle de Foligno. *Le dossier*, hg. v. Giulia Barone, Jacques Dalarun, Rom 1999, S. 293–318.

⁴⁶ Vgl. Nemes 2010 (Anm. 4), S. 208–237.

⁴⁷ Vgl. Oliver Davies: Hildegard of Bingen, Mechthild of Magdeburg and the young Meister Eckhart, in: *Mediävistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung* 4, 1991, S. 37–51; Frank Tobin: Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart. Points of coincidence, in: *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete, hg. v. Bernard McGinn, New York 1994, S. 44–61; Bardo Weiß: Mechthild von Magdeburg und der frühe Meister Eckhart, in: *Theologie und Philosophie* 70, 1995, S. 1–40; ferner Freimut Löser: Meister Eckhart, die „Reden“ und die Predigt in Erfurt. Neues zum sogenannten „Salzburger Armutstext“, in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 6, 2012, S. 65–96, hier S. 96; Riwanon Geleoc: *Les béguines, sources d'inspiration pour Eckhart ou relais vers la Devotio moderna?*, in: *Mystique rhénane et Devotio Moderna*, hg. v. Marie-Anne Vannier, Paris 2017, S. 243–252.

⁴⁸ Siehe dazu Cornelia Oefelein: Halberstadt, in: *Repertorium der Zisterzen in den Ländern Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen*, hg. v. Gerhard Schlegel, Langwaden 1998, S. 275–280; dies.: *Typiquement atypique, l'abbatiale St-Jacob-St-Burchard d'Halberstadt*, in: *Cîteaux et les femmes*, hg. v. Armelle Bonis, Sylvie Dechavanne, Monique Wabont, Paris 2001, S. 40–54; dies.: *The Cistercian Nuns' Abbey of SS. Jacobi et Burchardi. An introduction to its history and architecture*, in: *Cistercian Nuns*, hg. v. Meredith Lillich, Kalamazoo 2005, S. 283–306.

hild-Fragmente durch ihre neuzeitliche Provenienz in Verbindung bringen lassen.⁴⁹

Der „Legatus divinae pietatis“ Gertruds von Helfta steht im Mittelpunkt des literarhistorisch ausgerichteten Beitrags von **Balázs J. Nemes**. Zunächst geht Nemes Spuren einer möglichen literarischen Interessenbildung im Umfeld des Stifterpaares von Helfta nach und bietet einen aktualisierten Überblick über die Akteure und Texte des Helftaer Literaturbetriebs um 1300. Im Anschluss widmet er sich der in der Forschung kontrovers diskutierten Frage nach der Präsenz Mechthilds (von Magdeburg) im Helftaer Schrifttum. Anlass dazu bietet eine bislang wenig beachtete Stelle im Prolog der „Lux divinitatis“. Das besondere Interesse von Nemes gilt jedoch einem Kapitel des „Legatus“ (V.7), das vom Tod einer gewissen *soror M.* handelt. Im Lichte der neu aufgefundenen Leipziger Handschrift Ms 827, die das besagte Kapitel in einer textgeschichtlich früheren Version bietet als die sonstige Überlieferung, will Nemes die schon immer vermutete Identität von ‚Schwester M.‘ in „Legatus“ V.7 mit der als Mechthild von Magdeburg bekannten Visionärin plausibel machen. Seine Überlegungen relativieren das Narrativ von der ‚Flucht‘ Mechthilds nach Helfta und schlagen vor, für Mechthild den kirchenrechtlichen Status einer Laienschwester anzunehmen, über den sich auch die viel diskutierte Frage nach der Koexistenz von Latein und Deutsch in Helfta auflösen ließe. Darüber hinaus präsentiert Nemes neue Anhaltspunkte sowohl für die Datierung der letzten Lebensjahre Mechthilds als auch für die chronologische Einordnung des in Helfta entstandenen siebten Buches des „Fließenden Lichts“ in die dortige Literaturproduktion.

Almuth Märker leistet mit ihrem kodikologisch ausgerichteten Beitrag zu den im ostmitteldeutschen Raum des frühen 14. Jahrhunderts nachweisbaren Rezeptionszeugen der Helftaer Offenbarungsliteratur insofern wichtige Grundlagenforschung, als ihre Untersuchung überhaupt erst dazu befähigt, den in der handschriftlichen Überlieferung bezeugten Spuren von Klosternetzwerken und Textdistributionswegen nachzugehen. Märker widmet sich drei heute in der Universitätsbibliothek Leipzig aufbewahrten Handschriften, die mit ihrer Datierung auf das erste Viertel des 14. Jahrhunderts den mit Abstand frühesten Überlieferungsträger des jeweiligen Textes darstellen. Alle drei Handschriften stammen aus Männerklöstern unterschiedlicher Orden im ostmitteldeutschen Raum. Bei

⁴⁹ Überlegungen zu Halberstadt als Entstehungsort bzw. mittelalterliche Bibliotheksheimat der Moskauer Fragmente findet man bei Nemes 2013 (Anm. 4), S. 177 f. und Catherine Squires: Mitteldeutsche Wege im Handschriftenaustausch aus linguistischer Sicht: Halberstadt im 12.–13. Jahrhundert, in: Deutsch-russische Kulturbeziehungen in Mittelalter und Neuzeit. Aus abendländischen Beständen in Russland, hg. v. Natalija Ganina u. a., Stuttgart 2017, S. 147–161. Argumente für eine sprachgeographische Verortung der Moskauer Fragmente nach Halberstadt auch im Beitrag von Catherine Squires in diesem Band.

Ms 846 handelt es sich um eine unikal überlieferte Ausgabe⁵⁰ der mit Exzerpten aus der „Lux divinitatis“ angereicherten Dominikusvita des Dietrich von Apolda, die textgeschichtlich noch vor der Vulgatversion liegt. Von ihrem Alter her ist sie mit den Moskauer Fragmenten des „Fließenden Lichts“ vergleichbar und stammt wie diese aus dem ostmitteldeutschen Raum. Ms 671 aus dem Zisterzienserkloster Alzelle bietet den „Liber specialis gratiae“ in einer aufwändig ausgestatteten und von einer Hand des 14. Jahrhunderts annotierten Version, die es ermöglicht, Mechthild von Hackeborn mit den Augen ihrer historischen Leser zu lesen. Zugleich liefert sie die Vorlage für den Leipziger Druck von 1510, der den Rezeptionserfolg des „Liber specialis gratiae“ in der Neuzeit begründete. Ms 827 aus dem Benediktinerkloster Pegau zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine textgeschichtlich vor der Vulgatversion liegende und von dieser in vielerlei Hinsicht abweichende Textgestalt des „Legatus divinae pietatis“ bietet. Im unikal überlieferten Prolog legt Schwester N, die Redakteurin des Textes, ausführlich Rechenschaft über ihr Vorgehen ab. Märker gelingt es, die Entstehung dieser Handschrift im Doppelkloster Pegau nachzuweisen und die Datierung auf das erste oder zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts einzugrenzen. Ms. 827 bietet damit den ältesten Überlieferungszeugen des „Legatus“, der überdies in räumlicher Nähe zu Helfta entstanden ist.

IV. Intertextualität und Interdiskursivität des „Fließenden Lichts“

Zur allgemeinen Verortung des „Fließenden Lichts der Gottheit“ in der Geschichte der europäischen Mystik liegen zwar gewichtige Beiträge vor⁵¹, zum genauen geistlichen und weltlichen literatur- und diskursgeschichtlichen Bezugsfeld des Textes sind aber nach wie vor zahlreiche Fragen offen. So wäre Mechthilds Buch sowohl makrostrukturell als auch in Bezug auf die verwendeten Texttypen, Motivtraditionen, Stileigenheiten und frömmigkeitsgeschichtlichen Positionen genauer als bislang im Kontext der zeitgenössischen lateinischen und volkssprachigen Viten- und Offenbarungsliteratur, insbesondere der des mitteldeutschen Raums, zu verorten. Hierzu zählt als engster intertextueller Bezugstext die zeitnah zur Entstehung des volkssprachigen Textes wohl in dominikanischen Kreisen angefertigte lateinische Übersetzung „Lux divinitatis“⁵², die, indem sie die Anordnung der Kapitel in Hinblick auf eine theolo-

⁵⁰ Abgesehen von der 1465 entstandenen und in der Leipziger Handschrift Ms 833 vorliegenden direkten Abschrift dieser Fassung.

⁵¹ Ruh (Anm. 22); Bernard McGinn: Die Mystik im Abendland, Bd. 3: Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350). Aus dem Englischen übersetzt v. Bernardin Schellenberger, Freiburg 1999; Alois Maria Haas: Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg/Schweiz 1979.

⁵² Vgl. Nemes 2008 und 2010 (Anm. 4); sowie demnächst Nemes/Senne/Hellgardt (Anm. 3).

gisch-systematische Textrezeption verändert, bereits eine markante Diskursverschiebung vornimmt.⁵³ Ein weiteres Bezugsfeld ist für das „Fließende Licht“ ebenso wie für die „Lux divinitatis“ die Tradition der vielfach lateinischen, hagiographisch überformten Revelationsliteratur, insbesondere die beiden in Helfta entstandenen Texte.

Hierzu eröffnet **Caroline Emmelius** die Sektion mit einem Beitrag, der eine intertextuelle Untersuchung zu den im „Fließenden Licht“ und im „Liber specialis gratiae“ der Mechthild von Hackeborn verwendeten Visionstypen bietet. Ausgehend von einem bilanzierenden Rückblick auf die in der Forschung kontrovers diskutierte Frage nach intertextuellen Bezügen und Differenzen zwischen dem „Fließenden Licht“ und den Helftaer Revelationen plädiert Emmelius für einen Vergleich auf gleichsam mittlerer Textebene, der weniger auf Einzeltextreferenzen oder gemeinsame theologische Systemreferenzen abstellt, sondern zunächst das texttypologische Profil der beiden Texte schärft. Hierzu untersucht Emmelius zwei Visionsberichte in Bezug auf ihr Verhältnis zur Liturgie. Im „Liber“ Mechthilds von Hackeborn ist das *officium divinum* nicht nur zentraler Vollzugsort für Visionen und Auditionen der begnadeten *anima*, vielmehr verstehen sich die göttlichen Offenbarungen zugleich als Exegesen und Allegoresen der liturgischen Texte: Der „Liber“ vermittelt damit eine aus der Liturgie gewonnene theologische Lehre der Helftaer *cantrix*. Die visionäre Messe der *armen dirne* des „Fließenden Lichts“ (FL II,4) macht das *officium divinum* dagegen zum Gegenstand der Vision und eröffnet damit Spielräume für unkonventionelle Darstellungselemente und Motive. Die Figur der *armen dirne* ist dabei nicht wie die *anima* des „Liber“ *prima inter pares* einer monastischen Gemeinschaft, sondern sie wird immer wieder durch Differenzen zur versammelten Messgemeinde gekennzeichnet, die zentral auch solche der Sprache sind. Die konträren Bezugnahmen auf das Referenzsystem der Liturgie in den beiden Texten verbucht Emmelius als Kennzeichen einer inkommensurablen Intertextualität.

⁵³ Bislang ist nicht untersucht, inwiefern sich diese systematische Differenz der Texttypen auch in der Rezeption des deutschen und lateinischen Textes niederschlägt. Zur lateinischen Übersetzung des „Fließenden Lichts“ vgl. Gisela Vollmann-Profe: Mechthild von Magdeburg – deutsch und lateinisch, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, hg. v. Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, S. 133–155; Elke Senne: Probleme der Autorschaft und Authentizität in der Überlieferung des „Fließenden Lichts“ Mechthilds von Magdeburg, in: Autor – Autorisation – Authentizität, hg. v. Thomas Bein u.a., Tübingen 2004, S. 139–151; Almut Suerbaum: Sprachliche Interferenz bei Begriffen des Lassens. „Lux Divinitatis“ und das „Fließende Licht der Gottheit“, in: Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation, hg. v. Burkhard Hasebrink, Göttingen 2012, S. 33–47; Ernst Hellgardt: Latin and Vernacular: Mechthild of Magdeburg – Mechthild of Hackeborn – Gertrude of Helfta, in: Andersen/Lähmann/Simon (Hg.) (Anm. 5), S. 131–155.

Auch der Beitrag von **Sandra Linden** bietet Überlegungen zur intertextuellen Verortung des „Fließenden Lichts“. Er beschäftigt sich mit dem siebten Buch, das sich durch einen didaktischen Sprechergestus, die Verwendung lehrhafter geistlicher Textformen und ein dominantes Altersnarrativ auszeichnet. Das hat biographische Lesarten des siebten Buches befördert, weshalb man es sich als in Helfta entstanden denkt. Die Forschung meint, hier einen Altersstil Mechthilds identifizieren zu können. Linden dekonstruiert diese Lesart, indem sie zum einen auf die Überlieferung verweist: Dass (Teil-)Kapitel des siebten Buchs in den Handschriften C und W und Be2 in anderer Anordnung und Zusammenstellung geboten werden als in E, lässt darauf schließen, dass Buch VII in E nicht notwendig einen ursprünglichen Textzustand repräsentiert, sondern seinerseits Ergebnis redaktioneller Bearbeitung ist. Zum andern argumentiert Linden, dass die Verknüpfung didaktischer Textformen mit dem Altersnarrativ einer grundsätzlichen Autorisierung mystischer Lehre zuarbeitet. Die Alters-*topoi* in Buch VII ließen sich damit als spezifisch dominikanischer Rezeptionsmodus auffassen, der das Vitenchema – analog etwa zu den südwestdeutschen dominikanischen Schwesternbüchern – als textuelles Sinnbildungsmuster nutzt. Anders als den Schwesternbüchern geht es Buch VII des „Fließenden Lichts“ dabei jedoch nicht um auf den Konvent bezogene memoriale Funktionen. Vielmehr hat die Kombination von lehrhaftem Sprechen und Alterssignatur, so Linden, Effekte für die Sprecherposition: Sie artikuliert die Erfahrung der *unio* mit Gott nicht mehr als gegenwärtiges Erleben, sondern als verfügbares Wissen, das so der lehrhaften Vermittlung und dem Nachvollzug durch die Rezipient/innen zugänglich wird.

Intertextuelle Analysen zum „Fließenden Licht“ wären über die Helftaer Revelationstexte und die späteren dominikanischen Viten hinaus auch für die weniger gut untersuchten lateinischen Viten und Offenbarungen des mitteldeutschen Raums zu wünschen:

- für die anonymen Viten der Zisterzienserin Lukardis von Oberweimar⁵⁴ und jener unidentifizierten, ebenfalls zisterziensischen Schwester Sophia, die in die Erfurter Gegend gehören könnte⁵⁵,
- für die Vita der Magdeburger Rekluse Margareta contracta, deren Hagiograph, der vom Rhein stammende Dominikaner Johannes, sich explizit auf die religiösen Frauen Brabants und ihre Texte beruft⁵⁶,
- ferner für die in dominikanischen oder zisterziensischen Kreisen verfasste Vita der in Kulmsee/Preußen tätigen Rekluse Jutta von Sangerhausen, die im „Fließenden Licht“ hervorgehoben wird (vgl. FL V,34)⁵⁷,

⁵⁴ Vgl. hierzu die in Anm. 32 genannte Literatur.

⁵⁵ Vgl. Franziska Schnoor: Die *Vita Venerabilis Sororis Sophye* der Pommersfeldener Handschrift 30 (2754). Kritische Edition und Kommentar, in: *Analecta Bollandiana* 125, 2007, S. 356–414.

⁵⁶ Vgl. hierzu die in Anm. 22 genannte Literatur.

⁵⁷ Vgl. hierzu die in Anm. 39 genannte Literatur.

- schließlich für die Visionsberichte (*Miracula*) über den Magdeburger Dominikaner Wichmann von Arnstein.⁵⁸

Zu reflektieren wäre, wie sich die Differenz des kompilativen „Fließenden Lichts“ zu den stärker strukturierten lateinischen Revelationstexten erklärt: Hängt sie mit der volkssprachigen Gestalt, den weit weniger ausgeprägten monastisch-liturgischen Bezugnahmen und entsprechend dem fehlenden memorialen Charakter zusammen? Angesichts der anhaltenden Debatte um Bildungsniveaus und spirituelle Profile in Frauenkonventen müsste in diesem Zusammenhang auch die Frage nach den Verwendungsvoraussetzungen und -spielräumen von Latein und Volkssprache noch einmal gestellt werden.⁵⁹

Weit schwieriger gestaltet sich die Frage nach der Einbindung des „Fließenden Lichts“ in die volkssprachige geistliche Literatur der Zeit. Die bisher diskutierten potentiellen Bezugstexte, besonders die Visionen, Lieder und Briefe der Brabanter Begine Hadewijch, der Traktat „Seven Manieren“ der Beatrijs von Nazareth⁶⁰ oder das zeitlich deutlich frühere „St. Trudperter Hohelied“ verweisen ebenso wenig in den mitteldeutschen Raum wie die brautmystische Gnadenvita der Prämonstratenser Nonne Christina von Hane, die vermutlich eine Zeitgenossin der alten Mechthild war.⁶¹ Räumliche und zeitliche Nähe zum

⁵⁸ Vgl. zu Wichmann M. A. van den Oudenrijn: *Miracula quaedam et collationes fratris Wichmanni*, in: *Analecta Praemonstratensia* 6, 1930, S. 5–53; Kurt Ruh: *Mechthild von Magdeburg und Wichmann von Arnstein*, in: *ZfdA* 120, 1991, S. 322–325; Lecheler (Anm. 41); Waltraud Verlaguet: *L'«éloignance». La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIIIe siècle)*, Bern 2005; Nemes 2010 (Anm. 4), S. 212–214; zur obd. Übersetzung der „*Miracula*“ Schiewer (Anm. 41).

⁵⁹ Burkhard Hasebrink: *Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion*, in: *Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9.–15. Jahrhunderts*, hg. v. Martin Kintzinger, Sönke Lorenz, Michael Walter, Köln u.a. 1996, S. 187–216; Eva Schlottheuber: *Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs‘ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507)*, Tübingen 2004; Nigel F. Palmer: *Deutschsprachige Literatur im Zisterzienserorden. Versuch einer Darstellung am Beispiel der ostschwäbischen Zisterzienser- und Zisterzienserinnenliteratur im Umkreis von Kloster Kaisheim im 13. und 14. Jahrhundert*, in: *Zisterziensisches Schreiben im Mittelalter. Das Skriptorium der Reiner Mönche. Beiträge der Internationalen Tagung im Zisterzienserstift Rein, Mai 2003*, hg. v. Anton Schwob, Karin Kranich-Hofbauer, Bern u.a. 2005, S. 231–266; ders.: *Daughters of Salem. The Literary and Visual Culture of Cistercian Nuns in South-West-Germany*, in: *Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13. bis 16. Mai 2005 anlässlich der Ausstellung ‚Krone und Schleier‘*, hg. v. Jeffrey F. Hamburger u.a., Turnhout 2007, S. 85–97; Mattern (Anm. 31).

⁶⁰ Vgl. Hans Neumann: *Mechthild von Magdeburg und die niederländische Frauenmystik*, in: *Mediaeval German Studies. Presented to Frederick Norman on the occasion of his retirement*, London 1965, S. 231–246; Veerle Fraeters: *Hadewijch of Brabant and the Beguine Movement*, in: *Andersen/Lähmann/Simon (Hg.) (Anm. 5)*, S. 49–72.

⁶¹ Racha Kirakosian: *Die Vita der Christina von Hane. Untersuchung und Edition*, Berlin, Boston 2017, S. 4–9.

„Fließenden Licht“ weisen hingegen die Texte des Magdeburger Patriziers Brun von Schönebeck auf: Neben einem nur indirekt bezeugten Gralspiel⁶² werden ihm eine paargereimte Ave-Maria- und vor allem eine Hohelied-Auslegung zugeschrieben. Diese Auslegung ist insofern bemerkenswert, als sie die Handlung des Hohen Liedes auf der Literalebene in den Kategorien der höfischen Brautwerbung (Fernminne, Brief und Botengänge, Hochzeit) beschreibt.⁶³

Einen wichtigen stilistischen Hinweis geben einmal mehr die Moskauer Fragmente des „Fließenden Lichts“: Dessen Prosa ist mit Reimen ausgestattet, die eine in der monastischen Literatur seit Bernhard von Clairvaux etablierte, auch etwa von Beatrijs von Nazareth verwendete Stiltradition aufnehmen.⁶⁴ Die Überlieferung des „Fließenden Lichts“ in der Moskauer Handschrift weist zum einen nach, dass die Reimtechnik kein Proprium einer ‚ästhetisierenden‘ oberdeutschen Bearbeitung⁶⁵, sondern markantes Stilmerkmal des mitteldeutschen Textes ist. Zum anderen enthält die Moskauer Handschrift mit dem Exzerpt aus dem „Fließenden Licht“ zusammenstehende, bislang nicht identifizierte Texte, die ebenfalls Prosareime zeigen.⁶⁶ Es könnte daher lohnen, den literarhistorischen Ort des „Fließenden Lichts“ noch einmal aus stilgeschichtlicher Perspektive zu untersuchen, um nachzuvollziehen, in welche ästhetischen Traditionen geistlicher Kunstprosa⁶⁷ sich Mechthilds Buch einschreibt: Neben der lateini-

⁶² Vgl. Ludwig Wolff: Das Magdeburger Gralsfest Bruns von Schönebeck, in: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 5, 1927, S. 202–236.

⁶³ Annette Volging: The Song of Songs as Fiction: Brun von Schönebeck's ‚Das Hohe Lied‘, in: *Vir ingenio mirandus. Studies Presented to John L. Flood*, hg. v. William Jones, William Kelly, Frank Shaw, Göttingen 2003, S. 137–154; dies.: Middle High German Appropriations of the Song of Songs: Allegorical Interpretation and Narrative Extrapolation, in: *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung*, hg. v. Anselm C. Hagedorn, Berlin 2005, S. 294–316; Andrea Seidel: Brun von Schönebeck und das „Hohe Lied“, in: *Dô tagte ez. Deutsche Literatur des Mittelalters in Sachsen-Anhalt*, hg. v. Andrea Seidel, Hans-Joachim Solms, Halle/Saale 2003, S. 127–136.

⁶⁴ Hierzu Nigel F. Palmer: Ein Zeugnis deutscher Kunstprosa aus dem späten 13. Jahrhundert. Zu den sonst nicht nachgewiesenen Textabschnitten der Moskauer Mechthild-Überlieferung, in: Ganina u. a. (Hg.) (Anm. 2), S. 97–137. Zu den Reimen des „Fließenden Lichts“ vgl. Neumann (Anm. 10), S. IX–XV; Caroline Emmelius: Mechthilds Klangpoetik. Zu den Kolonreimen im „Fließenden Licht der Gottheit“, in: *Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation. 22. Anglo-German Colloquium Düsseldorf*, hg. v. Elizabeth Andersen u. a., Berlin, Boston 2015, S. 263–286; dies.: Rhyming prose – bridal songs of the soul – sound metaphors: Dimensions of musicality in Mechthild's „Fließendes Licht der Gottheit“, in: *Mystique, langage, musique. Exprimer l'indicible*, hg. v. René Wetzels, Laurence Wuidar (erscheint vorauss. Fribourg 2019).

⁶⁵ So Gottschall (Anm. 36).

⁶⁶ Natalija Ganina: ‚Das Sprechen Gottes‘. Eine vergleichende Stilanalyse der bisher nicht nachgewiesenen Textstellen des Moskauer Fragments mit dem ‚Fließenden Licht der Gottheit‘, in: Ganina u. a. (Hg.) (Anm. 2), S. 139–164; Palmer (Anm. 64).

⁶⁷ Friedrich Ohly: Textkritik als Formkritik, in: *Frühmittelalterliche Studien* 27, 1993, S. 167–219.

schen Tradition⁶⁸ sind hierfür z.B. die beiden mittelfränkischen, wohl für Nonnenkonvente oder Beginen verfassten Texte „Die Lilie“ und „Die Rede von den 15. Graden“ heranzuziehen.⁶⁹

Einen weiteren Untersuchungsbereich, der in der Mechthildforschung der jüngeren Zeit nur eine untergeordnete Rolle gespielt hat, bilden intertextuelle Bezüge zur weltlichen Literatur. Die ältere Forschung hatte es als erwiesen angesehen, dass das „Fließende Licht“ aus den Bildarchiven der höfischen Kultur schöpft.⁷⁰ Ein höfisches Setting wie im oft besprochenen Kapitel *Von der hovereise der sele* (FL I,4), ein z.T. minnesängerisches Vokabular (*nabtigalen*, *minne*, *tanz*), Anspielungen auf Liedgattungen wie das Tagelied⁷¹ oder auf die aus den „Carmina Burana“ bekannte Strophe „Waere diu werlt alle mîn“ in FL VII,40⁷² stützen diese Annahmen ebenso wie Hans Neumanns Behauptung, Mechthild entstamme einer „ritterlichen Burgmannenfamilie in der westlichen Mittel-

⁶⁸ Vgl. grundsätzlich Karl Polheim: Die lateinische Reimprosa, Berlin 1925; zu den Reimen in der „Lux divinitatis“ und in den Textzeugen der deutschen Mechthild-Überlieferung vgl. Senne (Anm. 53), S. 148 und Nemes 2010 (Anm. 4), S. 48–50; zur Reimprosa in der Elisabeth-Vita Dietrichs von Apolda vgl. Hubert Stierling: Studien zu Mechthild von Magdeburg (Diss. Göttingen), Nürnberg 1907, S. 10, sowie Volker Honemann: Das Bild der heiligen Elisabeth in der *Vita Sanctae Elisabeth* des Dietrich von Apolda, in: Volker Honemann: Literaturlandschaften. Schriften zur deutschsprachigen Literatur im Osten des Reiches, hg. v. Rudolf Suntrup u.a., Frankfurt/Main 2008, S. 167–186, hier S. 173.

⁶⁹ Vgl. Mark Emanuel Amtstätter: Reimprosa, in: RLW 3, 2003, S. 257f.; Hans Neumann: Texte und Handschriften zur älteren deutschen Frauenmystik, in: Forschungen und Fortschritte 41, 1967, S. 44–48, hier S. 47f. und Palmer (Anm. 64). Die Reimverwendung in der volkssprachigen Rezeption des „Fließenden Lichts“ wäre noch eingehender zu untersuchen, vgl. Nemes 2010 (Anm. 4), S. 49, 53, 171f.; zu den Reimen im „Licht der Gottheit“ Elke Senne: *Das Fließende Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg. Die Fassung der sogenannten Wolhusener Handschrift. Text und Untersuchung, Diss. München 2000, Mikr.-Ausg. Berlin 2002, S. 61–64. Zur Reimprosa in den sog. Tegernseer Liebesbriefen (auch und gerade in ihren deutschen Textteilen) vgl. Hennig Brinkmann: Entstehungsgeschichte des Minnesangs, Halle/Saale 1926, S. 99; sowie *Dû bist mîn. ih bin dîn*. Die lateinischen Liebes- (und Freundschafts-)Briefe des clm 19411. Abbildungen, Text und Übersetzung, hg. v. Jürgen Kühnel, Göttingen 1977, S. 31.

⁷⁰ Referenzen auf den Minnesang notiert schon Carl Greith: Die deutsche Mystik im Predigerorden (von 1250-1350), Freiburg 1861, S. 216f. Die erste „zusammenfassende Skizze der höfischen Elemente in M[echthilds] Sprache“ bietet Stierling (Anm. 68), S. 27–34; vgl. ferner Grete Lüers: Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. Unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgabe München 1926, Darmstadt 1966, S. 29f. mit den entsprechenden Belegen im Teil A des Buchs.

⁷¹ Vgl. Almut Suerbaum: *Gedenke ûf scheiden!* Transformationen des Tagelieds im 13. Jahrhundert, in: Wolfram-Studien 21, 2013, S. 231–249.

⁷² Vgl. hierzu die vorsichtige Lesart von Helmut Tervooren: Minnesang, Maria und das „Hohe Lied“. Bemerkungen zu einem vernachlässigten Thema, in: Vom Mittelalter zur Neuzeit. Festschrift für Horst Brunner, hg. v. Dorothea Klein, Wiesbaden 2000, S. 15–47, hier S. 25f.; sowie zum gesamten Komplex der ‚höfischen‘ Referenzen den Beitrag von Almut Suerbaum in diesem Band.

mark“.⁷³ Freilich lag damit schon immer ein argumentativer Zirkelschluss vor: Die ‚höfische‘ Terminologie erzeugte die adlige Herkunft Mechthilds, die adlige Herkunft begründete ihrerseits die Verwendung höfischer Metaphorik. Analog wird noch in jüngerer Zeit für den „Liber specialis gratiae“ Mechthilds von Hackeborn argumentiert.⁷⁴

Vor diesem Hintergrund unterzieht der Beitrag von **Almut Suerbaum** mögliche Bezüge des „Fließenden Lichts“ auf den mhd. Minnesang einer kritischen Revision. Ausgehend von den Bestimmungen des Textes als ‚lyrisch‘ untersucht sie zunächst die Relevanz des Minnesangs als Gattungshorizont für das „Fließende Licht“. Dabei zeigt sich, dass die bislang angeführten lexikalischen und motivischen Anklänge nicht als markierte Referenzen auf den Minnesang oder die volkssprachige weltliche Literatur zu lesen sind, sondern als Teil einer in immer neue Bilder gefassten Differenzierungsbewegung zwischen Gott und Seele. Suerbaum zeichnet zweitens die Konzepte nach, die das „Fließende Licht“ von einer Lied- und Sing-Praxis entwirft. Diese Konzepte verweisen in den monastischen Bereich, allerdings mit wenigen Ausnahmen auch hier, ohne konkrete liturgische Liedformen zu zitieren. Die Vorstellung inneren Singens wird zwar vielfach thematisch, ist aber nicht zugleich auch formbestimmend für die Darstellung. Abschließend plädiert Suerbaum dafür, die lyrische Qualität des „Fließenden Lichts“ unabhängig von intertextuellen Bezügen auf spezifische lyrische Gattungen als ästhetische Textkategorie zu bestimmen, die sich weniger von der Produktionsinstanz einer Ich-Stimme aus definiert als vielmehr über die ästhetischen Wirkungen von Stimmlichkeit und poetischer Verdichtung.

Alle drei Beiträge machen deutlich, dass die Schwierigkeiten, das „Fließende Licht“ in der geistlichen und weltlichen Literatur seiner Zeit zu verorten, nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass sich der Text markierten intertextuellen Referenzen programmatisch verweigert: Ausnahmen sind das Hohelied und der Psalter, die Elizabeth Andersen folgerichtig als die beiden zentralen intertextuellen Stimmen des „Fließenden Lichts“ beschrieben hat.⁷⁵ Schon im Bereich der geistlichen Motivik jedoch wird der Nachweis einer Partizipation des Textes an

⁷³ Neumann (Anm. 15), Sp. 260.

⁷⁴ Rosalynn Voaden: Drinking from the Golden Cup: Courtly Ritual and Order in the „Liber specialis gratiae“ of Mechthild of Hackeborn, in: *Mystics quarterly* 26, 2000, S. 109–119.

⁷⁵ Elizabeth Andersen: *The Voices of Mechthild of Magdeburg*, Bern u.a. 2000, S. 147–181; vgl. auch Gisela Vollmann-Profe: *Mystische Hohelied-Erfahrungen. Zur Brautmystik Mechthilds von Magdeburg*, in: *Das Hohelied. Liebeslyrik als Kultur(en) erschließendes Medium?*, hg. v. Ute Jung-Kaiser, Bern u.a. 2007, S. 57–68; Caroline Emmelius: *Intertextualität*, in: *Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch*, hg. v. Christiane Ackermann, Michael Egerding, Berlin, Boston 2015, S. 275–316.

spezifischen, textuell vermittelten und referenzierbaren Traditionen schwierig.⁷⁶ Dass man für das „Fließende Licht“ daher nicht umhin kommt, neben intertextuellen auch interdiskursive Ansätze zu bemühen⁷⁷, macht abschließend der Beitrag von **Natalija Ganina** deutlich. Der Beitrag beschäftigt sich mit dem eschatologischen Kapitel IV,27 des „Fließenden Lichts“, das den Dominikanern eine besondere Rolle am Ende der Zeiten zuschreibt und deshalb auf das Interesse des lateinischen Rezeptionszweiges stößt.⁷⁸ Ganina widmet sich der Frage, in welcher Relation Mechthilds Text zu den apokalyptischen Diskursen des 13. Jahrhunderts steht. Sie untersucht hierfür verschiedene Motivkomplexe des Apokalypse-Narrativs, wobei sie nicht allein die lateinische Texttradition, sondern auch volkssprachige Texte mit einbezieht, für die sie gemeinsame stilistische Darstellungskonventionen mit dem „Fließenden Licht“ auszumachen versucht. Im Bereich der sprachlichen Gestaltung sieht Ganina zugleich die größte Eigenständigkeit des „Fließenden Lichts“ gegenüber dem apokalyptischen Diskurs.

V. Rezeption des „Fließenden Lichts“ und der „Lux divinitatis“ im mitteldeutschen Raum

Noch vor wenigen Jahren war es um die Kenntnis zur Rezeption des „Fließenden Lichts“ und seiner lateinischen Übersetzung im mitteldeutschen Raum schlecht bestellt.⁷⁹ Zwar wusste man um jene Exzerpte, die der Erfurter Dominikaner Dietrich von Apolda in seine schon in der zweiten Hälfte der 80er Jahre des 13. Jahrhunderts größtenteils vorliegende, aber erst zwischen 1296 und 1298 vollendete „Vita S. Dominici“ aufgenommen hat⁸⁰, doch hat dieses Rezeptionszeugnis jenseits der Textkritik⁸¹ keine weitere Beachtung in der Mechthild-Philologie gefunden. Ähnlich erging es den Handschriften, die im monumentalen Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause (Erfurt, BA, Hs. Hist. 6) in der Signa-

⁷⁶ Vgl. neuerdings zur auch für die Helftaer Texte zentralen Motivik des göttlichen Herzens Racha Kirakosian: Das göttliche Herz im „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg. Eine motivgeschichtliche Verortung, in: *Euphorion* 111, 2017, S. 257–275.

⁷⁷ Ein Beispiel hierfür ist Andrea Zech: *Spielarten des Gottes-Genusses. Semantiken des Genießens in der europäischen Frauenmystik des 13. Jahrhunderts*, Göttingen 2015, die die Verwendung eines zentralen mystischen Konzepts in Texten der sog. Beginenmystik nachzeichnet.

⁷⁸ Vgl. zur Rezeption von LD III,12 u. 13 die Beiträge von Claire Taylor Jones und Robert E. Lerner in diesem Band.

⁷⁹ Vgl. Nemes 2013 (Anm. 4) und Poor 2014 (Anm. 28).

⁸⁰ Dazu: Tugwell (Anm. 21) und ders.: *Petrus Ferrandi and his legenda of St Dominic*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 77, 2007, S. 19–100.

⁸¹ Vgl. Stierling (Anm. 68); Ernst Becker: *Beiträge zur lateinischen und deutschen Überlieferung des „Fließenden Lichts der Gottheit“*, Diss. Göttingen 1951 und Neumann (Anm. 10).

turengruppe I (*revelationes et exempla*) verzeichnet sind⁸²: Dass die Erfurter Kartäuser auf ein vollständiges Exemplar des „Fließenden Lichts“ (I 5^{secundo})⁸³ zurückgreifen konnten und dass ihnen die „Lux divinitatis“ in einer Exzerpthandschrift (I 6)⁸⁴ und auch als Ganzes (I 2^{primo})⁸⁵ vorlag, ist der Mechthild-Forschung zwar nicht entgangen⁸⁶, für die Kartause Erfurt, ihre bibliothekarischen Ordnungen, die dortigen Schreibpraxen und die schriftstellerische Tätigkeit einzelner Klosterangehöriger als Deutungs- und Resonanzraum⁸⁷ von heute als ‚(frauen-)mystisch‘ geltenden Texten hat sie sich jedoch nicht weiter interessiert.⁸⁸ Diskutiert wurde lediglich die wieder einmal textkritisch motivierte Frage, ob die heute als verschollen geltenden Kartäuser-Handschriften des „Fließenden Lichts“ und seiner lateinischen Übersetzung Zeugen der von Basel ausgehenden oberdeutschen oder der postulierten mittelniederdeutschen Mechthild-Überlieferung waren.

An möglichen Rezeptionszeugen Mechthilds im mitteldeutschen Raum ist neben der Dominikusvita und dem Erfurter Bibliothekskatalog die Nachricht des Pirnaer Dominikaners Johannes Lindner (um 1530) über seinen Ordensbruder Heinrich von Halle anzuführen.⁸⁹ Weil dieser Heinrich in der Forschung mit

⁸² Vgl. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, hg. v. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München, 4 Bde., München 1918–2009, hier Bd. 2: Bistum Mainz, Erfurt, bearb. v. Paul Lehmann, München 1928. Zur Signaturengruppe I siehe die Hinweise bei Johannes Mangei: Kartäuserorden und Visionsliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe Edward Potkowski, hg. v. Lorenz Sönke, Stuttgart 2002, S. 289–316; Dennis D. Martin: Carthusians as advocates of women visionary reformers, in: Studies in Carthusian monasticism in the late middle ages, hg. v. Julian M. Luxford, Turnhout 2008, S. 127–153 und Liz Herbert McAvoy: ‚O der lady, be my help.‘ Women’s Visionary Writing and the Devotional Literary Canon, in: The Chaucer Review 51, 2016, S. 68–87.

⁸³ Vgl. Lehmann (Hg.) (Anm. 82), S. 432,16–23.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 432,28–30.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 431,5f. In der Mechthild-Forschung hat Poor 2004 (Anm. 28), S. 178, diesen Eintrag als Erste registriert.

⁸⁶ Vgl. Neumann (Anm. 14), S. 30–32.

⁸⁷ Siehe dazu die raumtheoretischen Überlegungen bei Balázs J. Nemes: Trampelpfade historischer Textdeutung. Die mittelalterliche Überlieferung und ihre spatialen Ordnungen, in: De l’(id)entité textuelle au cours du Moyen Âge tardif (XIIIe–XVe siècle), hg. v. Barbara Fleith u. a., Paris 2017, S. 295–322.

⁸⁸ Dieses Desinteresse für das Thema nimmt das Freiburger DFG-Projekt „Making Mysticism. Mystische Bücher in der Bibliothek der Kartause Erfurt“ zum Anlass, um den Stellenwert von ‚Mystik‘ als Ordnungskategorie einer historischen Bibliothek auf der Basis ihres Katalogs zu beschreiben, vgl. www.making-mysticism.org (letzter Zugriff am 11. 01. 2019).

⁸⁹ Vgl. Mencke (Anm. 35), Sp. 1480: *Heinricus von Halle in Sachsen, berurten [prediger] ordens von closter Rypyn, hat etliche bücher wider di keczir geschryben, eines guten lebens.* Zu Lindners geographisch-historischer Chronik siehe Hermann Müller: Das „Onomasticum mundi generale“ des Dominikanermönches Johannes Lindner zu Pirna (Fortsetzung der Fußnote auf S. 32)

jenem Heinrich von Halle identifiziert wurde, von dem in einem der letzten Kapitel des zweiten Buches der „Lux divinitatis“ die Rede ist⁹⁰, gilt Lindners Nachricht als Indiz für die Präsenz der „Lux divinitatis“ im ostmitteldeutschen Raum. Vollständigkeitshalber sei auch auf die vor wenigen Jahren geäußerte Überlegung hingewiesen, das „Fließende Licht“ hätte im ostpreußischen Marienwerder einen Ableger gefunden, wo der Deutschordenspriester Johannes den Text für sein „Leben der heiligen Dorothea“ verwendet haben soll.⁹¹

Mit dieser schmalen Überlieferung hängt die Annahme zusammen, Mechthild habe keine nennenswerte Resonanz in ihrer Heimat erfahren. Diese Annahme kann mittlerweile revidiert werden. Anlass zum Umdenken bieten nicht nur die Untersuchungen zur frühen Text- und Überlieferungsgeschichte des „Fließenden Lichts“, die darauf schließen lassen, dass der Text in Autornähe ähnlich ‚fieberhaft‘ abgeschrieben wurde wie einige Jahrzehnte später die alemannische Übertragung im süddeutschen Raum.⁹² Dass die These einer so gut wie ausschließlich oberdeutschen Rezeption des „Fließenden Lichts“ nicht länger aufrechterhalten werden kann⁹³, wird auch durch das Moskauer Fragment aus der Zeit um 1300 bestätigt, dessen Exzerpt-Charakter die Existenz einer vollständigen Vorlage voraussetzt.⁹⁴ Hinzuweisen ist auch auf die erst vor wenigen Jahren bekannt gewordene volkssprachige Rezeption des „Fließenden Lichts“ in der Erfurter Kartause.⁹⁵ Sie weist zwar ins 15. Jahrhundert, ihre Zeugnisse können jedoch in eine mitteldeutsche Überlieferungstradition eingeordnet werden, zu der möglicherweise auch das Moskauer Fragment selbst gehört.⁹⁶ Diese mitteldeutsche Überlieferung wird von den oben genannten Text- und Rezeptionszeugen der lateinischen Übersetzung des „Fließenden Lichts“ flankiert, die nach Erfurt weisen und die Präsenz der „Lux divinitatis“ im dortigen Dominkanerklöster bzw. in der Kartause belegen.

und seine Quellen. Ein Beitrag zur Historiographie des Reformationszeitalters, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 24, 1903, S. 217–247 und Reinhold Hofmann: Der Pirnische Mönch Johann Lindner, sein „Onomasticum mundi generale“ und sein Geburtsort, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 25, 1904, S. 152–160.

⁹⁰ Vgl. Neumann (Anm. 14), S. 71.

⁹¹ Vgl. Gisela Vollmann-Profe: Mechthild in der Provinz. „Das fließende Licht der Gottheit“ und „Das Leben der heiligen Dorothea“, in: Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug, hg. v. Gisela Vollmann-Profe u. a., Tübingen 2007, S. 265–274. Kritisch dazu Nemes 2010 (Anm. 4), S. 392 f.

⁹² Vgl. Nemes 2010 (Anm. 4), S. 246–307.

⁹³ Auch der oberdeutsche Traditionszweig ist um einiges umfangreicher und vielfältiger als bislang bekannt, vgl. Nemes 2010 (Anm. 4) und Nemes/Senne/Hellgardt (Anm. 3).

⁹⁴ Palmer (Anm. 64).

⁹⁵ Vgl. oben Anm. 4 sowie zur Berliner Handschrift Ms. theol. lat. oct. 89 (Sigle: Be2) den Beitrag von Catherine Squires in diesem Band.

⁹⁶ Vgl. hierzu die Beiträge von Catherine Squires und Wolfgang Beck in diesem Band.

Die ersten beiden Beiträge dieser Sektion beschäftigen sich jeweils mit sekundären Übernahmen von Passagen aus der „Lux divinitatis“ in andere Textzusammenhänge. Der Beitrag von **Claire Taylor Jones** widmet sich der Dominikusvita des Dietrich von Apolda und ihren Exzerpten aus der „Lux divinitatis“. Zunächst zeichnet Jones die ordenshistorischen Hintergründe für den offiziellen Auftrag an Dietrich nach, eine neue, liturgisch verwendbare *legenda* des Ordensgründers zu verfassen. Dass Dietrich diesen Auftrag in höchst eigenwilliger Weise auslegt, indem er über ca. zehn Jahre einen umfangreichen *libellus* zu Dominikus Leben anlegt, interpretiert Jones als Möglichkeit, über die Darstellung des Dominikus als vorbildlichen Repräsentanten der ursprünglichen Ordensideale zugleich Kritik an degenerativen Tendenzen im Orden zu üben. Dietrich gehört damit, wie sein Erfurter Konvent, zu der ersten Reformergeneration in der Teutonia.⁹⁷ Sein Interesse an der „Lux divinitatis“ gilt entspre-

⁹⁷ Vertreter dieser ersten Generation ist auch der Vikar der Ordensprovinz Teutonia Hugo von Zürich (oder von Konstanz). Er – oder jemand aus seinem Umfeld – wäre als Vermittler der Dominikusvita in den deutschen Südwesten vorstellbar, wo der Text in Abschriften und sekundären Rezeptionszeugen wie dem „Unterlindener Schwesternbuch“ (vgl. Nigel F. Palmer: Deutschsprachige Autorinnen vor 1300, in: Zwischen Klausur und Welt. Autonomie und Interaktion spätmittelalterlicher geistlicher Frauengemeinschaften, hg. v. Sigrid Hirbodian, Eva Schlottheuber, in Druckvorbereitung) früh bezeugt ist und mehrmals übersetzt wurde, vgl. hierzu Werner Williams-Krapp: Kultpflege und literarische Überlieferung. Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert, in: *Ist mir getroumet min leben?* Vom Träumen und Anderssein. FS Karl-Ernst Geith zum 65. Geburtstag, hg. v. Almuth Schnyder u.a., Göttingen 1998, S. 147–173, hier S. 154; und die Einleitung zur Neuedition der „Lux divinitatis“ (Anm. 3). Die früheste Übersetzung (vgl. hierzu die Kurzbeschreibung von Balázs J. Nemes zu Einsiedeln, Stiftsbibl., Cod. 671 <https://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/sbe/0671>, letzter Zugriff am 23. Dezember 2018) könnte wohl kurz nach 1300 in/für jene reformorientierten Frauenklöster angefertigt gewesen sein, mit denen Hans-Jochen Schiewer einen aus Libelli, Predigten (u.a. vom besagten Hugo), Legenden und Traktaten bestehenden volkssprachlichen Textkomplex in Verbindung bringt. Sollte sich dieser Verdacht durch weiterführende Untersuchungen bestätigen, wäre die Dominikusvita das früheste Zeugnis für die Präsenz des „Fließenden Lichts“ im deutschen Südwesten. Vgl. hierzu weiterführend Hans-Jochen Schiewer: Die beiden Sankt Johannsen, ein dominikanischer Johannes-Libellus und das literarische Leben im Bodenseeraum um 1300, OGS 22, 1993, S. 21–54; ders.: *Uslesen*. Das Weiterwirken mystischen Gedankenguts im Kontext dominikanischer Frauengemeinschaften, in: Haug/Schneider-Lastin (Hg.) (Anm. 53), S. 581–603; ders.: Literarisches Leben in dominikanischen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts. Das Modell St. Katharinal bei Dießenhofen, in: Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter, hg. v. Falk Eisermann u.a., Leiden u.a. 2004, S. 285–309. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Regina D. Schiewer: Sermons for nuns of the dominican Observance movement, in: *Medieval Monastic Preaching*, hg. v. Carolyn Muessig, Leiden u.a. 1998, S. 75–92; Schiewer (Anm. 38); Balázs J. Nemes: *Dis buch ist iohannes schedelin*. Die Handschriften eines Colmarer Bürgers aus der Mitte des 15. Jahrhunderts und ihre Verflechtungen mit dem Literaturangebot der Dominikanerobservanz, in: *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter. Studien und Texte*, hg. v. Barbara Fleith, René Wetzel, Tübingen 2009, (Fortsetzung der Fußnote auf S. 34)

chend sowohl positiven Aussagen über den Ordensgründer als auch kritischen Aussagen über den Zustand des Predigerordens. Er entnimmt sie LD II,11, wobei er die Passagen als anonymisiertes Offenbarungsgeschehen referiert. Abweichungen vom Wortlaut der lateinischen Vorlage erklärt Jones als spezifische redaktionelle Erweiterungen und Ergänzungen allgemeiner Zeitklagen, die der rhetorischen Strategie Dietrichs, Kritik an den gegenwärtigen Zuständen in die Form einer apokalyptischen Geschichte des Ordens zu kleiden, geschuldet ist.

Auch der Beitrag von **Robert E. Lerner** behandelt einen sekundären Überlieferungszeugen der „Lux divinitatis“, der bislang unbekannt war und hier erstmalig vorgestellt wird. Es handelt sich dabei um Passagen aus den endzeitlichen Orden gewidmeten Kapiteln III,12 und 13 der „Lux divinitatis“⁹⁸, die um 1389 in einen Traktat des Hildesheimer Franziskaners Dietrich von Arnevelde übernommen werden. Lerner konnte sie 2016 identifizieren. Den von der edierten Textversion der „Lux divinitatis“ stellenweise abweichenden Wortlaut erklärt Lerner nicht wie Jones im Fall Dietrichs von Apolda mit Überlieferungsbedingungen oder redaktionellen Eingriffen, sondern mit der Existenz einer bislang unbekannt lateinischen Version, die auf eine ebenfalls unbekannt deutsche Vorlage verweisen soll (vgl. FL IV,27). Die Streitschrift Dietrichs von Arnevelde, unikal überliefert in Paderborn, EAB, MS Ba. 5, item 6, setzt sich kritisch mit den apokalyptischen Vorstellungen eines seiner Ordensbrüder auseinander. Neben theologischen Autoritäten beruft sich Dietrich auf die *revelaciones sancte Mechildis* und zitiert aus den oben genannten Kapiteln. Wo, bzw. über welche Texte Dietrich von den Offenbarungen der ‚heiligen Mechthild‘ erfahren haben könnte, ist offen. Lerner argumentiert zugunsten von Erfurt, was insofern plausibel ist, als hier nicht nur Ende des 13., sondern auch noch im 15. Jahrhundert lateinische und deutsche Fassungen des „Fließenden Lichts“ verfügbar waren.⁹⁹

Erfurt als zentrale Relaisstelle der mitteldeutschen Mechthild-Überlieferung widmet sich schließlich der Beitrag von **Matthias Eifler**. Er untersucht die Rezeptionsspuren mystischer Viten und Offenbarungen in den Bibliotheken des Erfurter Kartäuser- und Benediktinerklosters in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. In der Erfurter Kartause spielt mystische Literatur sowohl im Aufbau der Bibliothek, als auch in der literarischen Praxis einzelner Mitglieder

S. 157–214; Jochen Conzelmann: Die Johannsen-Devotion im Dominikanerinnenkonvent St. Katharinental bei Dießenhofen. Ein Modellfall für Literaturrezeption und -produktion in oberrheinischen Frauenklöstern zu Beginn des 14. Jahrhunderts, in: *Predigt im Kontext*, hg. v. Volker Mertens u.a., Tübingen 2013, S. 299–331.

⁹⁸ Vgl. *Revelationes II* (Anm. 9), S. 529,3–534,9.

⁹⁹ Sollte Dietrich von Arnevelde seinen Text in Hildesheim verfasst haben, so läge hier ein Rezeptionszeuge in jener westlich von Halberstadt gelegenen mitteldeutsch-niederdeutschen Kontaktzone vor, der auch die oben genannte Göttinger Handschrift der Dominikusvita mit der Referenz auf das Dominikanerkloster Warburg entstammen dürfte, vgl. oben Anm. 44 mit Text.

eine wichtige Rolle. In dieser Praxis werden die im Katalog festgelegten diskursiven Ordnungen der Bibliothek aufgehoben bzw. neu verhandelt: Während der Katalog Texte, die heute als ‚frauenmystisch‘ gelten, unter einer eigenen, nicht als ‚mystisch‘ ausgewiesenen Signaturengruppe zusammenführt, werden sie in der Schreibpraxis der Erfurter Kartäuser in die Nähe jener Werke gerückt, die in der Definition des Bibliothekskatalogs als ‚mystisch‘ gelten. Eiflers Beitrag zeichnet nach, um welche Akteure es sich dabei handelt und in welchen Kontexten mystische Viten und Offenbarungen, allen voran Mechthilds Texte, rezipiert werden. Darüber hinaus kann er nachweisen, dass es zwischen den Erfurter Kartäusern und Benediktinern einen regen Austausch mystischer Texte gab. Die bisherige Annahme der Forschung, die Klöster der Bursfelder Reform, zu der seit 1451 auch die Erfurter Benediktiner gehörten, hätten eine kritische Distanz zur Mystik gepflegt, erweist sich hier somit als nicht richtig, vielmehr dokumentieren Eiflers Befunde ein ordensübergreifendes ausgeprägtes Interesse an mystischen Viten und Offenbarungen.

VI. Zur Sprache des „Fließenden Lichts“

Die Sprache des „Fließenden Lichts“ führt gleich in mehrfacher Hinsicht auf die zentralen Aporien um die Entstehung und Rezeption des Textes. Schon der Singular ‚Sprache‘ ist irreführend, existiert der Text doch schon im Prozess seiner Verfertigung in zwei konkurrierenden sprachlichen Fassungen: Deutsch und Latein.¹⁰⁰ Dass der vollständige volkssprachige Text nicht in der Mundart seiner Herkunftsregion, sondern nur in einer oberdeutschen Bearbeitung des 14. Jahrhunderts überliefert ist, stellt ein weiteres, noch einmal anders gelagertes Problem dar. Gerade für das „Fließende Licht“ ist somit die Frage, welche Rückschlüsse die überlieferten Textzeugen auf die Sprache des volkssprachigen Ausgangstextes bzw. Archetyps, die Sprache seiner Autorin und damit auch den Entstehungsort des Textes bieten, so zentral wie gleichermaßen schwer zu beantworten.

Seinem kritischen Herausgeber Hans Neumann galt das „Fließende Licht“ zunächst als ein an der mitteldeutschen Literatursprache orientierter, durch einige niederdeutsche Eigenheiten in Lautung und Lexik gefärbter Text.¹⁰¹ Die von Gisela Vollmann-Profe verfassten Prolegomena zu Neumanns Ausgabe halten dabei fest, dass eine Rückübersetzung des Einsiedler Textes in die Sprache des ‚Originals‘ nicht möglich sei, weil sich die „Zielsprache“ nicht genau be-

¹⁰⁰ Zur Fassungskonkurrenz von „Fließendem Licht“ und „Lux divinitatis“ vgl. Nemes 2010 (Anm. 4), S. 192–208; sowie die Anm. 53 zitierte Literatur.

¹⁰¹ Hans Neumann: *Problemata Mechthildiana*, in: *ZfdA* 82, 1948/1950, S. 143–172, hier S. 165–172.

stimm[en]“ lasse¹⁰², denn das Elbstfälische gehört zwar in den Süden des niederdeutschen Sprachraums, es öffnet sich im 13. Jahrhundert aber zunehmend für das südlich angrenzende nördliche Mitteldeutsch. Der Raum zwischen Elbe und Saale gilt als niederdeutsch-mitteldeutsches Grenzgebiet, dessen Texte je nach soziologischer Verortung, nach Verwendung und Bestimmung variierende dialektale Anteile aufweisen.¹⁰³

Im Eintrag des Verfasserlexikons von 1987 bezeichnet Neumann die Sprache des ‚originalen‘ „Fließenden Lichts“ im Unterschied zu seinen früheren Arbeiten dann als „mittelniederdeutsch, mit mitteldeutschen Sprachformen durchsetzt[.]“.¹⁰⁴ Diese Formulierung verfestigte sich in der Forschung zu der stehenden Rede von der ursprünglich niederdeutschen Sprachgestalt des „Fließenden Lichts“.¹⁰⁵ Die Differenz zum Oberdeutsch der Einsiedler Handschrift erschien so noch einmal größer.

Die Moskauer Fragmente (Sigle: Mo), mit denen erstmals ein Rezeptionszeugnis des „Fließenden Lichts“ aus der Zeit und dem Raum seiner Entstehung vorliegt, ermöglichen eine Reevaluierung und Präzisierung der Sprachfrage, die zu Neumanns ursprünglichen Annahmen zurückführen: So konnte Catherine Squires zeigen, dass der Sprachstand der Moskauer Texte keine eindeutige Zuordnung zum Mittelniederdeutschen erlaubt, sondern vielmehr etliche Merkmale zeigt, die sowohl für das Niederdeutsche als auch für mitteldeutsche Dialekte kennzeichnend sind.¹⁰⁶

¹⁰² Gisela Vollmann-Profe: Prolegomena, in: Mechthild von Magdeburg: Das Fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. v. Hans Neumann. Bd. 1: Text. Besorgt v. Gisela Vollmann-Profe, München, Zürich 1990, S. XI–XXVI, hier S. XX.

¹⁰³ Karl Bischoff: Studien zur Dialektgeographie des Elbe-Saale-Gebietes in den Kreisen Calbe und Zerbst, Marburg 1935; ders.: Elbstfälische Studien, Halle 1954; ders.: Mittelniederdeutsch, in: Handbuch zur niederdeutschen Sprach- und Literaturwissenschaft, hg. v. Gerhard Cordes, Dieter Möhn, Berlin 1983, S. 98–118; ders.: Reflexe gesprochener Sprache im Mittelniederdeutschen, in: Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung. Zweiter Halbbd., hg. v. Werner Besch, Oskar Reichmann, Stefan Sonderegger, Berlin, New York 1985, S. 1263–1268; Catherine Squires: Mechthild von Magdeburg: Ein handschriftlicher Neufund aus dem elbstfälischen Sprachraum, in: Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung/Niederdeutsches Jahrbuch 133, 2010, S. 9–44.

¹⁰⁴ Neumann (Anm. 15), Sp. 262.

¹⁰⁵ Vgl. prominent Kurt Ruh (Anm. 22), S. 252: „Mechthild schrieb die Sprache ihrer Heimat, ein elbstfälisches Niederdeutsch mit mitteldeutschen Einschlägen“; McGinn (Anm. 51), S. 396; Vollmann-Profe (Fig.) (Anm. 8), S. 672 f.; ausgehend hiervon auch etwa Burkhard Hasebrink: *Das Fließende Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg. Eine Skizze, in: Bete und Arbeite! Zisterzienser in der Grafschaft Mansfeld. In Zusammenarbeit mit Rose-Marie Knappe, hg. v. Esther Pia Wipfler, Halle/Saale 1998, S. 149–159, hier S. 149; sowie Nemes 2010 (Anm. 4), S. 4 u.ö.; zusammenfassend Squires (Anm. 103), S. 11–13.

¹⁰⁶ Squires (Anm. 103), S. 33.

Im vorliegenden Band resümiert **Catherine Squires** die bisherigen Forschungsergebnisse. Sie stützt sich hierfür nicht allein auf die dialektgeographischen Untersuchungen zu Mo, sondern bezieht mit der 2007 entdeckten, aber für die Mechthild-Forschung erst 2013 bekannt gewordenen Berliner Handschrift Ms. theol. lat. oct. 89 (Sigle: Be2) einen weiteren volkssprachigen Überlieferungszeugen des „Fließenden Lichts“ aus dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts ein, der in der Kartause Erfurt, also im Thüringischen, angefertigt wurde. Beide Überlieferungszeugen ordnet sie der mitteldeutschen Mechthild-Rezeption zu. Für eine differenzierte Beschreibung des Sprachstandes nutzt Squires methodisch das Modell der zweischichtigen hybriden Sprachform, wie es von Thomas Klein für die hochdeutsch schreibenden Niederdeutschen beschrieben wurde.¹⁰⁷ Es besagt, dass sich in sprachlichen Kontaktzonen, wie dem Elbostfälischen, stabile Schreibsprachen ausprägen, die sich an der mitteldeutschen Literatursprache orientieren und daher dominant hochdeutsche Merkmale zeigen, ihre Schreiber jedoch durch marginalere Züge zugleich als Niederdeutsch-Sprecher ausweisen. Einer solchen zweischichtigen Schreibsprache ordnet Squires den Text von Mo sowie, und das ist ein neues Ergebnis, auch den Text von Be2 zu. Die beiden mitteldeutschen Textzeugen werden damit in eine gemeinsame Texttradition gestellt, die vielleicht im Raum Halberstadt ihren Anfang nahm. Ob sich aus den Befunden zur hybriden Schreibsprache der handschriftlichen Textzeugen analog auf eine hybride Dichtersprache der Autorin Mechthild schließen lässt, dies formuliert Squires als einstweilen offene Frage.

Der Nachweis einer hybriden Schreibsprache in Mo dient Catherine Squires auch dazu, Halberstadt nicht nur als neuzeitlichen Auffindungsort, sondern zugleich auch als Ort der mittelalterlichen Provenienz oder sogar Entstehung der Texte in Mo zu erweisen. Konträr hierzu argumentiert der Beitrag von **Wolfgang Beck**, dass Provenienz bzw. Verwahrung einer Handschrift nicht uneingesehen zu Prämissen der Schreibsprachenbestimmung werden dürfen. Beck bestimmt die Kennzeichen der Schreibsprache in Mo als mitteldeutsch mit Einschlägen des westlichen Thüringischen. Er sieht daher in Mo einen Überlieferungszeugen, der das „Fließende Licht“ nach Erfurt vermittelt haben und erst sekundär nach Halberstadt gelangt sein könnte. Sein zweites Beispiel für eine folgenreiche Engführung von Provenienz und Schreibsprache sind die Exzerpte des „Fließenden Lichts“ in der Würzburger Handschrift I 110 (Sigle: W), deren ambiger Sprachstand auf eine komplexe Textgeschichte verweist: Weil die Handschrift im Würzburger Franziskanerkloster aufbewahrt wird, interpretierte Hans Neumann die Schreibsprache als ostfränkisch und konstruierte eine Textgeschichte, die geradlinig auf diesen späteren Aufbewahrungsort zulief. Beck kann hingegen zeigen, dass fast alle vermeintlich ostfränkischen Merkmale

¹⁰⁷ Thomas Klein: Niederdeutsch und Hochdeutsch in mittelhochdeutscher Zeit, in: Die deutsche Schriftsprache und die Regionen. Entstehungsgeschichtliche Fragen in neuer Sicht, hg. v. Raphael Berthele u.a., Berlin, New York 2003, S. 203–229.

des Textes als ostmitteldeutsche aufzufassen sind. Hieraus leitet er ab, dass ein ostmitteldeutscher Schreiber den Text nach alemannischer Vorlage im Elsass (so das Schreiberkolophon in W) abgeschrieben und nach Würzburg gebracht habe. Ein solcher Re-Import des „Fließenden Lichts“ vom Oberrhein nach Franken wäre wiederum nicht zwangsläufig den Franziskanern zuzuordnen, sondern könnte auch etwa über den Johanniter-Orden gelaufen sein.

Der Sprache der oberdeutschen Bearbeitung des „Fließenden Lichts“, wie sie in der Einsiedler Handschrift Cod. 277 (Sigle: E) vorliegt, widmet sich schließlich der Beitrag von **Alexandra Belkind**. Belkind konzediert zwar, dass die Sprache in E nicht als Sprache der Autorin Mechthild missverstanden werden dürfe, zielt aber mit ihrer Fragestellung gleichwohl auf Merkmale, die eine regionale Verortung des in E überlieferten Textes erlauben. Hierfür untersucht sie anders als Hans Neumann nicht die Phonologie, sondern die Tempusverwendung analytischer Verbformen, die sich (wie Futur, Perfekt und Passiv) im 13. und 14. Jahrhundert noch im Grammatikalisierungsprozess befinden und daher regional sehr unterschiedlich verwendet werden. Die untersuchten Verben gehören sämtlich zu den Wahrnehmungsverben, denen im „Fließenden Licht“ mit seinen hohen Anteilen an Dialogen, Visionen und Auditionen eine besondere Rolle zukommt. In Bezug auf die Verwendung des Futurs stellt Belkind fest, dass die *werden*-Periphrase in futurischer Bedeutung im „Fließenden Licht“ nicht genutzt wird. Da es sich hierbei um einen spezifisch obd. Konstruktions-typ handelt, interpretiert sie sein Fehlen als ein niederdeutsches Textmerkmal. Genutzt wird im Text stattdessen die Kombination aus Modalverb (z.B. *soln*, *muessen*) und Infinitiv. Insbesondere in den eschatologischen Kapiteln des „Fließenden Lichts“, die als Visionsbericht im Präteritum gehalten sind, bleibt die Identifizierung futurischer Formen jedoch schwierig. Das Perfekt wird im „Fließenden Licht“ vor allem in seiner alten resultativen Bedeutung für die Gegenwart verwendet, daneben dient es der Intensivierung von Aussagen in direkter Rede. Diese Verwendung erlaubt, so Belkind, ebenso wenig eine spezifische regionale Verortung wie die Verwendung des *werden*-Passivs: Dass es im „Fließenden Licht“ vor allem auf Buch VII und hier auf die Kapiteltitle beschränkt ist, lässt auf Grund des besonderen, ggf. sekundären textgeschichtlichen Status keine Generalisierung für den gesamten Text zu.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes nehmen die durch die Handschriftenfunde nach 2008 veränderte Forschungslage als Anstoß, noch einmal neu über Mechthild (von Magdeburg) und insbesondere das „Fließende Licht der Gottheit“ nachzudenken, um den religiösen, sozialen, literarischen und rezeptionsgeschichtlichen Kontext dieses Textes genauer aufzuhellen. Ihr Anliegen ist es nicht, neue Wahrheiten an die Stelle der vermeintlichen alten zu setzen, sondern die Diskussion um einen der spektakulärsten geistlichen Texte des deutschsprachigen Mittelalters auf der Basis neuer philologischer Daten mit pointierten – und dabei durchaus auch streitbaren – Thesen über die Grenzen der mediävistischen Literaturwissenschaft hinaus anzuregen.

I. Kloster Helfta und die Helftaer Literaturproduktion zwischen Dominikanern und Zisterziensern: Personen, Institutionen, Netzwerke

GRÜNDUNG UND MITTELALTERLICHE GESCHICHTE DES KLOSTERS ST. MARIEN ZU HELFTA

Ein Überblick unter Berücksichtigung neuer Funde

von Cornelia Oefelein

I. Die Quellen zur Geschichte des Klosters Helfta: Eine kritische Bestandsaufnahme

Obwohl das Kloster St. Marien zu Helfta so bekannt ist, hat sich die Forschung bisher mit der institutionellen Geschichte dieses Klosters nur am Rande befasst.¹ Eine Gesamtdarstellung fehlt bis heute. Doch bieten die jüngsten handschriftlichen Funde zur Überlieferung der Helftaer Offenbarungsliteratur², die zu der Tagung in Leipzig den Anlass boten, einen Impuls, hier eine neue historische Untersuchung zu wagen.

In den kurzen geschichtlichen Überblicken, die in den Einführungen der zahlreichen Arbeiten über die Helftaer Mystik gegeben werden, werden ein Aufsatz von Hermann Grössler aus dem Jahre 1887³ und das Vorwort von Max Krühne zum gedruckten Urkundenbuch aus dem Jahre 1888⁴ immer noch am häufigsten zitiert. Im Gegensatz zu den Literaturhistorikern, wird die Arbeit des Historikers durch Quellenmangel erschwert. Nur wenige schriftliche Quellen

¹ Dieser Beitrag greift Fragen auf, die in meiner Dissertation nicht berücksichtigt wurden, und kann als Aktualisierung des entsprechenden Kapitels gelten: Cornelia Oefelein: Das Nonnenkloster St. Jacobi und seine Tochterklöster im Bistum Halberstadt, Berlin 2004, hier bes. S. 95–143 (Das Kloster St. Marien in Helfta).

² Almuth Märker, Balázs J. Nemes: *Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi*. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827, in: PBB 137, 2015, S. 248–296; Balázs J. Nemes: Text Production and Authorship. Gertrude of Helfta’s *Legatus divinae pietatis*, in: A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages, hg. v. Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon, Leiden, Boston 2014, S. 103–130; ders.: Mechthild im mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des *Fließenden Lichts der Gottheit* und seiner lateinischen Übersetzung, in: ZfdA 142, 2013, S. 162–189 sowie die ganze Serie der Publikationen zum Moskauer Fragment des „Fließenden Lichts der Gottheit“: Deutsch-russische Forschungen zur Buchgeschichte, hg. v. Rudolf Bentzinger u.a., 3 Bde., Erfurt 2012–2016.

³ Hermann Grössler: Die Blütezeit des Klosters Helfta bei Eisleben, in: Programm des Königlichen Gymnasiums zu Eisleben [Nr. 125, Sonderdruck], Eisleben 1887, S. 1–38.

⁴ Max Krühne: Vorwort, in: ders., Urkundenbuch der Klöster der Grafschaft Mansfeld, Halle 1888, S. I–XXIII (im Folgenden: UB Helfta). Von den älteren Darstellungen wäre noch zu erwähnen: Guido Haßl: Im Tale der Wunderblume von Helfta. Erinnerungsblätter aus der Zeit, dem Leben und den Werken der heiligen Gertruds der Großen sowie ihrer Ordensgenossinnen im Kloster Helfta, Mergentheim a. T. 1913.

zur institutionellen Geschichte Helftas sind überliefert.⁵ Die Archiv- und Bibliotheksbestände des Klosters wurden im Laufe seiner bewegten Geschichte wiederholt vernichtet. Der Bestand der nach der Verlegung nach Neu-Helfta erneuerten Klosterbibliothek, darunter eine Chronik, wurde 1525 im Bauernkrieg entweder zerstört oder verschleppt. Bei den Vorbereitungen zu einer Ausstellung über das Wirken der Zisterzienser in der Grafschaft Mansfeld wurde man erneut auf den Restbestand der Bibliothek Helftas aufmerksam, der sich in der Turmbibliothek der St. Andreaskirche in Eisleben erhalten hatte. Aus dieser Sammlung wurden 18 Inkunabeln aus (Neu-)Helfta eindeutig identifiziert.⁶ Zum geretteten Bestand von Archivalien, der überwiegend im Staatsarchiv Magdeburg aufbewahrt wird, gehören einige Originalurkunden sowie ein sogenanntes Copialbuch von 1521. Es enthält Abschriften aus der klösterlichen Urkundensammlung und ist die Hauptquelle zur Geschichte der Abtei. Dieses Copialbuch ist jedoch nicht vollständig.⁷

Zur Geschichte Helftas müssen unbedingt die Chroniken des bekannten Historikers Cyriacus Spangenberg (*1528–†1604) herangezogen werden. Auch wenn er als Theologe später höchst umstritten war⁸, sind seine historischen Werke, die zwar unvollendet geblieben bzw. nicht vollständig erhalten sind, dennoch von besonderem Wert, weil sie viele Details zur Geschichte Helftas aus Quellen vermitteln, die Spangenberg noch im Original vorlagen. Dazu gehören die lateinische Klosterchronik, Urkunden, Register und andere *alt Verzeichnisse*. Heute gelten diese alle als verschollen. Sehr viele Urkunden, die Spangenberg zitiert, sind nicht im Copialbuch von 1521 enthalten und fehlen daher in Max Krühnes

⁵ Vgl. Krühne (Anm. 4), Vorwort, S. XX; Hermann Grössler: Helfta, in: Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Mansfelder Seekreises, bearb. v. Hermann Grössler, Adolf Brinkmann, Halle 1895, S. 255–267, hier S. 267; Haßl (Anm. 4), S. 254; Mary Jeremy Finnegan OP: *The Women of Helfta. Scholars and Mystics*, Athens, Georgia 1991, S. 5.

⁶ Vgl. Oefelein (Anm. 1), S. 135. Diese Sammlung konnte 2016 in das neue Archivgebäude von Eisleben überführt werden.

⁷ Das ergibt ein Vergleich des Bestandes im gedruckten Urkundenbuch mit den in den Chroniken des Cyriacus Spangenberg zitierten Urkunden; siehe auch Krühne (Anm. 4), Vorwort, S. XX. Einige Urkunden befinden sich noch im Sächsischen Hauptstaatsarchiv Dresden, in Marburg und im Stadtarchiv von Eisleben; vgl. hierzu Gerlinde Schlenker: Helfta, in: *Repertorium der Zisterzen in den Ländern Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen*, hg. v. Gerhard Schlegel, Langwaden 1998, S. 287–291, hier S. 291. Eine weitere Originalurkunde befindet sich im Archiv Wolfenbüttel: StA Wo 140a Urk. 4, *Vidimus einer Bulle Papst Honorius' III. für den Cistercienserorden vom 1. Juni 1222 (Alatri)*.

⁸ Inzwischen gilt Spangenberg als weitgehend rehabilitiert, vgl. Thomas Kaufmann: *Spangenberg, Cyriacus*, in: *Neue Deutsche Biographie* 24, Berlin 2010, S. 623 f., URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd119369958.html> (letzter Zugriff am 24.01.2018), und Lothar Berndorff: *Die Prediger der Grafschaft Mansfeld. Eine Untersuchung zum geistlichen Sonderbewusstsein in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Potsdam 2010, hier besonders die Einleitung auf S. 27–29.

gedruckter Edition.⁹ Leider zählt ausgerechnet Spangenberg's Kapitel über das Kloster Helfta zu den fehlenden Teilen der Mansfelder Chronik.¹⁰ So müssen wir seine Informationen über die Geschichte Helftas – etwas mühsam – aus den einzelnen Kapiteln der verschiedenen Teile zusammensetzen. Ebenfalls muss Ludwig Ferdinand Niemanns Geschichte der Grafen von Mansfeld herangezogen werden, die Spangenberg's Chroniken ausführlich zitiert, aber zum Teil ergänzt und korrigiert.¹¹

Zu erwähnen ist noch ein Bericht aus dem Jahre 1503, der in manchen Exemplaren der in Leipzig erschienenen deutschen Ausgabe der Offenbarungen der Mechthild von Hackeborn beigegeben und 1557 in Köln nachgedruckt wurde.¹² Diese kurze geschichtliche Darstellung, die erst jetzt mehr in den Fokus gerückt ist, weist in einigen Punkten Ähnlichkeiten mit Passagen aus Spangenberg's Querfurter Chronik auf.¹³ Aufgrund von bestimmten Auffälligkeiten ist es jedoch sicher, dass auch dieser anonyme Autor aus der Klosterchronik von Helfta zitiert.¹⁴

⁹ Verweise auf diese Quellen (Verzeichnisse) findet man immer wieder in seinen Chroniken, vgl. z.B. Cyriacus Spangenberg: Quernfurtische Chronica, Erfurt 1590, S. 291 (im Folgenden: Spangenberg, Chronica) und Cyriacus Spangenberg: Mansfeldische Chronica, hg. v. Rudolph Leers, Bd. 3, Eisleben 1912, S. 242 (im Folgenden: Spangenberg, Mansfeld 3).

¹⁰ Cyriacus Spangenberg: Mansfeldische Chronica, hg. v. Max Könnecke, Rudolph Leers, Carl Rühlemann, Bd. 4, Buch 1, Eisleben 1925 (im Folgenden: Spangenberg, Mansfeld 4,1). Von der Mansfelder Chronik waren insgesamt sieben Bände vorgesehen, von denen nur einer 1572 in Eisleben erschienen ist. Erst Anfang des 20. Jahrhunderts wurden im Staatsarchiv Wien Teile der Bände 3 und 4 im handschriftlichen Nachlass Spangenberg's gefunden, die zwischen 1912–1918 vom Verein für Geschichte und Altertümer der Grafschaft Mansfeld herausgegeben wurden. Band 2 gilt als verloren, die Bände 5 bis 7 sind wahrscheinlich nie entstanden, da Spangenberg 1575 Mansfeld verlassen musste; vgl. das Vorwort von Leers, in: Spangenberg, Mansfeld 3 (Anm. 9), S. VI.

¹¹ Ludwig Ferdinand Niemann: Geschichte der Grafen von Mansfeld, Aschersleben 1834. Jüngere Arbeiten, die weitgehend die ältere Literatur übernehmen, sind: Günter Jankowski: Mansfeld: Gebiet – Geschlecht – Geschichte. Zur Familiengeschichte der Grafen von Mansfeld, Luxemburg 2005 und Renate Seidel: Die Grafen von Mansfeld. Geschichte und Geschichten eines deutschen Adelsgeschlechts, Egelsbach 1998.

¹² Leben und Offenbarungen der heiligen Mechthildis und der Schwester Mechthildis (von Magdeburg), Jungfrauen aus dem Orden des heiligen Benediktus, hg. v. [Joseph] Müller, Bd. 1, Regensburg 1880, S. XXXII a–g: *Anhang. Wie Und Von Wem Das Closter In Welchem Die Zwey Selige Jungfrauen Mechtildis Und Gertrudis Gott Gediendet Gestift Und Aufgebauet Ist.*

¹³ Zum Leipziger Druck zuletzt Volker Honemann: Sächsische Fürstinnen, Patrizier, Kleriker, Kaufleute und der Dominikaner Marcus von Weida als Förderer geistlicher Literatur um 1500, in: Bürgers Bücher. Laien als Anreger und Adressaten in Sachsens Literatur um 1500, hg. v. Christoph Fasbender, Gesine Mierke, unter Mitarbeit von Claudia Kanz, Würzburg 2017, S. 130–159, hier S. 137–142.

¹⁴ Vgl. Grössler (Anm. 3), S. 7 Anm. 1, der auffällig identische Fehler in dem Bericht von 1503 und im Brief der Sophia von Stolberg vom 10. Januar 1451 (siehe dazu weiter unten) nachweist.

Die literarischen Werke der Helftaer Mystikerinnen enthalten ebenfalls Hinweise über einzelne Konventsmitglieder, historische Ereignisse, und das klösterliche Leben, die mit einbezogen werden müssen, allerdings immer mit Rücksicht auf den hagiographischen Kontext.¹⁵

II. Zur Gründungsgeschichte von Alt-Helfta

Nur zwei mittelalterliche Quellen sind erhalten, die Informationen über die Gründung des Zisterzienser-Nonnenklosters am Schloss Mansfeld, das später nach Helfta verlegt werden sollte, überliefern: Die Stiftungsurkunde des Grafen Burchard I. von Mansfeld und seiner Gattin Elisabeth aus dem Jahre 1229¹⁶, und ein Brief der Äbtissin Sophia von Stolberg von 1451, in dem sie an das Mutterhaus St. Jacobi in Halberstadt „aus unserer Chronik“ über die Geschichte Helftas berichtet.¹⁷

Nach der Stiftungsurkunde ließ Graf Burchard am 29. Juni des Jahres 1229 „zu Ehren Gottes und der Jungfrau Maria und zur Unterstützung eines Nonnenklosters des Zisterzienserordens“ nach Mansfeld „aus dem Kloster des hl. Apostels Jacobi und des hl. Burchardi vor Halberstadt sieben Nonnen des grauen Ordens“ überführen und das Kloster nahe der Burg Mansfeld beziehen, das er kurz zuvor gemeinsam mit seiner Gemahlin Elisabeth, eine geborene von Schwarzburg, gestiftet hatte.¹⁸ Kurz nach Graf Burchards Tod 1230 erhöhte

¹⁵ Für den „Legatus divinae pietatis“ Gertruds von Helfta siehe: *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianaе*, Vol. I: *Sanctae Gertrudis Magnae Virginis Ordinis Sancti Benedicti Legatus divinae pietatis accedunt ejusdem Exercitia spiritualia. Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmense* O. S. B. monachorum cura et opera [Louis Paquelin], Paris 1875, S. 1–613 bzw. Gertrude d’Helfta: *Le héraut*, in: *Œuvres spirituelles*, hg. v. Pierre Doyère (Bde. 1–3), Jean-Marie Clément (Bde. 4–5), Paris 1967–1986; für den „Liber specialis gratiae“ Mechthilds von Hackeborn siehe: *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianaе*, Vol. II: *Sanctae Mechthildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae accedit Sororis Mechthildis ejusdem ordinis Lux divinitatis. Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmense* O.S.B. monachorum cura et opera [Louis Paquelin], Paris 1877, S. 1–421. Übersetzungen: Mechthild von Hackeborn: *Das Buch der besonderen Gnade. Liber specialis gratiae*, hg. v. Klemens Schmidt, Münsterschwarzach ³2014 und Gertrud von Helfta: *Botschaft von Gottes Güte. Lateinisch – deutsch*, hg. v. Äbtissin Maria Hildegard Brem, 4 Bde., Heiligenkreuz 2013–2017.

¹⁶ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 1, S. 129.

¹⁷ Das Original wurde während meiner Recherchen zum Kloster St. Jacobi in Halberstadt entdeckt; vgl. Oefelein (Anm. 1), S. 96. Details aus der verlorenen Klosterchronik in diesem Bericht der Äbtissin Sophia werden durch die anderen oben genannten Quellen ergänzt, vgl. Anm. 9, 10 und 11.

¹⁸ [...] *ex nostra cronica [...] ad honorem dei et beate genitricis eiusdem et ad sustentacionem sanctimonialium Cisterciensis ordinis*, Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover, Depositum 76: Originalurkunde, N-HStA Hann., Dep. 76, C113; Abschrift: Copial I datiert 1681, Dep. 76, MS 7/1, S. 1337–1351; gedruckt nach einer anderen Vorlage in Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 1, S. 129. Niemann veröffentlicht eine eigene Edition der Urkunde und korrigiert das Original nach dem hier genannten Copialbuch St. Jaco-

Gräfin Elisabeth die Grundausrüstung des Klosters durch weitere Schenkungen und veranlasste im Jahre 1234 seine Verlegung an einen geeigneteren, sichereren Ort nach Rodarsdorf (später Rossdorf, nordwestlich von Eisleben, nach 1609 wüst). Sie begleitete die Schwestern, verbrachte die restlichen Jahre ihres Lebens im Kloster und verstarb dort im Jahre 1240.¹⁹

Als erste Äbtissin von Mansfeld und Rodarsdorf wird Cunigunde von Halberstadt genannt. Sie starb in Rodarsdorf 1251.²⁰ Der Tradition nach wurde zu ihrer Nachfolgerin die erst 19 Jahre alte Gertrud von Hackeborn einstimmig zur Äbtissin gewählt. Nach den Angaben in den Helftaer Offenbarungstexten erschließt sich, daß Gertrud 1232 auf der Burg Helfta geboren wurde²¹, die im Besitz der Familie von Hackeborn war, und mit fünf Jahren als Oblatin in das Kloster Rodarsdorf gegeben wurde.²² Die Freiherren von Hackeborn waren sowohl mit den Herzögen von Braunschweig als auch mit den Grafen von Mansfeld blutsverwandt und rühmten sich darüber hinaus, mit den Hohenstaufen verschwägert zu sein.²³

Im Jahre 1248 folgte die siebenjährige Mechthild von Hackeborn ihrer leiblichen Schwester Gertrud in das Kloster Rodarsdorf. Im „Liber specialis gratiae“ heißt es über Mechthild, ihre Mutter hätte sie auf einen Besuch ins Kloster mitgenommen. Mechthild wollte das Kloster aber nicht mehr verlassen

bis: vgl. Niemann (Anm. 11), S. 34–41. Niemann durfte damals als einziger die im Privatbesitz befindlichen Urkunden aus dem St. Jacobi-Kloster einsehen und fertigte 1831 Auszüge für den zweiten Band seiner Geschichte Halberstadts an, die nie erschienen ist. Seine Aufzeichnungen gelten jedoch als fehlerhaft und unvollständig; vgl. Oefelein (Anm. 1), S. 29.

¹⁹ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 2, S. 130; vgl. auch Müller (Anm. 12), Bericht von 1503 [ND Köln 1557], S. XXXII d; Spangenberg, Mansfeld 4,1 (Anm. 10), S. 233.

²⁰ Müller (Anm. 12), Bericht von 1503 [ND Köln 1557], S. XXXII d; Spangenberg, Mansfeld 4,1 (Anm. 10), S. 234.

²¹ Die Burg soll sich südlich des Dorfes Helfta auf einer Anhöhe befunden haben. Heute ist nichts mehr davon erhalten. Das Gelände, auf dem später das Kloster entstand, wird ein Vorwerk der Burg gewesen sein. Hier befand sich eine *curia* der Grafen von Hackeborn (Krühne [Anm. 4], UB Helfta, Nr. 3, S. 131); daneben hatten die Grafen von Mansfeld einen Hof und Turm (Krühne [Anm. 4], UB Helfta, Nr. 27, S. 144); vgl. auch Spangenberg, Mansfeld 3 (Anm. 9), S. 29.

²² Müller (Anm. 12), Bericht von 1503 [ND Köln 1557], S. XXXII d. Zur Äbtissin Gertrud und ihrer Schwester Mechthild vgl. Paquelin 1875 (Anm. 15), Prolog, Buch 1 und 2, S. 1–114; Paquelin 1877 (Anm. 15), Buch 6, Kap. 1, S. 373.

²³ Zur Geschichte dieser Familie vgl. Arnold Berg: Die Herren von Hackeborn, in: Genealogie und Heraldik. Zeitschrift für Familiengeschichtsforschung und Wappenwesen 2, 1950, S. 65–70. Zu den Viten Gertruds und ihrer Schwester Mechthild vgl. Grössler (Anm. 3); Krühne (Anm. 4); Haßl (Anm. 4) sowie in Müller (Anm. 12), S. VII–XI.

und bat die Schwestern, bei ihnen bleiben zu dürfen. Ihrem beharrlichen Drängen wurde schließlich nachgegeben.²⁴

Unruhen erzwangen die erste Umsiedlung der Gemeinschaft von Schloss Mansfeld nach Rodarsdorf. Der Überlieferung nach wurde wegen Wassermangels bald darauf ein erneuter Ortswechsel nötig. Das bezeugt der bereits zitierte Bericht von 1503, der der deutschen Ausgabe des „Liber specialis gratiae“ vorangestellt wurde.²⁵ Nach dieser Quelle wurde die Verlegung durch die Enkel des Stifters Graf Burchard von Mansfeld beschlossen.

In seiner Querfurter Chronik aus dem Jahre 1590 stellt Cyriacus Spangenberg den Vorgang etwas anders dar.²⁶ Aus seinem Bericht geht eindeutig hervor, dass die Initiative zum Umzug vom Kloster selbst ausging – vom Propst Otto zusammen mit der Äbtissin Gertrud –, wobei offensichtlich beide ihre unterschiedlichen Beziehungen nutzten, um den Tauschvertrag zwischen den Grafen von Mansfeld, Querfurt und Hackeborn gegen 1255 zum Abschluss zu bringen.²⁷

²⁴ Vgl. Paquelin 1877 (Anm. 15), Buch 6, Kap. 1, S. 373. Eine ähnliche Geschichte findet sich bei Caesarius von Heisterbach über das junge Mädchen Helswind, das bei einem Besuch im Kloster heimlich in die Klausur eingedrungen war und sich weigerte, mit der Mutter wieder heimzukehren: Caesarius von Heisterbach: *Dialogus miraculorum*. Dialog über die Wunder, hg. v. Nikolaus Nösges, Horst Schneider, Turnhout 2009, Bd. 1, 1, 43, S. 338–341. Siehe dazu Jakob Johannes van Moolenbroek: *Caesarius von Heisterbach über Zisterzienserinnen*, in: *Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur*, hg. v. Raymund Kottje, Köln 1992, S. 101–119.

²⁵ Müller (Anm. 12), Bericht von 1503 [ND Köln 1557], S. XXXII e.

²⁶ Spangenberg, *Chronica* (Anm. 9), S. 290 f. *Auff anregen Herren Otten, des Propsts zu Rodardesdorff, welcher wegen seiner Geschicklichkeit in der Arzney mit Burggrauen Burckharden wohl daran gewesen, hat er beneben Grauen Hermann Zu Manßfeld, seinem Vettern, auff wege gedacht, wie dem izt gemelten Closter, welches an wasser mangel gelitten, möchte rath geschafft werden, Und derenwegen mit Frauw Gerdruden der Abtissin sich berathschlaget, welche ihnen der Fürschlag gethan, daß sie keinen bessern weg wüßte, denn das man das Closter (so mit großer Beschwerung drey und zwentzig Jar an diesem unbequemen ort gelegen, auch solcher ungelegenheit halben von der vorigen Abtissin und Propste mit vollziehung des Bawes innegehalten worden) zum forderlichsten annehme, an eine andere gelegene stette transferirte und verlegte, Und hat selbst darzu ihrer Brüder, der Herren von Hackeborn Furwerck zu Helpede für Eisleben benandt und fürgeschlagen. Darauff beyde gedachte Herren sich zu Herrn Albrechten und Herren Ludolffen von Hackeborn gefunden und mit denselben soviel gehandelt, daß sie ihnen das Dorff Helpede mit dem Furwerck daselbst durch einen Wechsel für andere Güter williglichen haben zukommen lassen, welches sie folgendes der Abtissin und dem Propst, ihr Closter dahin zu verwenden, eingereumpt und übergeben.*

²⁷ Das Ergebnis wurde in einer undatierten Urkunde um 1255 festgehalten; vgl. Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 3, S. 131. Nach Berg (Anm. 23), S. 66 haben die Grafen von Hackeborn „[w]ohl ebenfalls unter dem Einfluß ihrer beiden Schwestern, der Äbtissin Gertrud und der Nonne Mechtild im Kloster Helfta, [...] das Augustiner Chorherrenstift Roßleben bei Eisleben in jener Zeit [vor 1263] in ein Zisterzienserinnen-Nonnenkloster um[gewandelt].“ Zur gleichen Zeit stifteten sie die Tochtergründung Rodarsdorfs/Helftas in Hedersleben.

Interessant ist Spangenberg's Hinweis, dass die örtlichen Verhältnisse in Rodarsdorf so schwierig waren, dass der Klosterkomplex dort nie vollendet wurde, die Anlage also ein Provisorium geblieben war. Die Gemeinschaft konnte trotz aller widrigen Umstände dort gedeihen, denn im Jahre 1253 erfolgte von dort bereits die Gründung eines Tochterhauses in Hedersleben, das nach seiner Fertigstellung 1262 vom neuen Standort Helfta aus besiedelt wurde. Kurz vor dem Umzug des Konvents nach Helfta erhielt das Kloster Rodarsdorf 1256 noch einen Wald zwischen Mansfeld und Helbra von Bischof Volrad von Halberstadt übereignet, der von Burchard von Querfurt aufgelassen worden war.²⁸ Holz aus dem Wald dürfte für den Bau der neuen Klosteranlage in Helfta verwendet worden sein.

Durch meine Recherchen hat sich herausgestellt, dass das Datum 1258, das in der bisherigen Literatur als das Jahr der Translation von Rodarsdorf nach Helfta genannt wird, auf 1257 korrigiert werden muss.²⁹ In der Mansfelder Chronik schreibt Spangenberg im Abschnitt über den Ort Rodarsdorf, dass das Kloster im Jahre 1234 von Mansfeld nach Rodarsdorf zog und 1257 ... *von Rodadesdorff gen Helffte verlegt und transferiert worden* [ist].³⁰ Desgleichen im Kapitel über das Dorf Helfta.³¹ Nur diese Datierung deckt sich mit den Angaben in der Querfurter Chronik, wonach der Konvent 23 Jahre in Rodarsdorf verbracht hatte. Diese Datierung stimmt ebenfalls mit den weiteren uns bekannten Details überein, die besagen, dass die Einweihung am Sonntag Trinitatis (Bericht von 1503) bzw. am 3. Juni (Querfurter Chronik) stattfand. Allerdings fiel nur im Jahr 1257 der 3. Juni auf einen Sonntag, und nur in diesem Jahr wurde der Sonntag Trinitatis am 3. Juni begangen.³² Die einzige korrekte Datierung lautet also: 3. Juni 1257.

Äbtissin Sophia berichtet als Einzige von der Feierlichkeit selbst. In ihrem Brief von 1451 schreibt sie, Bischof Volrad von Halberstadt habe „eigenhändig den ersten Stein am Fundament der Kirche gelegt.“³³ In einem der *alt verzeichnis*, das Spangenberg vorlag, wurden die Kosten für die Umsiedlung und das Weihefest, die den Grafen Burchard und Hermann entstanden waren, mit 300 Mark beziffert.³⁴ Zum Einzug des Konvents zelebrierte Bischof Volrad eine feierliche Messe, weihte dabei die Jungfrauen und legte ihnen den heiligen

²⁸ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 4, S. 131 f.

²⁹ Die zeitlichen Angaben der Äbtissin Sophia in ihrem Brief können nur bedingt zur Datierung herangezogen werden. Siehe hierzu ausführlich Oefelein (Anm. 1), S. 102 f.

³⁰ Spangenberg, Mansfeld 4,1 (Anm. 10), S. 233 f.

³¹ Ebd., S. 431.

³² Hermann Grotefend: Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 13. Aufl. Hannover 1991.

³³ [...] *in quo loco* [...] *qui antea ad fundamentum eiusdem ecclesie propriis manibus primum lapidem posuerat* etc. N-HStA Hann., Dep. 76, C113; Copial I, Dep. 76, MS 7/1, S. 1344; vgl. Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 148, S. 225.

³⁴ Spangenberg, Chronica (Anm. 9), S. 291.

Schleier an.³⁵ Dieser Brief ist die älteste Quelle für diese überwiegend im nord-deutschen Raum anzutreffende Tradition der Nonnenkrone, also auch für Helfta seit Einzug des Konvents 1257.³⁶ Da im überlieferten Bestand Helftas keine Regeltex-te, Statuten usw. überliefert sind, hat Antje Rüttgardt auf Kloster Lüne verwiesen, als mögliches Beispiel für Profefßriten, wie sie in Helfta hätten stattgefunden haben können.³⁷ Dabei ist eine solche Einkleidungszeremonie sehr wohl für das Bistum Halberstadt überliefert, die am 1. September 1341 von Bischof Albrecht II. im Schwesterkloster Adersleben durchgeführt wurde.³⁸ Die Beschreibung Stephan Kunzes in seiner Geschichte des Klosters Adersleben scheint jenen Zeremonien zu entsprechen, wie sie in den Handschriften Wöltingerodes erhalten sind, und kann als analoges Beispiel für Helfta herangezogen werden.³⁹

An diesem Ort blieb der Konvent 87 Jahre⁴⁰, eine Periode, die nicht zu Unrecht als sein ‚goldenes Zeitalter‘ bezeichnet wird. Nur fünf Jahre nach dem Umzug von Rodarsdorf nach Helfta war der Konvent bereits in der Lage, zwölf Nonnen zur Besiedlung der Tochtergründung nach Hedersleben auszusenden, ein deutlicher Hinweis auf den großen Zulauf zum Kloster und seine wirtschaftliche Prosperität. Kloster Hedersleben wurde neben der hl. Jungfrau der hl. Gertrud von Nivelles geweiht. Die ältere Schwester der Grafen, Gertrud von Hackeborn, die gleichzeitig Äbtissin von Rodarsdorf und Helfta war, wurde als erste Äbtissin von Hedersleben eingesetzt.⁴¹

³⁵ [...] *in prima introductione sanctimonialium ibidem missam celebravit virginis consecrando et sacrum velamen inponendo* etc. N-HStA Hann., Dep. 76, C113; Copial I, Dep. 76, MS 7/1, S. 1344; vgl. Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 148, S. 225. Die gedruckte Fassung enthält an dieser Stelle einen gravierenden Transkriptions- oder Druckfehler: Statt *velamen* steht *relemen*. Der Schleier ist hier synonym mit Krone zu verstehen.

³⁶ Ebd.

³⁷ Antje Rüttgardt: Klosteraustritte in der frühen Reformation. Studien zu Flugschriften der Jahre 1522 bis 1524, Gütersloh 2007, S. 256–315, hier S. 297–300. Zu den Riten und Profefßformeln für Heilig-Kreuz, Braunschweig, vgl. ausführlich Eva Schlotheuber: Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs‘ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507), Tübingen 2004.

³⁸ Der gesamte Text vgl. Oefelein (Anm. 1), S. 148 f. Diese Quelle ist zugleich der älteste Beleg für Nonnenkronen im Bistum Halberstadt, vgl. ebd., S. 52 f.

³⁹ Jessica Kreutz: Die Buchbestände von Wöltingerode. Ein Zisterzienserinnenkloster im Kontext der spätmittelalterlichen Reformbewegungen, Wiesbaden 2014, S. 156 f.

⁴⁰ N-HStA Hann., Dep. 76, C113; Copial I, Dep. 76, MS 7/1, S. 1344; vgl. Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 148, S. 225. Die Jahreszahlen bzw. Zeitangaben, die Äbtissin Sophia angibt, stimmen nicht.

⁴¹ Die Namensgleichheit stiftete Verwirrung in den Quellen und in der älteren Literatur: Die hl. Gertrud von Nivelles, die Äbtissin Gertrud von Hackeborn und die Mystikerin Gertrud von Helfta werden verwechselt oder sogar zu einer Person verschmolzen. Die Klosterchronik von Hedersleben, die unkorrigiert von Dümling zitiert wird, liefert dafür ein Beispiel, vgl. Heinrich Dümling: Geschichtliche Nachrichten über das Kloster und die Gemeinde Hedersleben (Kreis Aschersleben), Hedersleben 1895, S. 3 f.

III. Familiäre Netzwerke im Kloster Helfta

Insbesondere während der vierzigjährigen Amtszeit Gertruds, entfaltete die Gemeinschaft von Helfta ihre bedeutende intellektuelle und literarische Blüte, die dank der Handschriftenfunde der letzten Jahre (vgl. Anm. 2) nun verschärft wieder im Fokus wissenschaftlicher Arbeiten steht. Die Vita der Äbtissin Gertrud im Buch VI des „*Liber specialis gratiae*“ schreibt dieser ein hohes Interesse an Bildung zu: Sie habe die hohe Bildung der Konventsmitglieder gefördert und die Klosterbibliothek erweitert, sowohl durch Ankäufe als auch durch Abschriften des kloster eigenen Skriptoriums.⁴² Sie wird hier mit den Worten zitiert: „Da wo der Sinn für das Studium der Wissenschaften schwinde, werden auch die Kenntnis der Heiligen Schrift zurückgehen und ebenso die Pflege der Religion.“⁴³ Ende 1292 starb sie an den Folgen eines Schlaganfalls.

Gertruds jüngere leibliche Schwester, Mechthild von Hackeborn († 1299) war Singmeisterin (*cantrix*) und Lehrmeisterin im Kloster Helfta.⁴⁴ Es müssen noch weitere nähere Verwandte, wenn nicht sogar weitere leibliche Schwestern Gertruds und Mechthilds im Kloster Helfta gewesen sein. Mehrere Urkunden der Grafen von Hackeborn aus den Jahren zwischen 1283–1309 sprechen von „unseren Schwestern und anderen Verwandten“ oder von „unseren Töchtern“.⁴⁵

Im Skriptorium wirkten zu dieser Zeit auch zwei Töchter des Grafen Hermann II. von Mansfeld, Sophia und Elisabeth. Sophia war *eine gute Schreiberin, die viel guter und nützlicher Bücher dem Closter geschriben hat*. Es handelt sich dabei allerdings nicht, wie es im Bericht von 1503 heißt, um die spätere Äbtissin.⁴⁶

⁴² Vgl. Paquelin 1877 (Anm. 15), Buch 6, Kap. 1, S. 374 f.

⁴³ Ebd. *Divinam Scripturam valde studiose et mira delectatione quandocumque poterat legebat, exigens a subditis suis ut lectiones sacras amarent, et jugi memoria recitarent. Unde omnes bonos libros quos poterat, ecclesiae suae comparabat, aut transcribi a Sororibus faciebat. Studiose et hoc promovebat, ut puellae in liberalibus artibus proficerent, ita dicens, si studium scientiae deperierit, cum amplius divinam Scripturam non intellexerint, Religionis simul cultus interibit. Unde et juniores minus litteratas amplius addiscere saepe cogebat, et magistras eis providebat.* Die Übersetzung zitiert nach Schmidt (Anm. 15), S. 358.

⁴⁴ Zur Äbtissin Gertrud und ihrer Schwester Mechthild vgl. Paquelin 1875 (Anm. 15), Prolog, Buch 1 und 2, S. 1–114. Übersetzung: Brem (Anm. 15), Bd. 4, S. 79. Vgl. ebenfalls Klosterchronik Hedersleben, hier zitiert nach Dümling (Anm. 41), S. 3 f. Vgl. ferner Michael Bangert: Demut in Freiheit. Studien zur Geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta, Würzburg 1997, S. 36; Esther Pia Wipfler: Bete und Arbeite! Zisterzienser in der Grafschaft Mansfeld. Die Texte der Ausstellung, in: Bete und Arbeite! Zisterzienser in der Grafschaft Mansfeld, hg. v. Esther Pia Wipfler, Rosemarie Knappe, Halle/Saale 1998, S. 9–56, hier S. 27; Margarete Hubrath: Der *Liber specialis gratiae* Mechthilds von Hackeborn, in: ebd., S. 169–182 und den Beitrag von Caroline Emmelius in diesem Band.

⁴⁵ Siehe hierzu die näheren Ausführungen in Kapitel 4 über Hedersleben in meiner gedruckten Dissertation: Oefelein (Anm. 1), S. 165–202, bes. 168–170.

⁴⁶ Müller (Anm. 12), Bericht von 1503 [ND Köln 1557], S. XXXII e.

Elisabeth war *ein gute Malerin, die mit ihrem Malen die Bücher und anders das zu dem Goettlichen Dienst gehoeret, fleissig geziertet*.⁴⁷ Sie soll auch lange Zeit Priorin gewesen sein und könnte die Priorin Elisabeth in der Urkunde vom 19. Juni 1323 sein.⁴⁸ Als Nachfolgerin Gertruds von Hackeborn wurde Sophia von Querfurt-Mansfeld, Tochter Graf Burchards VIII., zur Äbtissin gewählt (1292–1298).⁴⁹ Es werden zu dieser Zeit noch andere Töchter der verschiedenen Mansfelder Grafen als Nonnen in Helfta erwähnt, wenn auch ohne Namen, so vor 1289 zwei Töchter Graf Burchards VI. von Schraplau⁵⁰ und vor 1292 eine weitere Tochter Graf Burchards VIII., eine Schwester also der amtierenden Äbtissin Sophia.⁵¹ Die spätere Äbtissin Sophia (1310–1337), die 1323 gemeinsam mit der Priorin Elisabeth die Urkunde ausstellt – nur Spangenberg identifizierte sie als Sophia von Friedeburg (allerdings eine weitere Nebenlinie der Mansfelder Grafen)⁵² – kann nur Elisabeths Schwester und die zweite Tochter Graf Hermanns II. sein.

Bisher ging man davon aus, dass der Konvent von Helfta außergewöhnlich groß gewesen sei. Häufig wird berichtet, dass die Zahl der Schwestern bereits zum Ende des 13. Jahrhunderts 100 oder mehr erreicht haben soll⁵³, doch ist dies nirgends belegt. Es wird auch nicht präzisiert, worauf sich diese Zahl bezieht. Wäre sie auf die Anzahl der Chornonnen bezogen, wäre sie viel zu hoch angesetzt; würde die Angabe „100 oder mehr“ hingegen auch die Laienschwestern und -brüder miteinbeziehen, wäre sie zu niedrig. Die einzige auffindbare Quelle für „100 oder mehr“ Nonnen in Helfta ist ein Satz in der Vita der Äbtissin Gertrud, die der „Legatus“ überliefert, der besagt, dass „die Zahl der Personen, die sie mit mütterliche Sorge aufgenommen und im Ordensleben ausgebildet hat, weit über hundert hinausgeht.“⁵⁴

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 81, S. 172.

⁴⁹ Spangenberg, Mansfeld 3 (Anm. 9), S. 47–50.

⁵⁰ Ebd., S. 17.

⁵¹ Ebd., S. 16.

⁵² Ebd., S. 38. Diese Zuschreibung hat bis heute standgehalten. Zu der Friedeburgischen Linie vgl. Jankowski (Anm. 11), S. 280.

⁵³ So z.B. Grössler (Anm. 5), S. 265; Caroline Walker Bynum: *Women Mystics in the Thirteenth Century. The Case of the Nuns of Helfta*, in: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, London 1982, S. 170–262, hier S. 175; Wipfler (Anm. 44), S. 17; Antje Rüttgardt: *Zwischen Reform und Reformation. Das Jungfrauenkloster Neu-Helfta bis 1525*, in: Wipfler (Anm. 44), S. 199–215, hier S. 201.

⁵⁴ *Nam cum longe supra centenarium excreverit numerus personarum, quas ipsius materna cura suscepit et educavit in Religione, a nulla inter omnes unquam audivimus quod videretur sibi homo posse inveniri ad quem majorem affectum posset habere, et qui in aliquo posset isti praeferri* (Paquelin 1875 [Anm. 15], Buch 5, Kap. 1, S. 498). Die Übersetzung zitiert nach: Brem (Anm. 15), Bd. 4, S. 23.

Offensichtlich ist diese Passage falsch interpretiert worden. Man hat sie als eine genaue Angabe über die tatsächliche Größe des Konvents zum Ende der Amtszeit der Äbtissin Gertrud aufgefasst. Der Text gibt jedoch nur an, dass Gertrud im Laufe ihrer vierzigjährigen Amtszeit über einhundert neue Konventsmitglieder aufnahm. Des Weiteren kann die Zahl in dem Kontext, in dem sie genannt wird, rein symbolischen Charakter haben. So sollte mit „weit über Hundert“ nur „eine große Zahl“ zum Ausdruck gebracht werden. Michael Bangert schätzt die Zahl der Nonnen in Helfta um 1290 auf höchstens 60.⁵⁵ In einem Visitationsbericht von 1478⁵⁶ heißt es, der Konvent bestehe aus *circa 70 personas*, wobei Nonnen und Laienschwestern wahrscheinlich zusammengezählt wurden.

Solche Zahlen machen Helfta nach Egelu bei Magdeburg immer noch zum zweitgrößten Zisterzienserinnenkonvent in der Region. Das Mutterhaus St. Jacobi beherbergte – zum Vergleich – durchschnittlich 30 Nonnen, das Schwesterhaus Adersleben 19 und die eigene Tochtergründung Hedersleben elf. Wie konstant die Konventsgröße in Helfta geblieben ist – auch nach der späteren Umsiedlung nach Eisleben – ist nicht bekannt. Im Gegensatz zu den anderen drei Klöstern dieser kleinen ‚Familie‘, stammte der überwiegende Teil der Konventsmitglieder von Helfta aus dem Adel, insbesondere aus den Stifterfamilien von Mansfeld, Querfurt und Hackeborn, aus denen mehrere Äbtissinnen hervorgegangen sind.⁵⁷

Das Kloster Helfta wurde im Verlauf seiner Geschichte wiederholt zum Schauplatz von Überfällen und gewalttätigen Auseinandersetzungen. In der Region waren die 1280–90er-Jahre geprägt zum einen von den anhaltenden blutigen, kriegerischen Fehden um die Besetzung des Magdeburger Erzbischofsstuhls⁵⁸, zum anderen von dem Feldzug König Adolfs von Nassau im Jahre 1294.⁵⁹

⁵⁵ Bangert (Anm. 44), S. 30f.

⁵⁶ Moritz Riemer: Berichte über Visitation von Nonnenklöstern des Bistums Halberstadt und des Erzbistums Magdeburg aus den Jahren 1496–1498, in: Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen 20, 1924, S. 92–107, hier S. 95.

⁵⁷ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, S. 734; Gerlinde Schlenker: Die Wirtschaftsprinzipien der Zisterzienser. Zur Grundherrschaft der Zisterzienserklöster Helfta und Sittichenbach, in: Wipfler (Anm. 44), S. 81–97, hier S. 84; vgl. Seidel (Anm. 11); Jankowski (Anm. 11). Siehe auch den Beitrag von Balázs J. Nemes in diesem Band.

⁵⁸ Zum „Magdeburgischen Krieg“ vgl. Spangenberg, Mansfeld 3 (Anm. 9), S. 22–25.

⁵⁹ Vgl. Paquelin 1877 (Anm. 15), Buch 4, Kap. 11, S. 268; Paquelin 1875 (Anm. 15), Buch 3, Kap. 46, S. 214. Siehe dazu Balázs J. Nemes: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des *Fließenden Lichts der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg, Tübingen, Basel 2010, S. 125–131, bes. S. 126 u. S. 131 mit Anm. 134. Diese Kapitel werden auf den Krieg König Adolfs bezogen. Nemes problematisiert hier ausführlich die Schwierigkeiten, die mit der Datierung der in der Helftaer Offenbarungsliteratur vorkommenden historischen Ereignisse verbunden sind. In diesem Zusammenhang siehe auch seinen Beitrag im vorliegenden Band.

Ein Vorfall, der besonders ausführlich in Spangenberg's Mansfelder Chronik beschrieben wird, ereignete sich in der Karwoche des Jahres 1284. In der Nacht zum Karfreitag stürmte Gebhard von Querfurt, Burggraf zu Magdeburg, mit „sein[em] wilde[n] und Ruchloß[em] Reutergesindlein“⁶⁰ das Kloster, plünderte es aus und verspeiste in einem großen Gelage die Vorräte für das bevorstehende Osterfest. Die Männer vertilgten das beste Bier, den besten Wein und den besten Schinken, und schlemmten „ungeachtet der Heiligen Zeit weidlich“.⁶¹ Elf der Beteiligten sollen wenige Tage danach gestorben sein. Das genaue Motiv für den Überfall ist unbekannt, doch soll Gebhard auf der Suche nach einem Feind gewesen sein, von dem er meinte, er hätte sich im Kloster versteckt. Ein Jahr später starb der Graf eines gewaltsamen Todes. Obwohl er für seine Tat von Papst Martin IV. exkommuniziert wurde, gelang es seiner Witwe, Irmengard von Schwarzburg, nach langjährigen Bemühungen, ihn 1290 in der Klosterkapelle von Helfta im Mansfelder Familiengrab beisetzen zu lassen. Unterstützt wurde sie von ihrem Sohn Gebhard, Mitglied des Magdeburger Domkapitels, und von ihrem Bruder, Graf Burchard. Zugleich spendete sie dem Kloster 100 Mark in Silber und begab sich nach Helfta, um dort ihr Leben zu beschließen. Während dieser Zeit, heißt es, wurde sie von vielen adligen Damen besucht, die sie zu großzügigen Spenden für das Kloster veranlasst haben soll, darunter eine Gräfin von Orlamünde und eine edle Frau von Rabenswalde. Gräfin Irmengard hinterließ dem Kloster nach ihrem Tode über 30 Mark, mit denen Propst Conrad von Ballenstedt weitere Güter ankaufen konnte.⁶²

Den verheerendsten Anschlag gegen Helfta verübte allerdings Herzog Albrecht von Braunschweig 1342 als Vergeltung für die ihm versagte päpstliche Anerkennung als Bischof von Halberstadt während der sogenannten Halberstädter Bischofsfehde (1324–1358). Das genaue Ausmaß der Zerstörung ist nicht zu ermitteln.⁶³ Ob oder in welchem Ausmaß die Klausurgebäude in Mitleidenschaft gezogen wurden, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Immerhin hat der Konvent noch vier Jahre hier gelebt, bis ihr neues Haus in Eisleben bezugsfertig wurde. Mit Ausnahme der entwendeten Ausstattung wird die Kirche noch intakt gewesen sein, denn die päpstliche Umzugsgenehmigung wurde mit folgen-

⁶⁰ Spangenberg, Mansfeld 3 (Anm. 9), S. 25.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., S. 25–27. Für Vermächtnisse Irmengards und die Spenden der genannten Damen gibt es keine weiteren Belege. Der in Mechtilds „Liber“ (Paquelin 1877 [Anm. 15], Buch 5, Kapitel 11) dem Grafen B. gewidmete Teil soll sich auf dieses Ereignis beziehen; vgl. Schmidt (Anm. 15), S. 404 Anm. 19; Müller (Anm. 12), S. 331 Anm.

⁶³ Es werden unterschiedliche Angaben in den überlieferten Quellen gemacht: Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 96, S. 180; Archivio Segreto Vaticano, Reg. Suppl., No. 9 [Clemente VI, an. 4], fol. 134^v. Gedruckt in: Päpstliche Urkunden und Regesten aus den Jahren 1295–1352, die Gebiete der heutigen Provinz Sachsen und deren Umlande betreffend, bearb. v. Gustav Schmidt, Halle 1886, Nr. 278, S. 428 f.; ebd. Bulle P. Clemens VI., Nr. 116, S. 371 f.; Müller (Anm. 12), Bericht von 1503 [ND Köln 1557], S. XXXII f–g; Spangenberg, Mansfeld 3 (Anm. 9), S. 88.

der Bedingung erteilt: *volumus autem, quod iidem prepositus abbatisa et conventus teneantur in dicto priori loco in Helphede aliquem ydoneum presbiterum deputare, qui ibidem divina celebret et serviat laudabiliter in eisdem.*⁶⁴ Unstrittig ist, dass das Kloster von Herzog Albrecht und seinem bewaffneten Heer überfallen und komplett ausgeraubt wurde; alle Wirtschaftsgebäude brannten vollständig nieder. Die zerstörten Wirtschaftsgebäude wurden vermutlich bald wieder aufgebaut, denn das Klostersgut wurde weiterhin bewirtschaftet⁶⁵; das Gelände blieb bis 1546 im Besitz des Klosters.

Der Konvent sah sich also ein weiteres Mal in seiner Geschichte zum Umzug genötigt. Graf Burchard IX. von Mansfeld stiftete 1343 das Bauland für ein neues Kloster im sicheren Schatten der Stadtmauer und nahe der Mansfelder Burg in Eisleben. Der Konvent beantragte die päpstliche Genehmigung zur Verlegung, die durch Papst Clemens VI. bereits am 6. August 1345, nicht erst 1346⁶⁶, wie bisher angenommen, bewilligt wurde. Gleichzeitig wurden dem Kloster einige verlorene Privilegien erneuert und bestätigt.⁶⁷ Die Weihe des neuen Klosters mit all seinen Anlagen fand am 14. Januar 1347 statt.

Bis 1525 konnten die Nonnen mehr oder weniger ungestört am neuen Standort vor Eisleben, den sie fortan Neu-Helfta nannten⁶⁸, leben, doch sind kaum Einzelheiten über diese Periode in der Geschichte des Klosters bekannt, bis auf gewisse Zeichen einer wirtschaftlichen Prosperität, die man dem überlieferten Urkundenbestand entnehmen kann, und vereinzelte Nachrichten aus den Viten der Äbtissinnen, die wir den Aufzeichnungen Spangenberg zu verdanken haben.⁶⁹ Darauf wird in Kapitel V des vorliegenden Beitrags näher eingegangen.

IV. Helfta im Kontext der mitteldeutschen Ordenslandschaft

Urkundlich belegt sind frühe Verbindungen zu den Benediktinerklöstern Hersfeld und Berge sowie mit dem Zisterzienserkloster Sittichenbach. Helfta erhielt

⁶⁴ Schmidt (Anm. 63), Nr. 116, S. 372.

⁶⁵ Vgl. Spangenberg, Mansfeld 4,1 (Anm. 10), S. 432: *1344 [!] ist das Closter wohl gen Isleben verlegt, aber doch allezeit doch ein Closterhof mit der Closter Kirchen zu Helffte verblieben und ein sonderlicher Priester darzu verordnet, so täglichen alda die gebräuchliche Gottesdienste verrichten mußte.*

⁶⁶ Dies beruht auf der falschen Datierung der Bestätigungsbulle im Urkundenbuch, vgl. Schmidt (Anm. 63), Nr. 116, S. 371 f. In der Datumszeile heißt es jedoch: *datum Avinione viij. Idus Augusti, [pontificatus nostri] anno quarto.* Das vierte Jahr des Pontifikats Papst Clemens VI. war 1345, wie die Überprüfung des päpstlichen Registers ergibt.

⁶⁷ Schmidt (Anm. 63), Nr. 116, S. 371 f., Nr. 278 und Nr. 279, S. 429.

⁶⁸ Erstmals bereits im Juni 1346; siehe Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 104, S. 185.

⁶⁹ Viele Namen, Daten und die meisten Viten der Äbtissinnen, die vermutlich der verlorenen Klosterchronik entnommen wurden, sind nur in den Chroniken Spangenberg (vgl. Anm. 9 und 10) überliefert.

Schenkungen vom Kloster Hersfeld in den Jahren 1267, 1268 und 1274.⁷⁰ Kloster Berge verkaufte 1293 an Helfta Zehnten in Beesenstedt.⁷¹ Bereits in der im Jahre 1230 ausgestellten Schenkungsurkunde, mit der Gräfin Elisabeth nach dem Tod ihres Gatten Burchards I. die Dotation des Klosters erweiterte, führt der Abt von Sittichenbach die Zeugenliste von prominenten geistlichen Würdenträgern an.⁷² Der Verkauf eines Hofes in Eisleben durch das Zisterzienserkloster Mehringen an das Kloster Helfta wurde 1330 vom Abt von Sittichenbach genehmigt.⁷³ Auch wenn Helfta dem Kloster Sittichenbach nicht wie Mehringen formell unterstellt war, wenn dort bisher auch keine Mönche aus Sittichenbach – als Propste oder geistliche Betreuer tätig – nachgewiesen werden konnten, scheinen dennoch zumindest lose Beziehungen zwischen den Klöstern bestanden zu haben. Kontakte zum Schwesterkloster Adersleben⁷⁴, sowie zum Zisterzienserkloster Roßleben⁷⁵ sind durch Verträge belegt. Nach dem Umzug nach Eisleben belegen mehrere Urkunden Kontakte mit dem Benediktinerkloster Wimmelburg.

Aus den Quellen geht nicht hervor, woher die in Helfta tätigen Propste und Geistlichen kamen. Helfta und die anderen Klöster der Filiation waren dem Bischof von Halberstadt unterstellt und konnten daher nicht inkorporiert werden. St. Jacobi, Adersleben und Hedersleben waren sogar bischöfliche Gründungen. Aus diesem Grund werden die Bischöfe die Verwaltung und Seelsorge Helftas mit Sicherheit an Kanoniker des Domkapitels und/oder der verschiedenen Kollegiatstifte Halberstadts delegiert haben. Beim Mutterhaus St. Jacobi waren es vor allem Kanoniker des Bonifatius-Stifts.⁷⁶ Die verbreitete Annahme, in Helfta wären Dominikaner als Konventsseelsorger tätig gewesen, wird inzwischen stark angezweifelt⁷⁷, obwohl sie einzelne Nonnen betreut haben

⁷⁰ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 10–13, S. 134–137; Nr. 25, S. 142 f. Es könnten auch literaturhistorische Verbindungen zu Hersfeld bestanden haben: „the Benedictine monastery of Hersfeld might be one of the recipients of the literary *oeuvre* from Helfta“, Nemes 2014 (Anm. 2), S. 110, Anm. 36; vgl. auch ebd., S. 109 f. Das Kloster Hersfeld besaß eine der ältesten und größten Bibliotheken (seine Bestände sind heute größtenteils zerstreut oder verschollen); vgl. Johannes Burkart u. a.: Hersfeld, in: Germania Benedictina, Bd. 7: Die benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Hessen, hg. v. Friedhelm Jürgensmeier, Franziskus Büll, Regina Elisabeth Schwerdtfeger, München 2004, S. 589–629, hier S. 603–605 (zur Bibliotheksgeschichte).

⁷¹ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 47, S. 153 (Regest).

⁷² Ebd., Nr. 2, S. 130.

⁷³ Ebd., Nr. 84, S. 173 f.

⁷⁴ Ebd., Nr. 88, S. 241.

⁷⁵ Berg (Anm. 23), S. 66; Gerhard Schlegel: Roßleben, in: Schlegel (Anm. 7), S. 437.

⁷⁶ Vgl. Oefelein (Anm. 1), S. 84.

⁷⁷ Nemes 2014 (Anm. 2), S. 112. Auch der lange Nachruf auf den ermordeten Propst von der Äbtissin Jutta II. von Stolberg aus dem Jahre 1367 enthält keine Hinweise auf die Herkunft des Propstes: D. G. Morin: Un rouleau mortuaire des moniales de Sainte Marie d’Helfta, in: Revue bénédictine 37, 1925, S. 100–103. Den Hinweis auf diese Quelle verdanke ich Herrn Nemes; vgl. Beschreibung in: Nemes 2014 (Anm. 2), S. 113 Anm. 46.

können und Franziskaner- und Dominikanermönche aus den benachbarten Städten die ersten Leser und Prüfer der schriftstellerischen Werke der Nonnen wurden, wie das vor Buch 1 des „Legatus“ eingeschobene Approbationsschreiben belegt.⁷⁸ Nicht-inkorporierte Frauenklöster folgten daher der Liturgie des jeweils zuständigen Bischofs.⁷⁹

Mit dem Augustiner-Chorherrenstift Kaltenborn (1323)⁸⁰, mit der Deutschordens-Commende in Halle (ca. 1262-1278)⁸¹ sowie mit der Äbtissin von Quedlinburg (ca. 1350)⁸² war das Kloster Helfta durch Gebetsgemeinschaft verbunden. Das Erfurter Benediktinerkloster St. Peter schickte von 1314 bis 1315 mehrere Brüder auf eine Gebetsverbrüderungsaktion von gewaltigem Ausmaß, um mit Klöstern und Gemeinschaften aller Orden solche Konfraternitäten einzugehen. Für Helfta sind zwei in den Erfurter Verzeichnissen dokumentiert: 12. März und 18. April 1314; für das Tochterkloster Hedersleben sowie für das Schwesterkloster Adersleben jeweils eine vom 14. August 1315. Nach Helfta wurde am 20. April 1314 gleich Sittichenbach besucht. Auch Altzella, Nimb-schen, Pegau, Pforta, Mariental und viele mehr wurden in dieser gigantischen Aktion aufgesucht, nur Helftas Mutterkloster, St. Jacobi in Halberstadt, nicht.⁸³ Eine Gebetsgemeinschaft Neu-Helftas bestand ebenfalls mit dem Zisterzienserinnenkloster St. Marien in Wöltingerode. In seinem Aufsatz über die Bibliothek des Klosters Wöltingerode, die überraschenderweise die Schriften der drei Mystikerinnen nicht enthielt, hat Heinrich Rüthing als Erster auf einen entsprechenden Vermerk in einer Handschrift hingewiesen, die heute in Wolfenbüttel aufbewahrt wird.⁸⁴ Die Handschrift aus dem 15. Jahrhundert enthält neben

⁷⁸ Rezeptionszeugnisse von Mechthilds „Liber“ weisen auf Verbindungen zum Erfurter Dominikaner Dietrich von Apolda, vgl. Nemes 2013 (Anm. 2), S. 164 Anm. 8. Siehe dazu auch den Beitrag von Jörg Voigt in diesem Band.

⁷⁹ Brem (Anm. 15), Einleitung, Bd. 1, S. 24; zu Helfta vgl. Rüttgardt (Anm. 37), S. 267 f.; für Heilig-Kreuz bei Braunschweig vgl. Schlothgeber (Anm. 37), S. 45–58; für Wöltingerode vgl. Kreutz (Anm. 39), S. 175 und 176 f.

⁸⁰ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 81, S. 81. Nach Haßl soll Helftas Propst Dietrich aus Kaltenborn gewesen sein; vgl. Haßl (Anm. 4), S. 36. Weitere Belege hierfür konnten nicht gefunden werden. Die hier zitierte Urkunde ist jene, die gemeinsam von der Äbtissin Sophia und der Priorin Elisabeth ausgestellt wurde, die Töchter Hermanns II. (s.o.).

⁸¹ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 7, S. 133.

⁸² Ebd., Nr. 110, S. 192.

⁸³ In den beiden Urkunden für Helfta, Nr. 19 und Nr. 34, wird die Äbtissin Sophia als Adressatin aufgeführt; Sittichenbach, Nr. 35a; siehe Barbara Frank: Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union, Göttingen 1973, hier vor allem zum Itinerar, S. 224–228; Konfraternitätsbriefe, S. 388–422, und Karte.

⁸⁴ Heinrich Rüthing: Die mittelalterliche Bibliothek des Zisterzienserinnenklosters Wöltingerode, in: Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter, bearb. v. Clemens Kasper OCist., Klaus Schreiner, St. Ottilien 1994, S. 189–216, hier S. 211 mit Anm. 146. Vgl. Hubrath (Anm. 44), S. 181 Anm. 14, und Nemes 2014 (Anm. 2), S. 112 Anm. 44, die an diesen Aufsatz wieder erinnern haben.

Ps.-Bernhard-Texten verschiedene *Preces et lectiones*, darunter das von Rütthing entdeckte mit der Nennung Helftas am Ende eines Fürbittgebets in rubrizierter Schrift *d helpede*.⁸⁵ Alexandra Barratt hat als Erste die Seite mit diesem Gebet vollständig transkribiert und als eine stark überarbeitete Version von „Legatus“ III.37 identifiziert.⁸⁶ Die Handschrift gehört zu jenen Gebetsbüchern, die die Nonnen selbst fast ausschließlich für den persönlichen Gebrauch schrieben. Sie enthält lateinische Gebete und Supplikationen, auch einzelne in lateinisch-niederdeutscher Mischsprache.⁸⁷

Eine ebenfalls literaturhistorische Verbindung zum Zisterzienserkloster Alzelle legen die neuen Funde in Leipzig nah.⁸⁸ Der früheste und sehr bedeutende Beleg für die Rezeption des „Legatus“ ist in den 1310/20er Jahre in dem Benediktinerkloster Pegau entstanden. Erfurt ist im 15. Jahrhundert nachweislich ein herausragendes Zentrum der Vermittlung der Helftaer Mystik gewesen, wie die neuesten Studien zu den Bibliotheken des benediktinischen Petersklosters und der Erfurter Kartause nachweisen. In der Erfurter Kartause befand sich Ende des 15. Jahrhunderts die 1361 entstandene und damit eine der ältesten Handschriften des „Liber“ von Mechthild, die heute in Eisleben aufbewahrt wird.⁸⁹

⁸⁵ Signatur HAB Cod. Guelf. 1235 Helmst., fol. 51r, Digitalisat: <http://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=1235-helmst> (letzter Zugriff am 24.05.2018). Beschreibung der Handschrift bei Otto von Heinemann: Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, Erste Abteilung. Die Helmstedter Handschriften III, Wolfenbüttel 1888, S. 125 f. Eine wissenschaftliche Untersuchung zwecks liturgischer Einordnung wäre wünschenswert. Wegweisend für die Medinger Gebetbücher ist Henrike Lähnemann: Bilingual Devotion in Northern Germany. Prayer Books from the Lüneburg Convents, in: Andersen, Lähnemann, Simon (Anm. 2), S. 317–341.

⁸⁶ „[T]his seems to refer to LDP Bk 3, cap 37 (much elaborated, but recognizable).“ Persönliche Emailmitteilung von Alexandra Barratt vom 13.8.2018 mit einer Transkription des Gebets. Für den Hinweis und die Übermittlung der Transkription bedanke ich mich bei Dr. Barratt.

⁸⁷ Zur Bibliothek Wöltingerodes liegt zuletzt die umfassende Studie von Jessica Kreuz vor, siehe Anm. 39.

⁸⁸ Nemes 2014 (Anm. 2), S. 109 f. Siehe auch den Beitrag von Almuth Märker in diesem Band.

⁸⁹ Matthias Eifler: Die Bibliothek des Erfurter Petersklosters im späten Mittelalter. Buchkultur und Literaturrezeption im Kontext der Bursfelder Klosterreform, Köln 2017; ders.: Bücher in den Händen von Klosterbibliothekaren. Befunde aus dem 15. und frühen 16. Jahrhundert am Beispiel der Kartause und des Benediktinerklosters in Erfurt, in: Manuscripts Changing Hands. Handschriften wechseln von Hand zu Hand, hg. v. Corine Schleif, Volker Schier, Wiesbaden 2016, S. 207–253; Nemes 2014 (Anm. 2), S. 104 f.; Nemes 2013 (Anm. 2), S. 162–189; Hubrath (Anm. 44), S. 169. Siehe auch den Beitrag von Matthias Eifler in diesem Band.

V. Zur Geschichte von Neu-Helfta

Gegen Ende der Amtszeit Sophias von Stolberg (1409–59/63) begann eine Periode des Abstiegs, in der es offenbar zu einer zeitweiligen Auflösung der klösterlichen Lebensgemeinschaft (*vita communis*) und der Klausur kam. Nachdem das Kloster zunehmend in Verruf geraten war, griff Graf Günther von Mansfeld ein und beauftragte 1467 den Abt des Benediktinerklosters St. Peter zu Merseburg, Heinrich von Homburg, das Kloster Helfta zu reformieren. St. Peter war seit 1451 inkorporiertes Mitglied der strengen monastischen Reformbewegung, der Bursfelder Kongregation.⁹⁰ Die Reform Helftas erwies sich als schwierig, wohl nicht zuletzt deswegen, weil sich die Nonnen zunächst jeder Reformmaßnahme entschieden widersetzten. Vom Abt zur strengen Einhaltung ihrer Ordensregel ermahnt sollen sie nicht einmal haben sagen können, ob sie Benediktinerinnen oder Zisterzienserinnen seien. Die fortdauernden Beschwerden der Nonnen beantwortete schließlich Bischof Gebhardt von Halberstadt am 6. Februar 1468 mit dem Entzug des Privilegs die *corona* tragen zu dürfen.⁹¹

Die Reform von Helfta war dann jedoch mehr als erfolgreich: 1496/7 wird dem Konvent durch den Abt von Wimmelburg eine gute geistige Verfassung bescheinigt.⁹² Fest steht, dass sich Helfta im ausgehenden 15. und frühen 16. Jahrhundert unter der Äbtissin Katharina von Watzdorf als ein Kloster strenger Observanz im Geiste der benediktinischen Reformbewegung von Bursfelde präsentierte.⁹³ Zudem hat Helfta in dieser Zeit an der Reform anderer Klöster in seiner näheren Umgebung mitgewirkt, so 1506 im Benediktinerinnenkloster Gerbstedt⁹⁴ und 1515 im Zisterzienserinnenkloster Rohrbach. Dort wurde die Nonne Margarete von Rulitz aus Neu-Helfta zur Äbtissin bestellt.⁹⁵

⁹⁰ Vgl. Paulus Volk: Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation, Bd. IV: Register, Siegburg 1972, S. 84.

⁹¹ Spangenberg, Mansfeld 3 (Anm. 9), S. 242. Zur Nonnenkrone s.o. Kapitel II. Leider ist diese Urkunde nicht im neu herausgegebenen Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt enthalten: Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe. Teil 5 (1426–1513), hg. v. Ralf Lusiardi, Andreas Ranft, aus dem Nachlass von Gustav Schmidt bearbeitet v. Gerrit Deutschländer, Köln, Weimar, Wien 2015.

⁹² Wimmelburg wurde 1491 von Kloster Berge aus reformiert und 1492 in die Bursfelder Kongregation aufgenommen; Rüttgardt (Anm. 37), S. 269f; Rüttgardt (Anm. 53), S. 205. Rüttgardts Analyse zu Wimmelburg ist allerdings nicht korrekt, denn die erste Reform Helftas erfolgte bereits 1467 durch den Abt von Merseburg OSB, das seit 1451 der Bursfelder Reform angehörte (s.o.).

⁹³ Unter den monastischen Reformzentren Deutschlands im 15. Jahrhundert galt die Bursfelder Kongregation als besonders streng, vgl. Kaspar Elm: Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation, in: 900 Jahre Kloster Bursfelde. Reden und Vorträge zum Jubiläum 1993, hg. v. Lothar Perliitt, Göttingen 1994, S. 59–111, hier S. 80 f.

⁹⁴ Philipp Hofmeister OSB: Liste der Nonnenklöster der Bursfelder Kongregation, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 53, 1935, S. 77–102, hier S. 96. Zu Gerbstedt vgl. u.a. Krühne (Anm. 4), S. IX und Grössler (Anm. 5), S. 299.

⁹⁵ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 180, S. 243; Hofmeister (Anm. 94), S. 97.

Es wurden Äbte verschiedener Klöster beauftragt, nicht nur Häuser ihres eigenen Ordens *auctoritate episcopi* zu visitieren. So wurde das Zisterzienserinnenkloster Marienstuhl in Egelz zwischen 1464 und 1523 sechs Mal visitiert, von den Äbten des Zisterzienserklosters Michaelstein und der Benediktinerklöster Huysburg, Berge, Ilsenburg und Groß Ammensleben; Adersleben wurde 1484/85 und 1496 von den Äbten von Huysburg bzw. Ballenstedt (Benediktiner) visitiert; Hedersleben wurde zwischen 1496 und 1513 einmal vom Abt von Ballenstedt und zweimal vom Prior des Augustiner-Chorherrenstiftes Hamersleben visitiert. Mit der Visitation St. Jacobis 1496 und 1498 wurde das Augustiner-Chorherrenstift St. Johannis zu Halberstadt beauftragt.⁹⁶ Dies entspricht der Praxis in anderen Regionen, so in Erfurt und im Bistum Hildesheim, wo Visitationen der Zisterzienserinnenklöster von Kommissionen durchgeführt wurden, die von Äbten verschiedener Orden besetzt waren, um sie nach Bursfelder Vorbild zu reformieren.⁹⁷

Kloster Helfta bemühte sich seit seiner Reform aus religiöser Überzeugung um die Einhaltung einer strengen Observanz. Es ist dieses Bemühen, das das Leben der Gemeinschaft in den Jahren der lutherischen Reformation entscheidend geprägt hat.⁹⁸ Es bildet den Kontext, in dem die Ereignisse der letzten Jahrzehnte seines Bestehens gesehen werden müssen. Das gilt vor allem für das Ringen der beiden Äbtissinnen Katharina und Anna von Watzdorf nicht nur um den Zusammenhalt und Fortbestand des Konvents, sondern auch um die Aufrechterhaltung des Ordenslebens überhaupt. Sie stemmten sich gegen die Bedrohung jener Lebensform, von deren Gültigkeit als Idealform christlichen Lebens sie überzeugt blieben, auch wenn ihre Auflösung in der Grafschaft Mansfeld nicht aufzuhalten war.⁹⁹

Ebenso wie die anderen Klöster in der Region wurde auch Neu-Helfta während des Bauernkriegs im Frühjahr 1525 überfallen und verwüstet. Die Klostergebäude wurden zerstört, alle wertvollen Bücher, Karten, Zeichnungen und Gemälde sollen in den Bierbraukessel geworfen und vernichtet worden sein. Einige Wertsachen, die gerettet werden konnten, wurden Graf Albrecht von Mansfeld in Verwahrung gegeben, der sie aber später verkaufte.¹⁰⁰ Abermals musste der Konvent sein Haus aufgeben. Am schwersten sei es den Nonnen gefallen, die Gebeine ihrer verstorbenen Mitschwestern *in hiesigem Todten-gewölbe* zurücklassen zu müssen. Sie intervenieren bei Herzog Georg von

⁹⁶ Vgl. Oefelein (Anm. 1), S. 51.

⁹⁷ Frank (Anm. 83), S. 204–212; Schlotheuber (Anm. 37), S. 63–65; Kreutz (Anm. 39), S. 183 f.

⁹⁸ Rüttgardt (Anm. 37), S. 264 f.; Rüttgardt (Anm. 53), S. 206.

⁹⁹ Rüttgardt (Anm. 37), S. 264 f.; Rüttgardt (Anm. 53), S. 211.

¹⁰⁰ Die Klage der Äbtissinnen von Helfta und Holzzelle auf Rückgabe ihrer Güter vom 12. November 1526 ist gedruckt in: Gustav Kawerau: Zur Geschichte des Klostersturmens im Bauernkriege, in: Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde 13, 1880, S. 330–338, hier S. 335–338.

Sachsen, der versuchte einen Vergleich zu vermitteln.¹⁰¹ Herzog Georg (1471–1539) hielt bekanntlich vehement am alten Glauben fest und war einer der bedeutendsten Gegner Martin Luthers. Seine Mutter, Herzogin Sidonia von Sachsen (1449–1510), war zu dieser Zeit die größte Förderin geistlicher Literatur und war diejenige, die dafür gesorgt hat, dass die Helftaer Mystik überlebte. Den frühesten Druck der anonymen deutschen Übersetzung des „Liber“ von 1503, einige Exemplare davon mit dem Auszug aus der Klosterchronik Helftas, hat sie beauftragt.¹⁰²

Die vertriebene Gemeinschaft flüchtete zunächst nach Halle, wo die Schwestern lange „im Elend gelegen“ haben.¹⁰³ Im Auftrag Kaiser Karls V. gingen 1529 sechs der Nonnen in Begleitung ihrer Äbtissin Katharina nach Mähren, um dort ein verlassenes Kloster neu zu besiedeln, während die Laienschwestern nach Alt-Helfta zurückgeschickt wurden. Kurz darauf folgte die Äbtissin den Laienschwestern dorthin, um am alten Standort die Wiedereinrichtung des Klosters zu unternehmen. In einem Schreiben vom 12. Juni 1529 wandte sie sich an den katholisch gebliebenen Grafen Hoyer von Mansfeld, zu dessen Territorium Alt-Helfta gehörte, und bat um seine Hilfe bei der Instandsetzung der Klostergebäude und der Kirche.¹⁰⁴ Der Ordenskommissarius, Abt Paulus von Zella, unterstützte sie dabei.¹⁰⁵ Ob die gemeinsame Klageschrift der Äbtissinnen von Helfta und Holzelle, wohl von Leipzig aus verfasst und abgeschickt, jemals den Kaiser erreicht hat, wird bezweifelt.¹⁰⁶

Es wird nirgends berichtet, was genau mit dem zerstörten Klostergelände in Alt-Helfta seit dem Überfall des Herzogs von Braunschweig von 1342 geschehen war, doch es blieb als Klostergut in Betrieb. Nach der päpstlichen Verfügung von 1345 sollte die Kirche weiter genutzt werden.¹⁰⁷ Doch wie lange der Gottesdienst hier tatsächlich aufrechterhalten wurde, nach Umzug des Konvents nach Eisleben, ist nicht bekannt.

Offensichtlich waren 1529 die Klosterkirche – oder ein Teil davon – sowie der Konversenbau¹⁰⁸ noch soweit intakt, als dass sie zumindest rudimentär wieder aufgebaut und genutzt werden konnten. Im Jahre 1534 erhielt die Nachfolgerin Katharinas, Äbtissin Anna von Watzdorf, die Erlaubnis des Erzbischofs von Magdeburg, innerhalb des Klosters die hl. Messe wieder feiern lassen zu dürfen,

¹⁰¹ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 186 u. 187, S. 292.

¹⁰² Honemann (Anm. 13), S. 137–140.

¹⁰³ Bericht vom Ordenskommissarius Abt Paulus von Zella an Graf Hoyer von Mansfeld, in: Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 188, S. 193, nur Regest (dt.).

¹⁰⁴ Ebd., Nr. 189, S. 293.

¹⁰⁵ Ebd., Nr. 188, S. 293.

¹⁰⁶ Kawerau (Anm. 100), S. 336.

¹⁰⁷ Schmidt (Anm. 63), Nr. 116, S. 372.

¹⁰⁸ Dieser stand noch bis 1989; er wurde auf Veranlassung der zuständigen örtlichen Verwaltung gesprengt. Die Ruine der Klosterkirche sollte folgen, was aber durch die Wende verhindert wurde.

wie es heißt: „in einem würdigen Raum auf einem Tragaltar“, sodass die Schwestern nicht mehr den weiten und – besonders im Winter – beschwerlichen Weg zur Pfarrkirche auf sich nehmen müssten.¹⁰⁹ Demnach konnten die Schwestern bis dahin die Klosterkirche nur für ihr Chorgebet nutzen, und mussten zur Messe stets in das Dorf Helfta laufen, in die dortige Pfarrkirche St. Georg.

Ein dauerhafter Neuanfang in Alt-Helfta gelang den Nonnen nicht. Nach dem Tod des katholischen Grafen Hoyers im Jahre 1540 wurde die Reformation im gesamten Gebiet der Mansfelder Grafen durchgesetzt. Sein Nachfolger, Graf Johann Georg von Mansfeld, gestattete nach der Kirchenvisitation von 1542 evangelische Gottesdienste in der Klosterkirche. Die letzte urkundliche Erwähnung des Klosters datiert vom 19. Juni 1542: Darin wendet sich die Äbtissin Walburga Reubers an den Coadjutator der Stifter Magdeburg und Halberstadt mit der Bitte um Rat, wie sie sich gegenüber dem Pfarrer zu Helfta verhalten solle, der mit Zulassung des Grafen Johann Georg von Mansfeld bereits drei Mal die „Martinische Messe“ in der Klosterkirche abgehalten habe.¹¹⁰ Kurz darauf, nach dem Tod der letzten Äbtissin im Jahre 1545¹¹¹, wurde das Kloster säkularisiert, doch sind weder das genaue Datum noch Einzelheiten über die Durchführung bekannt. Der hochverschuldete Graf von Mansfeld verkaufte schließlich das Klosteramt 1566.¹¹²

VI. Die Ordenszugehörigkeit Helftas: Kontroverse Positionen

In der Forschungsdiskussion um Helfta nimmt die Frage nach der Ordenszugehörigkeit bzw. der Observanz des Klosters breiten Raum ein. Einige plädierten zu Gunsten einer zisterziensischen Observanz¹¹³, während andere Forscher Helfta allein den Benediktinern zuordneten.¹¹⁴ Konsens in den neuen Studien zu den zahlreichen Frauenklöstern dieses weitverbreiteten Typs ist inzwischen, differenziert von nicht-inkorporierten Gemeinschaften, die nach der Regel Benedikts und den Statuten der Zisterzienser lebten, zu sprechen.¹¹⁵

¹⁰⁹ Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 194, S. 296 f.

¹¹⁰ Ebd., Nr. 197, S. 297.

¹¹¹ Das Todesjahr von Walburga Reuters bzw. das Jahr der Säkularisierung Helftas wird unterschiedlich mit 1545 (z.B. Hofmeister [Anm. 94], S. 89; Rüttgardt [Anm. 53], S. 204) und 1546 (z.B. Haßl [Anm. 4], S. 215) angegeben.

¹¹² Rüttgardt (Anm. 53), S. 204.

¹¹³ Vgl. z.B. Bynum (Anm. 53), S. 174 f.; Bangert (Anm. 44), S. 23.

¹¹⁴ Vgl. etwa Miriam Schmitt OSB: Gertrud of Helfta. Her Monastic Milieu and Her Spirituality, in: Hidden Springs. Cistercian monastic women, hg. v. John A. Nichols, Lillian Thomas Shank OCSO, Kalamazoo 1995, S. 471–496, hier S. 472. Dazu stellt Bangert (Anm. 44), S. 24 fest: „so dient zum Beispiel die deutliche Zentrierung von Gertruds Mystik auf die Liturgie im Umkehrschluß dazu, sie dem Benediktinerorden zuzuordnen.“ Eine gute Zusammenfassung der Diskussion liefert Bangert ebd., S. 22–24.

¹¹⁵ Vgl. vor allem die Arbeiten von Rüttgardt (Anm. 37), Schlotheuber (Anm. 37) und Kreutz (Anm. 39).

Es gibt jedoch ein zusätzliches Zeichen für eine zisterziensische Observanz in Helfta, der sich im letzten Absatz des bereits mehrfach zitierten Briefs der Äbtissin Sophia von Stolberg findet. In keinem Bericht über Helfta fehlt ein Verweis auf diesen Brief, gefolgt von entsprechenden Zitaten aus Zeilen des Anfangs, in denen sich die Äbtissin an das Mutterhaus wendet und über den Einzug der ersten sieben Nonnen aus Halberstadt berichtet. Auf ihre Schlussbemerkungen wird dagegen gar nicht eingegangen¹¹⁶, obwohl sie dort eindeutige Aussagen über die Observanz ihres Klosters – nicht nur zur Zeit seiner Gründung – macht:

Et nos Sophia abbatissa expetitione et Majorum Conventione saepe dicti Monasterii sancti Jacobi sanctique Burchardi et nostri fecimus perscrutari Breviarium dicti Monasterii una cum breviario nostro nostrique conventus singula in divinis perpensanda sicut nobis constat testamur nobiscum concordare in omnibus horis et consuetudinibus etc. modum coronationis quem nos ab initio habuimus et de gratia Dei perseverare intendimus ex praedicto Coenobio primo et principaliter nobiscum recepimus, exceptis tamen duabus festivitibus scilicet in nocte Resurrectionis Dominicae et in nocte pentecostes ...¹¹⁷

Durch die hier überlieferten Angaben wird nicht nur bestätigt, dass Helfta sein Brevier vom Mutterhaus erhalten hat, sondern es wird ausdrücklich betont, dass man noch zu Sophias Zeiten in allem – im *horarium*, in den *consuetudines* und in der Form der Nonnenweihe – vollständig mit dem Mutterhaus übereinstimmen würde (mit Ausnahme der Oster- und Pfingstmetten). Nach Aussage Sophias will man auch weiterhin so verfahren wie von Anfang an, als eben die ersten sieben Nonnen *grisei ordinis* aus Halberstadt nach Mansfeld gingen, wie sie am Anfang ihres Berichtes darstellt.¹¹⁸

Diese Aussage Sophias ist mehr als der Ausdruck eines „Bewusstseins, einer zisterziensischen Gründung zu entstammen.“¹¹⁹ Der Hinweis Sophias ist vielmehr ein Bekenntnis und eine Affirmation des zisterziensischen Filiationsprinzips. Danach erhält jedes Tochterkloster vom Mutterkloster alle liturgischen Bücher und befolgt die gleichen *Consuetudines*, *Officium* und *Rituale*. Mutter- und Tochterklöster bleiben für immer verbunden.

Dass die befolgte Liturgie im ehemaligen Bistum Halberstadt bei den dortigen Frauenklöstern stets diözesan gewesen ist, ist den dortigen Verhältnissen

¹¹⁶ Die Passage wird von Dombi zwar nebenbei erwähnt, jedoch unverständlicherweise nicht zur Untermauerung seiner Hauptargumentation verwendet, vgl. Markus Dombi OCist: Waren die hll. Gertrud und Mechtild Benediktinerinnen oder Cistercienserinnen?, in: Cistercienser-Chronik 25, 1913, S. 257–268, hier S. 266 Anm. 39.

¹¹⁷ N-HStA Hann., Dep. 76, C113; Copial I, Dep. 76, MS 7/1, S. 1348 f.; vgl. Krühne (Anm. 4), UB Helfta, Nr. 148, S. 226.

¹¹⁸ Ebd.; Copial I, Dep. 76, MS 7/1, S. 1343; vgl. Krühne (Anm. 4), UB Helfta, S. 224.

¹¹⁹ Rüttgardt (Anm. 53), S. 200.

geschuldet.¹²⁰ Die meisten Zisterzienserinnenklöster wurden von Bischöfen gegründet, so das Mutterhaus von Helfta St. Jacobi von Bischof Konrad: Er ist selbst in Sittichenbach eingetreten und wurde dort Abt. Die Klöster Adersleben und Hedersleben wurden durch Bischof Volrad gegründet bzw. wie Helfta geweiht. Die Bischöfe von Halberstadt waren gleichzeitig mächtige Territorialherren. Die wenigen Männerklöster (5) in der Region (Bistümer Halberstadt und Magdeburg) waren wirtschaftlich und personell zu schwach, um die große Zahl (56) der Frauenklöster in der Region zu betreuen. Es zeigen sich in Deutschland deutliche regionale Unterschiede bei der Dichte der Inkorporationen von Frauenklöstern: Je größer die Distanz zum Kerngebiet des Ordens, umso weniger gab es inkorporierte Zisterzienserinnenklöster. Im Rheinland sind hingegen fast alle Frauenzisterzen inkorporiert gewesen.¹²¹

Die Aussage Sophias ist die eindeutige Bestätigung einer kontinuierlich zisterziensisch geprägten Observanz in Helfta, die man auch noch in der Zeit nach Sophia beibehalten haben wird. Denn die zisterziensischen Konstitutionen schreiben bis heute noch vor, dass jede Tochtergründung vom Mutterhaus mit allen liturgischen Büchern und Regeltexten ausgestattet werden muss. So wird die einheitliche Observanz garantiert.¹²² Damit zeigt sich Helfta als ‚Benediktinerinnenkloster mit zisterziensischer Observanz‘ auch in der späteren Zeit.

¹²⁰ Trotz des Umstands, dass die von Helfta befolgte Liturgie notwendigerweise diözesan gewesen ist, konnte Hildegard Brem in der jüngst von ihr herausgegebenen Ausgabe von Gertruds „Legatus“, Buch 4, typisch zisterziensische Bräuche identifizieren, so z.B. Prozessionen an bestimmten Tagen. Vgl. Brem (Anm. 15), Einleitung, Bd. 1, S. 23. Brem nennt ihre Hinweise nur „Lesehilfen“ und liefert keine detaillierte wissenschaftliche Studie über die Liturgie in Helfta. Ein Desiderat? Einen generellen Überblick über die Bedeutung der Liturgie im monastischen Alltag der Frauenkonvente im norddeutschen Raum bietet Jürgen Bärsch: *Liturgy and Reform. Northern German Convents in the Late Middle Ages*, in: Andersen, Lähnemann, Simon (Anm. 2), S. 21–46. Aspekte liturgischer Frömmigkeit im „Legatus“ und im „Liber“ analysiert Anna Harrison: „I Am Wholly Your Own“. *Liturgical Piety and Community among the Nuns of Helfta*, in: *Church History* 78, 2009, S. 349–583. Gertruds Gedanken zur Liturgie in ihrer mystischen Spiritualität untersucht Michael Anthony Abril: *Gertrude of Helfta's Liturgical-Mystical Union*, in: *Cistercian Studies Quarterly* 43, 2008, S. 77–96.

¹²¹ Immer noch grundlegend Anja Ostrowitzki: *Die Ausbreitung der Zisterzienserinnen im Erzbistum Köln*, Köln, Weimar, Wien 1993; vgl. Oefelein (Anm. 1), S. 40 f., S. 51–53, S. 101 f., S. 203–206.

¹²² Alberich Martin Altermatt: *Die ehemalige Zisterzienserabtei Morimond. Ihre Ausstrahlung einst und heute*, in: *Cistercienser Chronik* 123, 2016, S. 269–299, hier bes. 290–292; Beate Braun-Niehr: „Die Bücher für den Gottesdienst sollen überall einheitlich sein“. Der ‚Codex Gisle‘ als Graduale für das Zisterzienserinnenkloster Rulle bei Osnaabrück, in: *Die Zisterzienser im Mittelalter*, hg. v. Georg Mölch, Norbert Nußbaum, Harald Wolter-von dem Knesebeck, Köln, Weimar, Wien 2017, S. 203–228, hier S. 203; Sr. Maria Pia Schindele: „Die ordenung, die daz. Capitel von Zitel ... hat gemacht“ (HS 3,11r). Eine bisher unbekannte Handschrift der Sr. Regula im Archiv der Abtei Lichtenthal, in: *Freiburger Diözesanarchiv* 116, 1996, S. 79–122; Schlottheuber (Anm. 37), S. 58–103; Kreuz (Anm. 39), S. 1–14 und 183–185. Dass diese Regelung weiterhin

Auch wenn Helfta Anschluss an die Bursfelder Kongregation fand, konnte dies auch als Zisterzienserinnenkloster geschehen, wie wir oben gesehen haben. Schon Markus Dombi hat damals zum Status trefflich bemerkt: „Zwar stand es [Helfta] nicht unter der Jurisdiktion des Hauptordens; dieser Umstand war aber höchstens für die kirchenrechtliche Stellung, nicht aber für den Charakter seines Konventes von irgendwelchem Belang“.¹²³ Dieses trifft für einen Großteil von Klöstern diesen Typs zu.

VII. Fazit und Ausblick

Die spektakulären neuen Funde zur Überlieferung der Helftaer Mystik haben das Interesse an allen Bereichen der mittelalterlichen Geschichte des Klosters Helfta neu entfacht. Grundlagenforschung zur institutionellen Geschichte muss wiederaufgenommen werden, mit dem Ziel, tiefere Einblicke in das monastische Leben in Helfta zu gewinnen, die soziale Zusammensetzung des Klosters zu bestimmen und vielleicht sogar weitere einzelne Konventsmitglieder zu identifizieren. Es hat sich gezeigt, dass Originale in den Archiven wieder eingesehen werden müssen, denn die gedruckten Urkundenbücher erweisen sich zum Teil als unzuverlässig. Die schwierige Familiengeschichte der Grafen von Mansfeld zeigt sich als nur mangelhaft aufgearbeitet. Ausgebaut werden könnte eine Einbeziehung von gesellschafts- und sozialpolitischen Studien, u.a. zur mittelalterlichen Adoptionspraxis und des Waisenwesens, um eventuelle Anhaltspunkte zur Identifizierung einer möglichen Herkunftsfamilie Gertrud von Helftas zu gewinnen. Es scheint noch keine Einzelstudie zur Liturgie in Helfta vorzuliegen, die sie auf weitere ‚typisch zisterziensische‘ Bräuche untersucht. Die durch die handschriftlichen Funde zur frühen Rezeption der Werke der Helftaer Mystik im mitteldeutschen Raum bezeugten Spuren von Netzwerken zwischen Klöstern und Ordensgemeinschaften müssen weiterverfolgt werden, ggf. mit entsprechender Aufarbeitung der ordenshistorischen Hintergründe und Kontexte. Wie die literaturhistorischen Arbeiten gezeigt haben, ist es für jeden Spezialisten sehr schwer, hier in allen Forschungsbereichen alle Entwicklungen und neue Erkenntnisse gleichzeitig im Fokus zu haben. Für die Zukunft könnte es sinnvoll und fruchtbar sein, für die weitere Aufarbeitung der Geschichte Helftas eine interdisziplinäre bzw. transdisziplinäre Forschungsgruppe zusammenzustellen, besetzt mit Ordens- und Sozialhistorikern, Literaturwissenschaftlern, Bibliothekshistorikern, Liturgiewissenschaftlern und Theologen. Am

Bestand hat, bestätigte mir jüngst im persönlichen Gespräch Äbtissin Hildegard Brem OCist, Kloster Mariastern-Gwigg, Österreich. Diese Vorschrift besteht nicht unter Filialen von Benediktinerklöstern.

¹²³ Dombi (Anm. 116), S. 268.

Cornelia Oefelein

Vorbild des Leipziger Workshops, dessen Ergebnisse in diesem Tagungsband vorgelegt werden, könnte eine groß angelegte Konferenz ein gutes Forum bieten, um zukünftige Ergebnisse dieser Forschungsgruppe zu präsentieren.

Dr. Cornelia Oefelein
info@corneliaoefelein.de

JENSEITS DER *CURA MONIALIUM*

Beziehungen zwischen geistlichen Frauen und Dominikanern im östlichen Teil der Ordensprovinz Teutonia im 13. Jahrhundert

von Jörg Voigt

I. Einleitung

Über die Beziehungen zwischen Dominikanern und religiösen Frauen – seien es Dominikanerinnen, Nonnen anderer Orden oder Beginen – sind in den letzten Jahren mehrere Studien vorgelegt worden, die je nach zeitlichem und räumlichem Schwerpunkt, je nach Quellengattung und je nach Fragestellung neue und differenzierte Einblicke in dieses Thema bieten.¹ Schon im frühen Entstehungsprozess des Ordens ist Dominikus als Gründer von Frauenklöstern belegt – dies sind die bekannten vier Klöster in Prouille, Madrid, Rom (hier wird er zu Lebzeiten sogar als dessen *prior venerabilis*² bezeichnet) und Bologna. Diese engen Beziehungen zwischen dem sich herausbildenden Orden und religiösen Frauen setzten sich im weiteren Verlauf der Ordensgeschichte fort, was sich auch mit Blick auf die Dominikanerinnenklöster ablesen lässt – im Verlauf des Spätmittelalters wurden rund 150 Frauenklöster gegründet.³ Die größte Anzahl, gemessen an den 18 mittelalterlichen Ordensprovinzen, befand sich mit 74 Dominikanerinnenklöstern in der Provinz Teutonia; nach deren Teilung in die Provinzen Teutonia und Saxonia im Jahr 1303 gehörten 65 Dominikanerinnenklöster zur Teutonia und neun zur Saxonia.⁴

¹ Die Forschungsliteratur wird an den entsprechenden Stellen dieses Beitrags angeführt. In der jüngsten internationalen Forschung liegt ein Schwerpunkt auf der Ordensreform des 15. Jahrhunderts, siehe hier z.B. Sylvie Duval: «Comme des anges sur terre». Les moniales dominicaines et les débuts de la réforme observante, 1385–1461, Rom 2015; Stefanie Monika Neidhardt: Autonomie im Gehorsam. Die dominikanische Observanz in Selbstzeugnissen geistlicher Frauen des Spätmittelalters, Berlin, Boston 2017; Claire Taylor Jones: Ruling the Spirit. Women, Liturgy, and Dominican Reform in Late Medieval Germany, Philadelphia 2018; Anne Huijbers: Zealots for Souls. Dominican Narratives of Self-Understanding during Observant Reforms, c. 1388–1517, Berlin, Boston 2018.

² In einer Güterübertragung an das Frauenkloster San Sisto vom 15. April 1221 heißt es *fratri Domenico priori venerabilis monasterii Sancti Sisti*, vgl. Le più antiche carte del convento di San Sisto in Roma (905–1300), hg. v. Cristina Carbonetti Vendittelli, Rom 1987, Nr. 42.

³ Die Zahlen sind nicht ganz eindeutig, siehe dazu die Angaben bei Hieronymus Wilms: Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 1206–1916, Dülmen 1920, S. 46; Heinrich Denifle: Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2, 1886, S. 641–652, hier S. 643; Angelus Walz: Compendium historiae ordinis praedicatorum, Rom 1948, S. 664–669.

⁴ Hieronymus Wilms: Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster, Leipzig 1928, der darin nicht nur eine Edition des Verzeichnisses der Frauenklöster bietet, sondern auch auf die einzelnen Konvente kurz eingeht.

Bereits mit Blick auf diese Größenangaben wird deutlich, dass die Dominikanerinnenklöster im elsässisch-südwestdeutschen Raum die größte Dichte aufweisen, was die Ordensforschung – auch jene der Ordensmitglieder selbst – in grundlegenden Untersuchungen thematisiert hat.⁵ Zu den zentralen Themen zählen dabei Fragen nach der Gründung zahlreicher Dominikanerinnenklöster bzw. die Inkorporation von Frauengemeinschaften in den Orden unter Einflussnahme der Päpste vor allem im 13. Jahrhundert, die Entwicklung der Frauenmystik im späten 13. und 14. Jahrhundert sowie die Ordensreformen des 15. Jahrhunderts. Mit Blick auf die handbuchartige Zusammenfassung der Ordensgeschichte, die der Dominikaner Angelus Walz in zweiter Auflage 1948 vorgelegt hat, fällt seine hohe Wertschätzung für die Mystik bei den Dominikanerinnen auf, wenn er nach der eher nüchternen Zusammenstellung verschiedener Daten und Zahlen eigens hervorhebt, dass in den Klöstern Deutschlands die Religiosität und Tugend der Schwestern besonders stark ausgeprägt waren und dass dort im Zeitraum zwischen 1250 und 1350 die Mystik eine Blütephase erreichte, woran einzelne Dominikaner beteiligt waren.⁶ Seitens der Forschung durch die Dominikaner vor allem der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden vor allem die Mystikerinnen der Dominikanerinnenklöster untersucht, hier z.B. die berühmten Konvente in Engelthal, Unterlinden und Töss.⁷

Weniger Aufmerksamkeit erfuhren dagegen die Kontakte zwischen den Dominikanern und Frauenklöstern anderer Orden bzw. den Beginen im östlichen Teil der Provinz Teutonia, jener Region also, die grob gesprochen im Jahr 1303 in der neu gegründeten Ordensprovinz Saxonia aufging. So war es erst die germanistische Forschung, die sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts intensiver den mystischen Texten der Frauenklöster widmete – hier vor allem mit Blick auf das Zisterzienserinnenkloster in Helfta und seine drei auch international bekanntesten Nonnen Mechthild von Magdeburg, Mechthild von

⁵ Hier kann nur ein ganz kleiner Ausschnitt der Forschung wiedergegeben werden, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Dominikanern – wie z.B. Wilms (Anm. 3 und 4) oder Otmar Decker: Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207–1267), Leipzig 1935 – maßgeblich mitgestaltet wurde. In diesem Kontext wäre auch Gabriel Löhr: Drei Briefe Hermanns von Minden O. P. über die Seelsorge und die Leitung der deutschen Dominikanerinnenklöster, in: Römische Quartalschrift 33, 1925, S. 159–167 zu nennen. Deren Ansätze wurden erneut aufgegriffen und fortgeführt von Isnard W. Frank: Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden der Dominikaner, in: Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter, hg. v. Edeltraud Klüeting, Hildesheim u.a. 2006, S. 105–125.

⁶ Walz (Anm. 3), S. 667 (*monasteriis Germaniae velut in hortis conclusis sororum virtuosissimarum exempla religionis et cuiuscumque gradus perfectionis spiritualis exprimebantur. Mysticae centra inibi florebant [1250-1350], partim per selectos praedicatoros nostros directa*).

⁷ Siehe dazu stellvertretend Hieronymus Wilms: Das Beten der Mystikerinnen. Dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnen-Klöster zu Adelhausen, Diessenhofen, Engelthal, Kirchberg, Oetenbach, Töss und Unterlinden, Leipzig 1916.

Hackeborn und Gertrud von Helfta, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts dort lebten. Mehrfach wurde dabei auch intensiv die Frage nach der *cura monialium* durch die Dominikaner behandelt.⁸

Von diesen ersten Beobachtungen ausgehend soll im Folgenden ein differenzierteres Bild der wechselseitigen Beziehungen zwischen Dominikanern und Nonnenklöstern sowie religiösen Frauen im östlichen Teil der Ordensprovinz Teutonia im 13. Jahrhundert aufgezeigt werden, wobei von den neun Dominikanerinnenkonventen, die in der später (im Jahr 1303) konstituierten Provinz Saxonia lagen, in diesem Beitrag sechs näher behandelt werden.

II. Zu den Anfängen der Dominikanerinnenklöster

Hinsichtlich der Frage, inwieweit der Dominikanerorden selbst an der Ausbildung und Expansion eines weiblichen Ordenszweiges interessiert und beteiligt war, fällt bei der Auswertung der rechtlich-administrativen Quellen des Ordens der Blick auf ein Fragment der Beschlüsse des Provinzialkapitels der Teutonia, das vermutlich in den 1280er Jahren tagte.⁹ Darin werden in einer Reihe von geistlichen und weltlichen Personen, zu deren Gunsten jeweils drei Messen gelesen werden sollen, mehrere Familien genannt, die in verschiedenen Regionen des heutigen Sachsen-Anhalts und Thüringens zu wichtigen weltlichen Herrschaftsträgern zählten, darunter z.B. die Grafen von Regenstein, die Grafen von Arnstein, die Grafen von Anhalt, die Herren von Barby und die Vögte von Plauen. Ist bereits aus dieser Quelle eine Verbindung dieser Familien mit dem Dominikanerorden abzuleiten, soll im Folgenden intensiver nach den Hintergründen dieser Verbindungen gefragt werden.

Bei dem in der Liste genannten Vogt von Plauen (*advocatus de Plawe*) handelt es sich um einen Vertreter der Vögte von Weida, Gera und Plauen, deren Herr-

⁸ Siehe dazu die weiteren Beiträge des Sammelbandes und die Forschungs- und Editionsgeschichte eines der prominentesten Texte der Helftaer Mystik – nämlich des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg – in Balázs J. Nemes: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorenkonstitution in Überlieferung und Rezeption des *Fließenden Lichts der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg, Tübingen 2010, S. 2–63, und ders.: *Sancta mulier nomine Mechthildis*. Mechthild (von Magdeburg) und ihre Wahrnehmung als Religiöse im Laufe der Jahrhunderte, in: Das Beginnenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Jörg Voigt, Bernhard Schmidt, Marco A. Sorace, Fribourg, Stuttgart 2015, S. 331–351. Zu den Klassikern zählen u.a. Ursula Peters: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988, sowie Susanne Bürkle: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts, Tübingen, Basel 1999.

⁹ Die kommentierte Edition findet sich in Heinrich Finke: Zur Geschichte der deutschen Dominikaner im XIII. und XIV. Jahrhundert, in: Römische Quartalschrift 8, 1894, S. 367–392, hier S. 374–379.

schaft im Gebiet der mittleren und oberen Weißen Elster lag.¹⁰ In ihrem Kerngebiet wurde 1238 in Cronschwitz eines der frühesten Dominikanerinnenklöster in der Ordensprovinz Teutonia gegründet.¹¹ In den überlieferten Quellen wird deutlich, dass bei dieser Gründung die Dominikaner in Erfurt und der Naumburger Bischof Engelhard maßgeblich beteiligt waren, die sich auch an Papst Gregor IX. gewandt haben dürften, der die Gründung in Cronschwitz am 15. Dezember 1238 unter seinen Schutz stellte.¹² Zur Einbindung der Erfurter Dominikaner in die *cura monialium* dieses Klosters war bereits einen Monat zuvor der Naumburger Bischof vom Papst aufgefordert worden. Am 14. November 1238 richtete Gregor IX. ein entsprechendes Schreiben an Bischof Engelhard, die jährliche Visitation des Cronschwitzer Klosters durch die Erfurter Dominikaner nicht zu behindern.¹³ In diesen Zeitraum wird eine weitere Urkunde des Naumburger Bischofs Engelhard zu datieren sein, in der die Rahmenbedingungen der Gründung des Klosters in Cronschwitz enthalten sind.¹⁴ An erster Stelle der einzelnen Punkte stehen die Regelungen zur *cura monialium*, die an den Provinzial der Dominikaner (der Provinz Teutonia) gerichtet werden, der diese wiederum an Ordensmitglieder dieser Provinz delegieren konnte.¹⁵ Insbesondere handelte es sich dabei um die regelmäßige Visitation des Klosters und um Eingriffsrechte in den geistlichen Angelegenheiten.¹⁶

¹⁰ Dazu nun Matthias Werner: Die Anfänge von Burg und Stadt Greiz und die Herrschaftsbildung der Vögte von Weida im mittleren Elsterraum, in: Gera und das nördliche Vogtland im hohen Mittelalter, hg. v. Peter Sachenbacher, Hans-Jürgen Beier, Langenweißbach 2010, S. 43–63.

¹¹ Dazu auch Petra Weigel: Zur Geschichte der Klöster und geistlichen Gemeinschaften des Vogtlandes, in: Sachenbacher/Beier (Hg.) (Anm. 10), S. 35–42.

¹² Das ausführlichste Regest dieser im Archivio Segreto Vaticano, Registra Vaticana 19, fol. 64r, überlieferten Littera befindet sich in: Les registres de Grégoire IX, hg. v. Lucien Auvray, Bd. 2, Paris 1907, Nr. 4654; diese Inschutznahme ist an die Priorin und den Konvent gerichtet.

¹³ Regesta diplomatica necnon epistolaria historiae Thuringiae, Bd. 3: 1228–1266, hg. v. Otto Dobenecker, Jena 1925, Nr. N 49. Zur Quellenüberlieferung vgl. auch Ernst Devrient: Bischöfliche und Papsturkunden für das Kloster Cronschwitz, in: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte, N.F. 31, 1935, S. 20–45.

¹⁴ Diese Datierung der Urkunde, die als Transsumpt in einer Urkunde des Magdeburger Erzbischofs Wilbrand vom 17. November 1239 überliefert ist, kann nur annähernd bestimmt werden, vgl. Urkundenbuch der Vögte von Weida, Gera und Plauen sowie ihrer Hausklöster Mildenerfurth, Cronschwitz, Weida und z. h. Kreuz bei Saalburg, Bd. 1: 1122–1356, hg. v. Berthold Schmidt, Jena 1885, Nr. 71.

¹⁵ Diese Regelung steht so nicht explizit in der Urkunde, ist aber angesichts des Kontexts zweifellos vorzusetzen.

¹⁶ Urkundenbuch Vögte (Anm. 14), Nr. 71 (*Concedimus et memorato collegio et indulgenus, ut eidem visitacionis et correctionis debitum ab honorabili viro provinciali fratrum predicatorum, qui pro tempore fuerit, et fratribus sui ordinis, quos ipse de sua provincia ad hoc deputaverit, impendatur et tam in confessionibus, quam in omnibus aliis spiritualibus ad monasticam vitam et disciplinam spectantibus ad dictum priorem provincialem et fratres eius*).

Dass die Regelungen zu den geistlichen Angelegenheiten an erste Stelle der einzelnen inhaltlichen Punkte der Urkunde und noch vor die Vereinbarungen zur Exemption des Klosters aus dem Naumburger Diözesanverband und die Regelungen zu den Besitzverhältnissen des Klosters gerückt wurden, weist auf die Bedeutung gerade der spirituellen Aspekte dieser Klostergründung hin. Es handelt sich hier um eine der frühesten Gründungen eines Frauenklosters im deutschsprachigen Raum, das engstens durch die Befolgung der Regel der Dominikanerinnen San Sisto in Rom und die Unterstellung in wesentlichen Bereichen des Klosterlebens unter die Dominikaner der Provinz Teutonia – womit das Provinzialkapitel als rechtliche Instanz für die Cronschwitzer Dominikanerinnen anzusehen ist – an den Predigerorden gebunden war.¹⁷

Rund zwei Jahrzehnte nach der Gründung in Cronschwitz wurde ein weiteres Dominikanerinnenkloster im Untersuchungsgebiet gegründet. Das Dominikanerinnenkloster in Wiederstedt (ca. 20 km nördlich von Helfta) geht auf eine Klostergründung im nahegelegenen Hettstedt zurück.¹⁸ In einer Urkunde vom 5. August 1256 wird in einer Besitzübertragung erstmals von einem Kloster in Hettstedt (*cenobi[um] in Hezstede*) berichtet, ohne dass hier jedoch eine Ordenszugehörigkeit ausdrücklich Erwähnung findet.¹⁹ Jedoch werden bereits die beiden hochstehenden Frauen genannt, Mechthild von Arnstein und Lukardis von Wernigerode, die das Kloster bei diesem Rechtsgeschäft vertraten und die als Schwestern (*sorores*) bezeichnet werden. Innerhalb der drei folgenden Jahre ist die Ausrichtung dieses Klosters grundlegend umgesetzt worden, da in einer päpstlichen Littera vom 13. Juni 1259 nun von einem Frauenkloster in Wiederstedt gesprochen wird, das der Regel des hl. Augustinus und den Konventionen der Predigerbrüder folgte.²⁰

In der weiteren urkundlichen Überlieferung wird nicht nur diese Ordensanbindung greifbar, sondern es gibt auch Hinweise darauf, von wem diese Klostergründung ausging. Als Gründerin wird die bereits genannte Adelige Mechthild von Arnstein angesehen, die in einer Urkunde von 1267 als *fundat[rix] monasterii nostri* bezeichnet wird.²¹ Hervorzuheben ist, dass Mechthild von Arnstein trotz ihrer Rolle als Klostergründerin nicht als Priorin an der Spitze der Schwesterngemeinschaft stand, sondern ein religiöses Leben in enger

¹⁷ Zur frühen Verfassungsgeschichte der Dominikaner und Dominikanerinnen siehe Claudia Engler: *Regelbuch und Observanz. Der Codex A 53 der Burgerbibliothek Bern als Reformprogramm des Johannes Meyer für die Berner Dominikanerinnen*, Berlin, Boston 2017, S. 160–177.

¹⁸ Einführung in das Thema in: *Urkundenbuch der Klöster der Grafschaft Mansfeld*, hg. v. Max Krühne, Halle 1888, S. XVIII, sowie weiterhin Ludwig Rommel: *Das Kloster Wiederstedt*, in: *Das Marienkloster Wiederstedt*, hg. v. Gabriele Rommel, Halle 1997, S. 21–44.

¹⁹ *Urkundenbuch Mansfeld* (Anm. 18), S. 553 f., Nr. 5.

²⁰ *Ebd.*, S. 554 f., Nr. 6.

²¹ *Ebd.*, S. 559, Nr. 12.

Anbindung und vermutlich im Umfeld dieses Klosters führte. Zwar wird sie urkundlich als *soror* erwähnt, jedoch tritt sie nicht als Vollmitglied dieser Gemeinschaft auf. Bezeichnenderweise heißt es in jenen Urkunden, in denen Mechthild als Prokuratorin des Klosters genannt wird und somit – im weitesten Sinne – für die materiellen Grundlagen und die Finanzen des Klosters zuständig war, dass sie lediglich für das Kloster handelt (*ex parte monasterii supradicti cuius ipsa tunc exitit procuratrix*); sie wird jedoch nicht als Teil dieser Nonnengemeinschaft bezeichnet.²² Noch deutlicher wird ihre Stellung bei einem Verkaufsgeschäft aus dem Jahr 1267, denn die dazu von der Priorin und dem Konvent ausgestellte Urkunde trägt neben dem Siegel der Priorin und des Konvents als zweites das Siegel mit der Aufschrift *S[IGILLUM] MECHTILD[IS] D[E] ARNST[EN] ET LVCHARD[IS] D[E] WERNGEROD[EN] A[N]CILLAR[UM] XPI*.²³ Bei diesem Siegel fehlt also der Hinweis auf ihre Zugehörigkeit zum Kloster Wiederstedt.²⁴ Es ist somit vielmehr davon auszugehen, dass Mechthild von Arnstein zwar ein religiöses Leben führte, dieses jedoch auf den einfachen Gelübden beruht haben wird. Diese einfachen bzw. zeitlichen Gelübde umfassen in der Regel ein eheloses und keusches Leben, sind jedoch anders als die ewigen Gelübde nicht zeitlebens bindend und können somit wieder gelöst werden.²⁵ Jene Frauen, die ein zeitliches Gelübde ablegten, besaßen auch weiterhin ihre Vermögensfähigkeit und traten in keinen neuen Rechtsverband, wie zum Beispiel einen Orden, ein.²⁶ Aufgrund dieser Lebensform erklärt sich nicht nur, dass Mechthild von Arnstein ein religiöses Leben führte, ohne dem Konvent in Wiederstedt vollständig anzugehören, sondern auch, dass sie in den überlieferten Urkunden, in denen in der Regel Besitzgeschäfte festgehalten werden, häufig in ihrer Stellung als hochstehende weltliche Frau (*matrona nobilis*) bezeichnet wird.²⁷

Dieses Beispiel weist zum einen auf die Frage nach den Handlungsspielräumen hochstehender Frauen im Umfeld von Frauenklostergemeinschaften hin, aber auch auf die Rolle von Frauen bei der Ausbreitung des Dominikanerordens im 13. Jahrhundert und die dabei zugrunde liegenden personellen Netzwerke.

²² So z.B. in Urkundenbuch Mansfeld (Anm. 18), S. 555, Nr. 7 und S. 557 f., Nr. 10.

²³ Beschreibung beider Siegel in Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe. Teil 5 (1236–1303), hg. v. Gustav Schmidt, Leipzig 1884, Nr. 1151.

²⁴ Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass dieses Siegel weiterhin den Namen der Mitbegründerin des Klosters in Hettstedt, Lukardis von Wernigerode, führte, obwohl sie nicht an diesem Rechtsakt beteiligt ist und auch sonst in der weiteren Überlieferung keine Erwähnung mehr findet.

²⁵ Dazu Jörg Voigt: *Der status Beginarum*. Überlegungen zur rechtlichen Stellung des Beginenwesens im 13. Jahrhundert, in: Voigt/Schmidt/Sorace (Hg.) (Anm. 8), S. 41–67, hier S. 44–53.

²⁶ Dominicus Michael Meier: Die Rechtswirkungen der klösterlichen Profese. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der monastischen Profese und ihrer Rechtswirkungen unter Berücksichtigung des Staatskirchenrechts, Frankfurt/Main u.a. 1993, S. 217–250.

²⁷ Die einzelnen Belegstellen finden sich in: Urkundenbuch Mansfeld (Anm. 18), S. 707.

Denn Mechthild von Arnstein ist Mitglied jener Adelsfamilie, die zu den frühesten Förderern des Dominikanerordens in Deutschland zählte. Zu nennen ist hier der Dominikaner Wichmann von Arnstein, der zunächst eine geistliche Laufbahn als Propst des Magdeburger Prämonstratenserstifts einschlug, dann aber in den Dominikanerorden eintrat, wo er maßgeblich an der Gründung der Ordensniederlassungen in Magdeburg (1224) und Neuruppin (1246) beteiligt war.²⁸ Eine Beziehung zu Mechthild von Magdeburg oder gar eine Rolle als ihr Beichtvater, wie es Wichmann von Arnstein in der Forschung mehrfach zugeschrieben worden ist, wird aufgrund der Quellenlage mittlerweile jedoch zu Recht kritisch betrachtet.²⁹

Auf die Familie der Grafen von Arnstein ging nicht nur das vorgestellte Kloster in Wiederstedt zurück, sondern vermutlich auch die Gründung des Dominikanerinnenklosters in Barby (ca. 30 km elbaufwärts von Magdeburg), worauf hier kurz hingewiesen werden soll. Zwar liegen die Anfänge dieses Klosters noch weitgehend im Dunkeln³⁰, doch wird es sehr wahrscheinlich gegen Ende des 13. Jahrhunderts in enger Anbindung an die Grafenfamilie von Arnstein-Barby gegründet worden sein, die den Raum um Barby seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert zu ihrem Herrschaftsgebiet ausbaute.³¹ Die engen Beziehungen zwischen dieser Familie und dem Dominikanerorden werden auch in diesem

²⁸ Für Magdeburg siehe Ursula Overhage: Konflikt und Konsens. Die Gründungen der Dominikanerklöster in der Teutonia, Münster 2014, S. 61 f.; für Neuruppin vgl. Michael Höhle, Ernst Badstübner, Katja Hillebrand: Neuruppin – Dominikaner, in: Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, hg. v. Heinz-Dieter Heimann, Klaus Neitmann, Winfried Schich, Bd. 2, Berlin 2007, S. 915–922. Der Frage, inwieweit Wichmann von Arnstein auch an den Gründungen der Konvente in Erfurt und Eisenach beteiligt gewesen sein könnte, kann an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden. Zu Wichmann von Arnstein siehe Eugenie Lecheler: Wichmann von Arnstein (1180–1270), in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin 35/36 (N. F. 4), 1996/1997, S. 15–46; Waltraud Verlaguet: L'«éloignance». La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII^e siècle), Bern u. a. 2005, S. 259–274; und Regina D. Schiewer: Eine deutschsprachige Überlieferung des ‚Miraculum I‘ Wichmanns von Arnstein, in: ZfdA 131, 2002, S. 436–453. Dazu ebenso Marcus Antonius van den Oudenrijn: Miracula quaedam et collationes fratris Wichmanni inter mysticos nationis Germanicae Ord. Praed. aetate antiquissimi, Rom 1924. Darüber hinaus macht Nemes 2010 (Anm. 8), S. 237 f. literarische Verbindungen zwischen dem mitteldeutschen und oberrheinischen Raum plausibel, die auf die weitreichenden Verwandtschaftsverhältnisse von Wichmann von Arnstein zurückgeführt werden können.

²⁹ Weiterführend vor allem die Angaben von Nemes 2010 (Anm. 8), S. 211–214.

³⁰ Für wenige Hinweise siehe Wilms (Anm. 4), S. 100.

³¹ Siehe dazu Gerd Heinrich: Die Grafen von Arnstein, Köln 1961, S. 306–334. Die für weitere Forschungen zu diesem Thema einschlägigen Archivalien befinden sich in erster Linie im Landesarchiv Sachsen-Anhalt, Abteilung Dessau – hier v. a. die Bestände des Anhaltinischen Gesamtarchivs (Bestandssignatur Z).

Fall durch ihre Nennung beim Provinzialkapitel der Ordensprovinz Teutonia deutlich.³²

Auf dem bereits mehrfach genannten Provinzialkapitel der Dominikaner werden zudem die Grafen von Regenstern genannt, die eng mit der Gründung des Dominikanerinnenklosters in Halberstadt in Verbindung zu bringen sind. Greifbar wird das Kloster, das nicht weit vom Liebfrauenstift entfernt war, erstmals im späten 13. Jahrhundert. Seine Ursprünge lagen jedoch in der zwischen Halberstadt und Wernigerode liegenden Stadt Derenburg. Dort gestattete der Halberstädter Bischof im Jahr 1289 die Gründung eines Dominikanerinnenklosters.³³ Sind zwar die Hintergründe für die Anfänge einer Frauengemeinschaft in Derenburg noch weitgehend unerforscht, so werden doch die Beziehungen zwischen den Dominikanern in Halberstadt und den Dominikanerinnen in dieser Stadt in einer Urkunde vom Februar 1289 deutlich. Eine Ausfertigung dieser für die Frühgeschichte des Dominikanerinnenklosters wichtigen Urkunde, in der das Halberstädter Domkapitel ihnen den Gütererwerb gestattete, wurde nämlich sowohl von den Dominikanern als auch von den Dominikanerinnen selbst besiegelt. Mit Blick auf die Siegelankündigung wird deutlich, dass hier bereits im Februar 1289 ein Frauenkloster des Dominikanerordens bestand, das in enger Beziehung zu den Predigerbrüdern in dieser Stadt stand.³⁴

Weitere für die Frühgeschichte der Halberstädter Dominikanerinnen wichtige Urkunden datieren auf den 13. und 14. Mai 1289. Eine Urkunde wurde vom Bischof von Halberstadt ausgestellt, in der er festhält, dass er eine Hofstätte an die Schwestern des Predigerordens übergeben hat; zusätzlich befreite er diese Hofstätte von allen Rechten der Vogtei und bestimmte, dass die St.-Nikolaus-Kapelle, die bereits Teil der Hofstätte war, den Schwestern gehören solle und dass dort ein Kloster gebaut werden könne. Die zentrale Bestimmung lautet,

³² Bei dieser Nennung ist zudem wichtig, dass hier nicht nur die männlichen Vertreter dieser Grafen angesprochen werden, sondern ausdrücklich auch die weiblichen (*dominis et dominabus in Barby*), vgl. Finke (Anm. 9), S. 378.

³³ Urkundenbuch der Stadt Halberstadt, hg. v. Gustav Schmidt, Bd. 1, Halle 1878, Nr. 220. Jedoch werden in diesem Diplom keine weiteren Hinweise auf den personellen Hintergrund der Gründung gegeben. So fehlen z.B. Adressaten der Urkunde, weiterhin Zeugen oder Personen und Institutionen. Da in der Edition keine Angaben zu möglichen Dorsalvermerken der Urkunde vorhanden sind und auch ihre Provenienz – angegeben wird, dass sie im Besitz des Thüringisch-Sächsischen Vereins in Halle ist (ebd., S. 174) – offen ist, kann hier nur spekuliert werden.

³⁴ Die Siegelankündigung lautet: *Nos sorores s[ancti] Nicholay ordinis fratrum Predicatorum [...] presens instrumentum inde conscriptum appensione sigillorum prioris videlicet fratrum Predicatorum et nostri conventus duximus firmandum*, Urkundenbuch Stadt Halberstadt 1 (Anm. 33), Nr. 223 (mit Anm.), und Friedrich Wiggert: Beiträge zur Geschichte des Nonnenklosters S. Nicolai in Halberstadt, in: Neue Mittheilungen aus dem Gebiete historisch-antiquarischer Forschungen, S. 22–64, hier S. 25–27 (mit weiterführenden Angaben zum Siegel).

dass die Schwestern den Predigerbrüdern unterstehen sollen (*sorores ibidem degentes suberunt fratribus predicatoribus*). Und schließlich sorgte der Bischof mit dem Verkauf von mehreren Immobilien – darunter sogar eine Mühle in Halberstadt – für die materiellen Grundlagen dieser Dominikanerinnengemeinschaft, die für diesen Kauf den nicht unerheblichen Betrag von 50 Mark Silber aufbrachte.³⁵ Damit legte der Bischof die Grundlagen für die Klostergründung der Dominikanerinnen in Halberstadt; die Stadtführung bekundete zwar am selben Tag ihre Zustimmung dazu, dass die Schwestern des Dominikanerordens die genannte Hofstätte bewohnen würden, wo sie auch ein Kloster und weitere Wirtschaftsräume errichten können.³⁶ Hier wird jedoch deutlich, dass die Stadtführung dieser Gründung zwar offen, aber zunächst nicht erkennbar fördernd gegenüberstand; als Initiator dieser Gründung kann sie jedoch nicht angesehen werden.

Zu den Förderern zählten dagegen die führenden Familien der Umgebung, hier vor allem die Familie von Regenstein, die bereits am 14. Mai 1289 in Erscheinung tritt, als Heinrich von Regenstein eine umfangreiche Güterschenkung zugunsten der Dominikanerinnen tätigte.³⁷ Diese Schenkung setzte sich zusammen aus den Mitgiften von Sophia Gräfin von Derenburg und von Heinrichs Stiefmutter Bya, weiterhin der Pfarrkirche in Derenburg, einer nahegelegenen Mühle und anderen Grundstücken; und schließlich gestattete Heinrich den Nonnen, Baumaterial aus dem Steinbruch bei Wichhausen zu entnehmen.

Diese deutliche Hinwendung des Grafen Heinrich von Regenstein zu den Dominikanern ist nicht allein auf ihn beschränkt, sondern auch bei einzelnen Mitgliedern dieser Familie deutlich zu greifen. In der Schenkungsurkunde vom 14. Mai 1289 werden zwei Brüder des Grafen Heinrich erwähnt, von denen einer ebenfalls als Dominikaner bezeichnet wird.³⁸ Diese familiäre Verbindung der Grafen von Regenstein zu den Dominikanern, hier speziell zur Ordensniederlassung in Halberstadt, reicht weiter zurück. Denn bereits in der ersten Urkunde, die den Dominikanerkonvent in Halberstadt im Jahre 1231 überliefert, wird der Bruder Dietrich von Regenstein (*frater Theodericus de Regensten*) genannt, der als Dominikaner bezeichnet wird.³⁹ Auch wenn es sich dabei nicht um den zwischen 1219 und 1221 überlieferten Halberstädter Domkämmerer Dietrich handelte, der in diesem Zeitraum in den Quellen als *Tidericus cameraarius* überliefert ist⁴⁰, so ist dennoch hervorzuheben, dass sich die Grafen von

³⁵ Urkundenbuch Stadt Halberstadt 1 (Anm. 33), Nr. 227.

³⁶ Ebd., Nr. 226.

³⁷ Ebd., Nr. 228. Dieser Schenkung gingen rechtliche Regelungen mit der Äbtissin des Stifts Gandersheim voraus.

³⁸ Urkundenbuch Stadt Halberstadt 1 (Anm. 33), Nr. 228: Die zwei Brüder von Graf Heinrich sind der Halberstädter Kanoniker Hermann und der Dominikaner Olicus.

³⁹ Ebd., Nr. 27.

⁴⁰ So z.B. Rudolf Meier: Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt in ihrer persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter, Göttingen 1967, S. 317.

Regenstein, die ab den 1240er Jahren sicher als Domherren in Halberstadt zu belegen sind, sehr früh dem noch jungen Dominikanerorden öffneten. Dem bereits im Jahr 1231 überlieferten Dominikaner Dietrich von Regenstein dürfte zum Beispiel ganz sicher eine Karriere als Domherr offengestanden haben. Inwieweit seine Vorgeschichte jener von Elger von Hohnstein, der der Grafenfamilie von Hohnstein entstammte und als Kanoniker und Propst in Magdeburg, Goslar und Halberstadt bereits hohe kirchliche Stellungen innehatte, sich dann jedoch durch das Auftreten der Dominikaner zu einem grundsätzlichen Wandel seines bisherigen geistlichen Standes entschloss, ein Studium in Paris aufnahm, dem Dominikanerorden beitrug, nach seiner Rückkehr nach Thüringen 1229 das Dominikanerkloster in Erfurt, dann 1239/42 in Eisenach gründete, vergleichbar ist, bleibt noch weiter zu erforschen. Doch es ist ganz entscheidend, dass sich die Grafenfamilie der Regensteiner dem jungen Dominikanerorden zuwandte und sehr wahrscheinlich mit der Gründung des Dominikanerinnenklosters auch die Ausbreitung des weiblichen Ordenszweiges prägte.

Abschließend sei mit Blick auf die Gründungen von Dominikanerinnenklöstern der Konvent in Coswig erwähnt, der zu den frühesten Niederlassungen im Untersuchungsraum zählt und dank der Studien der *Germania Sacra* bereits gut aufgearbeitet wurde. Bei diesem seit 1272 urkundlich greifbaren Konvent handelt es sich um eine Gründung der Grafen von Anhalt-Köthen. Gut dokumentiert ist die dichte Folge an zum Teil umfangreichen Güterübertragungen durch diese Grafenfamilie, die ab 1274 überliefert ist. Hervorzuheben ist darüber hinaus die Tatsache, dass die Priorinnen dieses Klosters bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts sämtlich aus der genannten Grafenfamilie stammen. Mit Blick auf die zahlreichen Grablagen – bis zu neun Grafen dieser Linie lassen sich zum Teil mit ihren Frauen in Coswig begraben – wird man hier in erster Linie von einem Hauskloster sprechen können, das im Gegensatz zu den vielen im selben Zeitraum gegründeten und oft den zisterziensischen Gewohnheiten folgenden Frauenklöstern bereits zu einem frühen Zeitpunkt den Dominikanern in Magdeburg unterstellt wurde. Die wenigen Nachrichten über das religiöse Leben datieren jedoch erst in das späte 15. und frühe 16. Jahrhundert.⁴¹

III. Dominikanische Kontakte zu Zisterzienserinnen und Beginen

Aus dem Untersuchungsraum sind darüber hinaus auch mehrere Belege überliefert, die zeigen, dass sich die Beziehungen der Dominikaner nicht allein auf den weiblichen Ordenszweig beschränkten, sondern dass sie auch mit Nonnenklöstern anderer Orden und mit Beginen verbunden waren. Mit Blick auf

⁴¹ Die entsprechenden Angaben befinden sich in Fritz Bünger: Das Dominikanerinnenkloster in Coswig, in: Das Bistum Brandenburg, Bd. 2, hg. v. Fritz Bünger, Gottfried Wentz, Berlin 1941, S. 409–429.

die zahlreichen mitteldeutschen Zisterzienserinnenklöster wird dies sowohl in urkundlichen als auch in hagiographischen Quellen deutlich. Die Dominikaner in Erfurt zum Beispiel werden im Kontext mit den Zisterzienserinnen in Kapellendorf (zwischen Weimar und Jena gelegen) genannt.⁴² Ebenfalls zu erwähnen ist die Rolle der Erfurter Dominikaner bei den Benediktinerinnen in Heusdorf (nördlich von Apolda), die vom Mainzer Erzbischof und unter Zustimmung von Papst Alexander IV. mit einer das Kloster betreffenden Streitschlichtung beauftragt wurden.⁴³

Zu den wichtigsten hagiographischen Zeugnissen gehört die „Vita der seligen Lukardis“⁴⁴, die in die frühe erste Hälfte des 14. Jahrhunderts zu datieren ist und nach dem Tod der wahrscheinlich seit dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts im Zisterzienserinnenkloster in Oberweimar (östlich von Weimar) lebenden Lukardis verfasst wurde.⁴⁵ In dieser Vita werden wichtige Einblicke in das interne Konventsleben, aber auch in die Eigensicht der Gemeinschaft und in ihre personellen und institutionellen Beziehungen im näheren und weiteren Umfeld gegeben. Hervorzuheben ist dabei die Nennung der beiden Dominikaner Heinrich von Mühlhausen und Bruder Eberhard. Beide werden als Beichtväter (*confessores*) von Lukardis bezeichnet, jedoch nicht als Beichtväter der

⁴² Die Quelle, in der die Dominikaner in Erfurt vom Mainzer Erzbischof mit der Korrektur der Zisterzienserinnen in Kapellendorf beauftragt werden, findet sich in einem ausführlichen Regest in: Fuldische Frauenklöster in Thüringen. Regesten zur Geschichte der Klöster Allendorf, Kapellendorf und Zella/Rhön, hg. v. Johannes Mötsch, München, Jena 1999, S. 220 f., Nr. K 9. Erfurter Dominikaner treten auch weiterhin als Zeugen in Rechtsgeschäften auf, an denen dieses Zisterzienserinnenkloster beteiligt war, vgl. Dobenecker (Anm. 13), Nr. 2732.

⁴³ Dobenecker (Anm. 13), Nr. 2666. In diesem Kontext sei kurz auf den im späten 13. bzw. frühen 14. Jahrhundert nachweisbaren Dominikaner *Gotschalculus Erphordiensis* verwiesen, der ein „Liber pro sanctimonialibus“ verfasste, vgl. Thomas Kaeppli: *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Bd. 2: G–I, Rom 1975, S. 49. Ebenfalls zu erwähnen ist die von Freimut Löser: Meister Eckhart, die ‚Reden‘ und die Predigt in Erfurt. Neues zum sogenannten ‚Salzburger Armutstext‘, in: Meister-Eckhardt-Jahrbuch 6, 2012, S. 65–96, hier S. 96, geäußerte denkbare Verbindung zwischen Meister Eckhart und den Beginen in Erfurt.

⁴⁴ *Vita venerabilis Lukardis monialis ordinis Cisterciensis in Superiore Wimaria*, hg. v. Joseph de Backer, in: *Analecta Bollandiana* 18, 1899, S. 305–367. Zur Überlieferung der Vita siehe auch den Beitrag von Matthias Eifler im vorliegenden Band.

⁴⁵ Zur Vita vgl. Aviad M. Kleinberg: *Prophets in their own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago 1992, S. 99–125; Piroška Nagy: *Sharing Charismatic Authority by Body and Emotions. The Marvellous Life of Lukardis von Oberweimar (c. 1262–1309)*, in: *Mulieres religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, hg. v. Veerle Fraeters, Imke De Gier, Turnhout 2014, S. 109–126. Zum Kloster unter Auswertung der urkundlichen Überlieferung vgl. Manfred von Boetticher: *Oberweimar*, in: *Die Mönchs- und Nonnenklöster der Zisterzienserinnen in Hessen und Thüringen*, hg. v. Friedhelm Jürgensmeier, Regina Elisabeth Schwerdtfeger, St. Ottilien 2011, S. 1213–1227.

Nonnengemeinschaft.⁴⁶ Bereits diese wichtige Spezifizierung weist auf die Sonderstellung, die beide Dominikaner im Konvent besaßen. Diese besondere Situation, dass für eine einzelne Nonne einer Zisterzienserinnengemeinschaft gleich zwei dominikanische Beichtväter belegbar sind, wird damit zu begründen sein, dass sich seitens des Konvents ein Interesse herausgebildet hatte, die Krankheit und die mystischen Erfahrungen von Lukardis, die zunächst als problematisch angesehen wurden, ab einem bestimmten Punkt in ein Heiligenleben umzudeuten, das über das Kloster hinaus verbreitet werden sollte. Ein zentraler Beleg für diese Deutung ist, dass die Initiative für die Abfassung einer Vita vom Kloster Oberweimar ausging und dass die Gemeinschaft dies mit großem Nachdruck zunächst von den beiden genannten Beichtvätern erbat.⁴⁷ Da beide Dominikaner jedoch vor der Umsetzung dieser Bitte verstorben waren, hat diese Aufgabe ein anonym geliebener Autor – sehr wahrscheinlich ebenfalls ein Dominikaner – übernommen.⁴⁸

Mit Blick auf das Beginenwesen, das sich seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ausbreitete, sind engste Beziehungen zu den Dominikanern greifbar.⁴⁹ Der Erfurter Dominikanerkonvent geht zum Beispiel auf eine Grundstücksschenkung von vier Beginen aus dem Jahr 1238 zurück, die im Umfeld der sich etablierenden Predigerbrüdergemeinschaft ein religiöses Leben führten.⁵⁰ Weitere Nachrichten aus dem 13. Jahrhundert weisen auf die kontinuierliche Nähe und Beziehungen zwischen den Dominikanern und religiösen Frauen und Beginen hin. Für das Jahr 1253 wird in den Annalen des Konventes festgehalten, dass der Mainzer Weihbischof bei den Dominikanern die Weihe von Jungfrauen vornahm.⁵¹ Zu den zentralen Quellen zählt der um 1280 verfasste

⁴⁶ Beide werden an mehreren Stellen als Lukardis' Beichtväter genannt; für Heinrich von Mühlhausen vgl. *Vita venerabilis Lukardis* (Anm. 44), S. 330, 340, 347, 352 f., 355–357 und 363; für Eberhard, ebd., S. 334, 340, 344, 352 f., 356 f., 359 und 363.

⁴⁷ *Vita venerabilis Lukardis* (Anm. 44), S. 363 (*Sperabant quoque sanctimoniales quod honorabiles in Christo viri frater Henricus et frater Eberhardus, ordinis Praedicatorum et confessores Dei famulae saepedictae, quibus maiora et magis profunda loco confessionis revelata fuerant, haec conscribendo magna cum diligentia in cedula collegissent. Quibus pluries dum totus conventus precibus institissent, ut quaeque horum quae noverant et quae poterant conscribere dignarentur, motus pietate frater Eberhardus tamquam promptus et benivolus eorum voluntati oboedire se velle promisit, quanto posset citius in hac parte*).

⁴⁸ Zum Tod Heinrichs von Mühlhausen und Eberhards vgl. *Vita venerabilis Lukardis* (Anm. 44), S. 355 bzw. 352.

⁴⁹ Zum Forschungsstand vgl. Jörg Voigt: *Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich, Köln, Weimar, Wien 2012*, S. 1–15; bisher aufgearbeitet wurden z. B. die Beziehungen zwischen Dominikanern und Beginen in Köln, vgl. Gabriel M. Löhr: *Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter*, Leipzig 1920, Bd. 1: Darstellung, S. 66–72.

⁵⁰ *Urkundenbuch der Stadt Erfurt*, hg. v. Carl Beyer, Bd. 1, Halle 1889, Nr. 117; dazu Voigt (Anm. 49), S. 114 f.

⁵¹ *Annales Erphordenses fratrum Praedicatorum*, in: *Monumenta Erphesfurtensia saec. XII., XIII., XIV.*, hg. v. Oswald Holder-Egger, Hannover, Leipzig 1899, S. 72–116, hier S. 114.

„Occultus Erfordensis“, in dem der Kleriker Nikolaus von Bibra festhält, dass es in Erfurt eine sehr große Anzahl von Beginen gegeben hätte (*Sunt ibi begine, quarum numerus sine fine*)⁵², die regelmäßig bei den Bettelordensbrüdern ihre Beichte abgelegt haben.

Ähnlich enge Beziehungen zwischen Dominikanern und Beginen sind aus Halberstadt bekannt. In einer Urkunde des Jahres 1313 überträgt eine Begine zusammen mit einer weiteren Frau einen von ihnen bewohnten Hof, der nach ihrem Tod an die Halberstädter Dominikaner fallen soll.⁵³

Wie stark die Kenntnis über die Dauer und Intensität dieser Kontakte von Überlieferungszufällen abhängt, wird mit Blick auf die Beginen in Jena deutlich. Denn im Nekrolog der Jenaer Dominikaner sind fast alle der namentlich bekannten Beginen in Jena überliefert, die aus begüterten Familien der Stadt und des Umlandes stammten und sich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu einer Gemeinschaft zusammenschlossen, die ganz in der Nähe des Chores der Konventskirche lag.⁵⁴

Auch aus weiteren Städten des Untersuchungsraumes lassen sich Quellen für die enge Verbindung zwischen Dominikanern und Beginen anführen.⁵⁵ Zu den singulären Belegen über die weiteren vielschichtigen Beziehungen zwischen Dominikanern und religiösen Frauen zählt die „Vita der Margareta contracta“, die um 1270 vom Dominikaner Johannes von Magdeburg verfasst wurde und in die hauptsächlich die mystischen Erfahrungen der gelähmten Inkluse Margareta eingeflossen sind.⁵⁶ Darin stellt der Verfasser auch Verbindungen mit den Religiösen in Brabant – hier vor allem den Beginen – her.⁵⁷

Der rechtliche Rahmen für die Kontakte zwischen Bettelordensbrüdern und Nonnengemeinschaften bzw. Beginen liegt zunächst darin begründet, dass Bettelorden Seelsorgerechte hatten, durch die sie unabhängig von den jeweiligen

⁵² Der „Occultus Erfordensis“ des Nicolaus von Bibra. Kritische Edition mit Einführung, Kommentar und deutscher Übersetzung, hg. v. Christine Mundhenk, Weimar 1997, S. 242–244.

⁵³ In der Urkunde selbst wird zwar der Begriff *begina* nicht verwendet, aber die Bezeichnung *soror Adelbeydis de Burowe* weist auf ihr religiöses Leben, vgl. Urkundenbuch Stadt Halberstadt 1 (Anm. 33), Nr. 346.

⁵⁴ Dazu Voigt (Anm. 49), S. 229–231.

⁵⁵ Zu diesen Quellen zählen auch Grundstücksübertragungen, wie jene, die im Jahre 1312 einen von einer Begine bewohnten Hof in Oschatz erwähnt, der als Seelgerätstiftung an die Dominikaner in Freiberg übertragen wird, vgl. Urkundenbuch der Stadt Freiberg in Sachsen, hg. v. Hubert Ermisch, Bd. 1, Leipzig 1883, Nr. 495–497, aber auch Straßenbezeichnungen, wie die ‚Große und Kleine Beginenstraße‘ in Neuruppin, die auf den Dominikanerkonvent in Neuruppin zuführen, vgl. Brandenburgisches Klosterbuch Bd. 2 (Anm. 28), S. 916.

⁵⁶ Johannes von Magdeburg: Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts, hg. v. Paul Gerhard Schmidt, Leipzig 1992, und Bardo Weiß: Margareta von Magdeburg. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1995.

⁵⁷ Vita der Margareta contracta (Anm. 56), S. 92 f.

räumlichen Grenzen einer Pfarrei oder eines Bistums wirken konnten. Diese Rechte ließen sich alle Bettelorden vom Papst ausstellen bzw. regelmäßig erneuern.⁵⁸ Daneben wirkten Bettelordensniederlassungen im Mittelalter mit ihren jeweiligen sogenannten Termineien stets über jene Stadt hinaus, in der sich der Konvent befand.⁵⁹ Als Termineien werden kleine Häuser bzw. Niederlassungen bezeichnet, von denen aus die Ordensmitglieder die pastoralen Ziele des jeweiligen Ordens durch Predigt und Seelsorge in ländlichen Regionen umsetzten. Neben diesen religiösen Aufgaben wurde durch das sogenannte Terminieren auch die materielle Grundlage der einzelnen Konvente gestärkt, da das Sammeln von Almosen auf dem Land im Terminierbezirk, einem klar definierten Wirkungsgebiet, im Spätmittelalter etabliert war.

IV. Zur Approbation des „Legatus divinae pietatis“ von Gertrud von Helfta

Von den bisherigen Beobachtungen sei nun der Blick auf das Zisterzienserkloster in Helfta gerichtet und gefragt, welche Beziehungen zu mitteldeutschen Dominikanern bestanden haben könnten. Angeknüpft werden kann dabei an die wichtigen Ergebnisse der literaturgeschichtlichen Forschung, hier zum Beispiel von Balázs J. Nemes, der plausibel machen kann, dass die Dominikaner in Erfurt die literarischen Texte der Zisterzienserinnen in Helfta rezipierten und verbreiteten.⁶⁰

Auch wenn dieses Kloster nicht im Terminierbezirk der Erfurter Dominikaner lag⁶¹, bestand dennoch ein enger Austausch zwischen beiden Klöstern. Der

⁵⁸ Einen kurzen Überblick zu päpstlichen Privilegien am Beispiel der Bettelorden in Erfurt bietet Jörg Voigt: Erfurt und Rom. Päpstliche Privilegien für die Bettelorden, in: Barfuß ins Himmelreich? Martin Luther und die Bettelorden in Erfurt, hg. v. Karl Heinemeyer, Anselm Hartinger, Dresden 2017, S. 80–83.

⁵⁹ Jörg Voigt: Das Terminierwesen der Bettelorden am Beispiel der Dominikaner und Franziskaner in Sachsen und Thüringen, in: Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“, hg. v. Enno Bünz, Hartmut Kühne, Leipzig 2015, S. 345–362.

⁶⁰ Nemes 2010 (Anm. 8), S. 208–245; ergänzende Hinweise gibt ders.: Mechthild im mitteleuropäischen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ und seiner lateinischen Übersetzung, in: ZfdA 142, 2013, S. 162–189, hier S. 164 (mit Anm. 8).

⁶¹ Die nördliche Grenze des Terminierbezirks der Erfurter Dominikaner stellte die Unstrut dar. Der erste Beleg einer Terminei der Erfurter Dominikaner datiert in das Jahr 1313; hierbei handelt es sich um einen Hof in Saalfeld, den die Grafen Günther und Heinrich von Schwarzburg dem Konvent übertrugen. Darauf macht erstmals Petra Weigel: Die Gründung und spätmittelalterliche Reform des Franziskanerklosters Saalfeld, in: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte 55, 2001, S. 77–122, hier S. 97 (mit Anm. 53) aufmerksam. Zum Termineibezirk der Erfurter Dominikaner siehe auch Thomas Nitz: Dominikaner auf dem Land. Das Termineiverzeichnis des Erfurter Predigerklosters, in: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte 57, 2003, S. 251–276,

zentrale Beleg dafür ist jene Approbation, die dem Prolog in vier Textzeugen des „Legatus divinae pietatis“ von Gertrud von Helfta vorangestellt ist. Sie besagt, dass dieses Werk auf Betreiben der Kloostervorsteher einer Prüfung und Bestätigung unterzogen wurde.⁶² Dieses Prüfverfahren lag in den Händen mehrerer Mendikanten, hier vor allem der Dominikaner. Solche Begutachtungsverfahren geistlich-visionärer Texte sind im 13. Jahrhundert auch aus anderen Kontexten bekannt. So werden zum Beispiel in der „Vita von Juliana von Cornillon“ mehrere hochstehende Kleriker – darunter auch Dominikaner – genannt, die deren Visionen approbierten; dazu zählten zunächst ein Kanoniker aus Lüttich, weiterhin *Jacobus de Trois*, der spätere Papst Urban IV., dann der Dominikaner Hugo von Saint-Cher und Bischof Guiard von Cambrai.⁶³ In diesem Kontext ist ebenfalls auf die *testificatio* des Buches der Mystikerin und Franziskanertertiarin Angela von Foligno zu verweisen, in der mehrere Franziskaner erwähnt werden, die dieses Werk zuvor gelesen und nichts zu widerlegen hatten, oder auch auf den „Miroir des simples âmes“ von Margarete Porete, den sie zur Begutachtung an drei Kleriker geschickt hatte.⁶⁴ Daher wer-

und jüngst Martin Sladeczek: Ständige Vertretungen. Die Termineien der Erfurter Bettelordensklöster, in: Erfurt und Rom. Päpstliche Privilegien für die Bettelorden, in: Heine-meyer/Hartinger (Hg.) (Anm. 58), S. 128–131.

⁶² Dabei handelt es sich um die Handschriften München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 15332, fol. 285r–v; Trier, Stadtbibliothek, Hs 77/1061, fol. 1r; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 4224, fol. 241v; seit Kurzem ist ein weiterer Überlieferungsträger hinzuzufügen: Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Q 49, fol. 163v und 208r–v. Edierte ist dieses Schreiben nach der Wiener Handschrift in folgenden Editionen: *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, Vol. II: Sanctae Mechthildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae accedit Sororis Mechthildis ejusdem ordinis Lux divinitatis. *Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmenseium O.S.B. monachorum cura et opera* [Louis Paquelin], Paris 1877, S. 724 f. und Gertrude d’Helfta: *Le héraut*, in: *Oeuvres spirituelles*, hg. v. Pierre Doyère (Bde. 1–3), Jean-Marie Clément (Bde. 4–5), hier Bd. 2, Paris 1986, S. 104–107. Mehrere neue Text- und Rezeptionszeugen des „Legatus divinae pietatis“ bietet Balázs J. Nemes: *Text Production and Authorship. Gertrude of Helfta’s Legatus divinae pietatis*, in: *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, hg. v. Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon, Leiden, Boston 2014, S. 103–130. Zur Forschung siehe nun Almuth Märker, Balázs J. Nemes: *Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi*. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827, in: PBB 137, 2015, S. 248–296.

⁶³ Fête-Dieu (1246–1996), Bd. 2: *Vie de Sainte Julienne de Cornillon*, hg. v. Jean-Pierre Delville, Louvain-La-Neuve 1999, S. 124–131.

⁶⁴ *Il libro della Beata Angela da Foligno*, hg. v. Ludger Thier, Abele Calufetti, Grottaferata 1985, S. 126–128; sieh dazu auch Maria Pia Alberzoni: *L’„approbatio“*. Curia romana, ordo minoritico e *liber*, in: *Angèle de Foligno. Le dossier*, hg. v. Giulia Barone, Jacques Dalarun, Rom 1999, S. 293–318. Auch die Legende von Margareta von Cortona wurde von mehreren Bettelordensgeistlichen geprüft, vgl. *Iunctae Bevegnatis legenda de vita et miraculis Beatae Margaritae de Cortona*, hg. v. Fortunato Iozzelli, Grottaferata 1997, (Fortsetzung der Fußnote auf S. 80)

den an den Angaben der Begutachtung des „Legatus divinae pietatis“ kaum Zweifel bestehen können.

Das Gutachtergremium setzte sich aus mehreren Mendikanten zusammen, die namentlich genannt werden. Sie sind zum Teil aus anderen Kontexten bekannt und können daher im Folgenden etwas konkreter identifiziert werden. An erster Stelle der genannten Personen wird der Dominikaner H. genannt von Mühlhausen – *H. dicto de Mulhausen*⁶⁵ – angeführt, der ohne Konventsanbindung und ohne Amt wiedergegeben wird. Stattdessen werden seine Gelehrsamkeit und seine hohe Spiritualität hervorgehoben; er hat als Erster den „Legatus“ gelesen und approbiert (*primo perlectus et comprobatus est a litterato viro scilicet fratre H. dicto de Muhlhausen seu viro utique pleno spiritu sancto*).⁶⁶ Dabei wird es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um den bereits im Kontext der Entstehung der „Vita venerabilis Lukardis“ genannten Dominikaner Heinrich von Mühlhausen gehandelt haben.⁶⁷ Dieser Dominikaner scheint im Prüfverfahren des „Legatus divinae pietatis“ demnach eine zentrale Rolle innegehabt zu haben. Hier zeigt sich nicht nur erneut die Verbindung zwischen dem Kloster Helfta und den Dominikanern in Erfurt – Heinrich von Mühlhausen wird, dies ist bei der ersten Analyse der „Vita der Lukardis“ als sehr wahrscheinlich anzunehmen, in dichtem Austausch mit den Erfurter Dominikanern gestanden haben⁶⁸ –, sondern auch, welche enge Kontakte Dominikaner zu einzelnen reli-

S. 477 f. Zu Margarete Porete siehe Sean L. Field: *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor. The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart, Notre Dame* (Ind.) 2012, S. 49–54. Zu diesem Themenkomplex siehe auch Bernard Guenée: „Authentique et approuvé“. *Recherches sur les principes de la critique historique au Moyen-Âge*, in: *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Âge*, Paris 1981, S. 215–229.

⁶⁵ Doyère Bd. 2 (Anm. 62), S. 104.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ In der Handschrift Trier, Stadtbibliothek, Hs 77/1061, fol. 1r wird der Name geschrieben (*Henrico dicto de Mulhusen*), ebenso in der Handschrift Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Q 49, fol. 163v (*Henrico dicto de Mohlbüsen*) und 208v (*Henrico de Molhusen*).

⁶⁸ Auch wenn kein direkter Beleg existiert, der Heinrich von Mühlhausen mit den Dominikanern in Erfurt in Verbindung bringt, so ist eine solche sehr wahrscheinlich. Mit Blick auf die Zisterzienserinnen in Oberweimar ist neben den in der „Vita der Lukardis“ greifbaren Beziehungen zu Erfurt (vgl. Voigt [Anm. 49], S. 123, mit Anm. 532) anzuführen, dass das Kloster Oberweimar im Terminierbezirk der Erfurter Dominikaner gelegen haben dürfte, vgl. Voigt (Anm. 59), S. 352. Anzuführen ist weiterhin, dass das Kloster unter enger Beteiligung der erzbischöflichen Ministerialenfamilie von Apolda gegründet wurde, der wiederum der Erfurter Dominikaner Dietrich von Apolda entstammte, vgl. dazu Matthias Werner: *Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda (1289/94)*, in: *Elisabeth von Thüringen – Eine europäische Heilige*, hg. v. Dieter Blume, Matthias Werner, Petersberg 2007, S. 426–428. Schließlich sind die engen Kontakte zwischen Heinrich von Mühlhausen und Gertrud von Helfta sowie Lukardis von Oberweimar – ursprünglich plante Heinrich von Mühlhausen auf Bitten des Konvents in Oberweimar die Verschriftlichung der Gespräche mit Lukardis – und seine Rolle als eine der engsten geistlichen

giösen Frauen unterhielten und wie intensiv sie zum Teil in die Produktion und Verbreitung ihrer (mystischen) Texte eingebunden waren.

Neben Heinrich von Mühlhausen wird der Dominikaner H. von Wernigerode (*H. de Weriuingerode*) genannt, der mit der Approbation des „Legatus“ betraut war, als er sich bei den Dominikanern in Halle vermutlich für einen längeren Zeitraum aufhielt (*cum ipse staret in domo Hallensi*).⁶⁹

Weiterhin wird eine genaue Prüfung des Werkes durch den Dominikaner Nikolaus genannt, der Lektor im Hildesheimer Konvent und um das Jahr 1301 Prior des Dominikanerkonventes in Halberstadt war.⁷⁰ Unter den bekannten Prioren der Halberstädter Dominikaner – deren Liste beginnt mit dem langjährigen Priorat von Zacharias (1237–1265)⁷¹ – ist in den urkundlichen Quellen zwischen

Kontaktpersonen nur mit Zustimmung der Ordensoberen zu denken; hier kommt dem Erfurter Konvent in seiner Leitungsfunktion der *Natio Thuringiae*, der im Spätmittelalter acht Konvente angehörten, und ab 1303 der Ordensprovinz *Saxonia* die zentrale Stellung zu. Demgegenüber ist ins Feld zu führen, dass nach der um 1530 abgeschlossenen Chronik des Pirnaer Dominikaners Johannes Lindner Heinrich von Mühlhausen im Konvent in Eisenach lebte, vgl. *Scriptores rerum Germanicarum praecipue Saxoniarum*, Bd. 2, hg. v. Johann Burchard Mencke, Leipzig 1728, Sp. 1480 (*Heynricus desselben ordens von Mulhausen, im closter czu Eisenach, hat [MCCLXXIX] ein besonder Got beschawlich leben gefurt*). Für diesen Hinweis danke ich Balázs J. Nemes.

⁶⁹ Die bei Doyère Bd. 2 (Anm. 62), S. 104 genannte Form (*H. de Weriuingerode*) entspricht nicht ganz den überlieferten Textzeugnissen; die Trierer Handschrift nennt *H. de Werinugerede* (Trier, Stadtbibliothek, Hs 77/1061, fol. 1r); in den Münchner und den Wiener Handschriften wird *H. de Wertungerode* genannt (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 15332, fol. 285r, bzw. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 4224, fol. 241v); in der Weimarer Handschrift heißt es dagegen *Heinrico de Wernigenrode* bzw. *Heinrico de Werningenrode* (Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Q 49, fol. 163v bzw. 208v).

⁷⁰ Doyère Bd. 2 (Anm. 62), S. 104 (*Deinde subtilius est examinatus a fratre Nicolao lectore de Hildesheim qui circa annum Domini M^{mm} CCC^{mm} primum fuit prior in Halberstadt*). Zum Hildesheimer Dominikanerkonvent siehe Peter Müller: Hildesheim – Dominikaner, in: Niedersächsisches Klosterbuch. Verzeichnis der Klöster, Stifte, Kommenden und Beginenhäuser in Niedersachsen und Bremen von den Anfängen bis 1810, hg. v. Josef Dolle, Bd. 2: Gartow bis Mariental, Bielefeld 2012, S. 755–760.

⁷¹ Die Angaben bei Angela Koch: Mendikanten in Halberstadt. Ein Beitrag zur Gründung, Etablierung und Auflösung von Bettelordenskonventen im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Halberstadt, in: Bürger, Bettelmönche und Bischöfe in Halberstadt. Studien zur Geschichte der Stadt, der Mendikanten und des Bistums vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit, hg. v. Dieter Berg, Werl 1997, S. 139–211, hier S. 156 f., bieten eine gute Ausgangsbasis für die Überprüfung in der weiteren Überlieferung; die letzte Erwähnung im Jahre 1265 befindet sich im Urkundenbuch der Stadt Quedlinburg, hg. v. Karl Janicke, Bd. 1, Halle 1873, Nr. 42. Weitere Nennung von Zacharias in Urkundenbuch Mansfeld (Anm. 18), S. 556 f., Nr. 9 (hier mit Nennung weiterer Dominikaner). In der Liste von Koch ebenfalls nicht enthalten ist der Halberstädter Prior Johannes im Jahr 1283, vgl. Urkundenbuch Mansfeld (Anm. 18), S. 561 f., Nr. 15.

den Jahren 1300 und 1313 lediglich der Prior Otto nachgewiesen.⁷² Daher dürfte Nikolaus das Priorat vor 1300 innegehabt haben.⁷³

Weiterhin wird ein Franziskaner als Gutachter dieses Schreibens erwähnt, der als Bruder von Burch genannt wird und um das Jahr 1300 Lektor bei den Franziskanern in Halberstadt gewesen ist.⁷⁴ Auch wenn dieser Franziskaner in der weiteren Überlieferung bisher nicht nachgewiesen werden konnte⁷⁵, können zumindest mit Blick auf seine Position als Lektor des Halberstädter Franziskanerkonventes weitere Aussagen abgeleitet werden. Denn der Halberstädter Konvent ist in eine Reihe mit den wichtigen frühen Niederlassungen dieses Bettelordens nördlich der Alpen zu stellen. Schon wenige Jahre nach seiner Gründung 1223 gingen von diesem Konvent weitere Gründungen in den Regionen östlich der Saale und der Elbe aus.⁷⁶ Dieser Konvent hatte im 13. und frühen 14. Jahrhundert in der Ordensprovinz Saxonia eine administrativ-rechtlich herausgehobene Stellung inne und war allein in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts vier Mal Ort des regelmäßig tagenden Provinzialkapitels.⁷⁷ Diese Häufigkeit kann keine andere Ordensniederlassung in der Saxonia aufweisen. Darüber hinaus wurde die Verwaltungseinheit, die unterhalb der Provinz Saxonia lag – hierbei handelt es sich um die sogenannten Kustodien – als Kustodie Halberstadt bezeichnet; zu dieser Kustodie zählten die Konvente in Braunschweig, Halberstadt, Hannover, Hildesheim und Quedlinburg.⁷⁸ Mit Blick auf

⁷² Weitere Nennungen im Jahre 1309, Urkundenbuch Mansfeld (Anm. 18), S. 572, Nr. 33, und 1313, Urkundenbuch Stadt Halberstadt 1 (Anm. 33), Nr. 346.

⁷³ Für den Zeitraum nach 1284 und vor 1300 sind bisher keine Belege für Halberstädter Prioren überliefert, vgl. Koch (Anm. 71), S. 156 f. Theoretisch möglich ist, dass Nikolaus zunächst auf den im Jahr 1300 erwähnten Prior Otto um das Jahr 1301 gefolgt ist, der dann wiederum dieses Amt zwischen den Jahren 1309 und 1313 innehatte.

⁷⁴ Doyère Bd. 2 (Anm. 62), S. 104 (*Hinc comprobatus est multum a fratre dicto de Burch qui circa annum Domini millesimum CCCum lector existens fratrum minorum in domo Halberstadt, valde nominatus fuit tam in eminenti litteratura quam etiam speciali privilegio spiritualis unctionis*).

⁷⁵ Eine Liste der nachweisbaren Franziskaner im Konvent Halberstadt bietet Ingo Ulpts: Die Geschichte des Franziskanerkonvents in Halberstadt vom 13. bis zum 16. Jahrhundert, in: Berg (Hg.) (Anm. 71), S. 213–252, hier S. 249–252; diese Liste wirkt jedoch unvollständig.

⁷⁶ Zur Geschichte der Franziskaner im heutigen Sachsen-Anhalt (und darüber hinaus) siehe Petra Weigel: Von Halberstadt (1223) bis Eisleben (1484). Der Franziskanerorden in Sachsen-Anhalt, in: Eine Lebenswelt im Wandel. Klöster in Stadt und Land, hg. v. Gerrit Deutschländer, Ingrid Würth, Halle 2017, S. 146–191, hier S. 156.

⁷⁷ Einen Überblick über sämtliche nachweisbaren Provinzialkapitel bietet: Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reformation, hg. v. Volker Honemann, Paderborn 2015, S. 850–856.

⁷⁸ Dazu Bernd Schmies: Aufbau und Organisation der Sächsischen Franziskanerprovinz und ihrer Kustodie Thüringen von den Anfängen bis zur Reformation, in: Für Gott und die Welt. Franziskaner in Thüringen, hg. v. Thomas T. Müller, Bernd Schmies, Christian Loeffke, Paderborn 2008, S. 38–49, hier S. 41 f. (mit Karte).

diese herausgehobene Stellung des Halberstädter Konventes ist es sehr wahrscheinlich, dass Ordensmitglieder, die eine Stellung als Lektor in diesem Konvent einnehmen konnten, besondere Qualifikationen aufwiesen.

In der Gutachterliste der Approbation zum „Legatus divinae pietatis“ wird weiterhin der Dominikaner Dietrich von Apolda genannt, wobei gesagt wird, dass er oft mit Gertrud von Helfta gesprochen habe und den Inhalt des „Legatus“ in allem bestätigen würde (*Frater quoque Theodoricus dictus de Apoldia saepius cum ea colloquium habens sermones et sensum illius per omnia approbavit*).⁷⁹ Dietrich von Apolda aus dem Konvent in Erfurt ist somit der einzige der hier genannten Bettelordensbrüder, über den ausdrücklich gesagt wird, dass er direkten Kontakt zu Gertrud hatte. Zwar ist über ihn in der urkundlichen Überlieferung wenig bekannt – so tritt er in einer Urkunde vom 3. Juli 1293 zusammen mit dem Dominikaner Berthold von Gebesee auf, in der beide als *sacerdotes de ordine predicatorum* bezeichnet werden⁸⁰ –, doch zählt er als Autor der „Vita des hl. Dominikus“ und der „Vita der hl. Elisabeth“ und somit von zwei der bedeutendsten Heiligenviten des Mittelalters zu den einflussreichsten Autoren des Dominikanerordens.⁸¹

Weiterhin wird Gottfried „genannt König“ angeführt, vermutlich ein hochstehender Gelehrter – er wird als *dominus [...] Gotfridus dictus rex et magister*⁸² bezeichnet –, der durch die Worte von Gertrud sein Leben auf Gott hin ausrichtete. Jedoch wird nicht erwähnt, welche Stellung er im Begutachtungsverfahren des „Legatus divinae pietatis“ von Gertrud von Helfta genau innehatte.

⁷⁹ Doyère Bd. 2 (Anm. 62), S. 104.

⁸⁰ Christian Wilhelm Schneider: Sammlungen zu der Geschichte Thüringens besonders der Stadt Weimar, Erste Sammlung, Weimar 1771, S. 130–133. Zu prüfen wäre weiterhin – hier ist Nemes 2010 (Anm. 8), S. 223 mit Anm. 529 und Freimut Löser: Thomas von Apolda, in: ²VL 9, 1995, Sp. 809–811, zuzustimmen –, ob es sich bei Thomas von Apolda, der als Autor einer in der bereits genannten Predigtsammlung „Paradisus anime intelligentis“ enthaltenen Predigt bekannt ist, auch um den Dominikaner Dietrich von Apolda handeln könnte, da in den beiden überlieferten Handschriften nur die Anfangsbuchstaben des Vornamens genannt werden (*Th* und *Tho*), die erst seitens der modernen Editoren mit *Thomas* aufgelöst wurden.

⁸¹ Vgl. Matthias Werner: Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Hagiographie, in: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter, hg. v. Hans Patze, Sigmaringen 1987, S. 523–541; Volker Honemann: Das Bild der heiligen Elisabeth in der Vita Sanctae Elisabeth des Dietrich von Apolda, in: ders.: Literaturlandschaften. Schriften zur deutschsprachigen Literatur im Osten des Reiches, hg. v. Rudolf Suntrup u. a., Frankfurt/Main u. a. 2008, S. 167–185; und den Beitrag von Claire Taylor Jones im vorliegenden Band.

⁸² In der textkritischen Ausgabe steht *Gotfridus dictus Fex et magister* (Doyère Bd. 2 [Anm. 62], S. 104); in den überlieferten Handschriften aus München, Trier, Weimar und Wien ist dies jedoch nicht zu verifizieren, hier wird der Name zweifellos mit *dominus eiam Gottfridus dictus rex et magister* wiedergegeben, so z. B. Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Q 49, fol. 163v bzw. 208v.

Schließlich wird der Dominikaner Hermann genannt von Löwen aufgeführt, der hier als Lektor im Konvent in Leipzig näher bezeichnet ist (*Hermannus dictus de Loweia lector ordinis fratrum praedicatorum in Lipzk*).⁸³ Er ist Autor verschiedener Predigten, die zusammen mit Texten weiterer hochrangiger Dominikaner – hier z.B. Meister Eckhart – überliefert sind.⁸⁴ Da über ihn bisher keine weiteren urkundlichen Belege bekannt sind, soll der Blick auf seine Herkunft gerichtet werden, um daraus weitere Schlüsse zu seiner Person ziehen zu können. Beim Blick auf Löwen – und hier vor allem auf den Dominikanerkonvent – richtet sich die Aufmerksamkeit auf Heinrich von Löwen, der seit den 1280er Jahren für mehrere Jahre in verschiedenen Positionen nachweisbar ist. Zum einen wird er 1285/1293 als Prior der Dominikaner in Löwen erwähnt, dann 1297 als Lektor im *studium generale* der Dominikaner in Köln⁸⁵ sowie als Mitglied des Kölner Dominikanerkonventes.⁸⁶ Für Heinrich von Löwen sind darüber hinaus enge Kontakte zu Beginen und religiösen Frauen überliefert.⁸⁷ Hermann von Löwen wiederum, der sehr wahrscheinlich vor seiner Tätigkeit als Lektor in Leipzig Dominikaner in Löwen gewesen war, wird mit Heinrich von Löwen in Beziehung gestanden, vielleicht sogar zeitgleich im Löwener Dominikanerkonvent gewohnt haben. Für den weiteren Hintergrund dieser beiden

⁸³ Doyère Bd. 2 (Anm. 62), S. 106. In allen vier Handschriften, die das Gutachtergremium von Gertruds „Legatus divinae pietatis“ namentlich benennen, wird er stets eindeutig und ohne Abkürzung als *Hermannus* überliefert.

⁸⁴ Zu den Nachweisen seiner Autorschaft siehe Georg Steer: Die dominikanische Predigtsammlung „Paradisus anime intelligentis“. Überlieferung, Werkform und Textgestalt, in: „Paradisus anime intelligentis“. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts, hg. v. Burkhard Hasebrink, Nigel F. Palmer, Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 2009, S. 17–67, hier S. 24. Ebenfalls heranzuziehen ist Lauri Seppänen: Hermann von (der) Loveia, in: ²VL 3, 1981, Sp. 1072–1074.

⁸⁵ Eine präzise Einführung in dieses Thema bei Walter Senner: Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar, Bd. 1: Studie, Berlin 1995, S. 126–141.

⁸⁶ Zu seinem Leben – auch unter Einbeziehung der hagiographischen Textüberlieferung – siehe v.a. Stephanus Axters: De zalige Hendrik van Leuven O.P. als geestelijk auteur, in: *Ons geestelijk erf* 3, 1947, S. 225–256, und jüngst Wybren Scheepsma: Hendrik van Leuven. Dominican, Visionary, and Spiritual Leader of Beguines, in: *Partners in Spirit. Women, Men, and Religious Life in Germany, 1100–1500*, hg. v. Fiona J. Griffiths, Julie Hotchin, Turnhout 2014, S. 271–302.

⁸⁷ Darüber wird in den „Miracula fratris Henrici de Caltris“ berichtet, vgl. Scheepsma (Anm. 86), S. 278–283. Weitere Autorschaften Heinrichs – wie z.B. eine Predigt des *frater Henricus de sanctis virginibus* in den sogenannten „Kölner Klosterpredigten“ – erscheinen möglich, vgl. Freimut Löser: Predigen in dominikanischen Konventen. „Kölner Klosterpredigten“ und „Paradisus anime intelligentis“, in: Hasebrink/Palmer/Schiewer (Hg.) (Anm. 84), S. 227–263, hier S. 230 f. Zum Werk Heinrichs von Löwen siehe Peter Kesting: Heinrich von Löwen, in: ²VL 3, 1981, Sp. 778–780. In diesem Zusammenhang sei auf eine Predigt von Heinrich von Löwen hingewiesen, die in einer Handschrift des Prämonstratenserstifts Arnstein a. d. Lahn überliefert ist, die ursprünglich aus Flandern stammte, siehe dazu Jan Deschamps: *Middel nederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse bibliotheken*, Leiden ²1972, S. 243–246.

Dominikaner ist ebenfalls hervorzuheben, dass der Konvent in Löwen als spirituelles und literarisches Zentrum des Ordens und weit darüber hinaus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts einen besonders hohen Platz einnahm, was sich auch im Werk des Thomas von Cantimpré ausdrückt.⁸⁸ Thomas, der ebenfalls Dominikaner in Löwen war, zählt bekanntlich zu den engsten Beobachtern der religiösen Lebensformen von Frauen und zu den wichtigsten Verfassern hagiographischer Texte über die *mulieres religiosas*.⁸⁹ Somit lässt sich der Blick auf Hermann von Löwen für den Moment damit schließen, dass er vor allem aufgrund seiner Herkunft aus Löwen eng mit den Zusammenhängen zwischen der aufblühenden Frauenreligiosität, der sich daraus entwickelnden Textproduktion und der Stellung der Frauen hinsichtlich der rechtlichen Vorgaben des Ordens und der Kanonistik vertraut war. Für die Einbeziehung eines in dieser Form ausgebildeten Dominikaners bei der Prüfung eines offenbar für eine Verbreitung über das Helftaer Zisterzienserinnenkloster hinaus vorgesehenen Textes bot er sich an.

Der genannte Personenkreis macht deutlich, dass mit der Prüfung des „Legatus divinae pietatis“ vor allem Mitglieder der beiden großen Bettelorden, der Dominikaner und Franziskaner, betraut wurden. Der Impuls ging dabei – ähnlich wie im Falle der „Vita der Lukardis“ – von den Vorstehern des Klosters aus, die sich vor allem an Dominikaner wandten, die zum Teil bereits eng mit dem Kloster bzw. mit Gertrud von Helfta in Kontakt standen und diese spirituell begleiteten. Sehr wahrscheinlich ist davon auszugehen, dass die Ordensleitungen – zumindest auf der Ebene der Provinzen – bei der Einbindung der Ordensmitglieder in das theologisch-rechtliche Begutachtungsverfahren des „Legatus divinae pietatis“ einbezogen waren. Auf welcher Ebene die Entscheidung, theologisch und rechtlich äußerst profilierte Ordensmitglieder einzubinden, getroffen wurde, ist weiter zu erforschen.⁹⁰ Geht man jedoch davon aus,

⁸⁸ Einen guten Überblick zur Bedeutung der Dominikaner in den Niederlanden im 13. und 14. Jahrhundert und deren Bedeutung für die Spiritualität bietet noch immer Stephanus Axters: *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, Bd. 2: *De eeuw van Ruusbroec*, Antwerpen 1953, S. 43–88.

⁸⁹ Vgl. z.B. Thomas of Cantimpré: *The collected Saints' Lives*. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières, hg. v. Barbara Newman, Turnhout 2008; verwiesen sei dazu auf die vor dem Abschluss stehende Heidelberger Habilitation von Julia Burkhardt mit dem Arbeitstitel „Thomas von Cantimpré, *Bonum universale de apibus*. Kritische Edition, Kommentar und Auswertung“.

⁹⁰ Dabei stellt sich auch die Frage, welche Normen für Approbationsverfahren von mystischen Texten im weitesten Sinne zum Zeitpunkt der Prüfung des „Legatus divinae pietatis“ bestanden. Ebenfalls offen bleibt die Frage, warum eine solche Approbation nur für den „Legatus divinae pietatis“ bekannt ist, nicht aber für „*Liber specialis gratiae*“ Mechthilds von Hackeborn.

dass das Kloster Helfta im Terminierbezirk sowohl der Franziskaner⁹¹ als auch der Dominikaner⁹² in Halle gelegen haben dürfte, dann ist bei der Wahl der Begutachter, die den genannten Konventen in Halberstadt und Leipzig angehörten, hervorzuheben, dass weder Kanonisten und Theologen des Zisterzienserordens noch der Halberstädter Diözesanadministration in die Begutachtung eingebunden waren, sondern v.a. profilierte Bettelordensangehörige, die dazu offenbar befähigt waren.⁹³

V. Schlussbemerkungen

Die hier vorgestellten Beobachtungen können nur Annäherung an die Beziehungen zwischen Dominikanern und geistlichen Frauen in den östlichen Regionen der Ordensprovinz Teutonia sein. Hervorzuheben ist das Ergebnis, dass sich die Ausbreitung des weiblichen Ordenszweiges in den territorialen Einflusszonen verschiedener Grafenfamilien konzentrierte. Einerseits standen diese Familien bereits in enger Beziehung zum männlichen Ordenszweig, andererseits wird der in den Quellen greifbare spirituelle Aufbruch hochstehender Dynastinnen den Impuls für eine Ordensgründung gegeben haben. Jenseits dieser Territorien blieb ein Ausgriff des Ordens weitgehend aus.

Dass sich die Etablierung der Nonnenklöster jedoch nicht allein auf ordensinterne Kontakte und Netzwerke stützte, ist mit Blick auf die Stellung der

⁹¹ Zu den Termineien der einzelnen Konvente der Franziskanerprovinz Saxonia siehe die umfangreiche Studie von Arend Mindermann: Das franziskanische Termineisystem, in: Honemann (Hg.) (Anm. 77), S. 195–263. Zwar ist hier (S. 250) für den Termineibezirk der Hallenser Franziskaner nur eine Terminei in Könnern bekannt, doch wird die Region mit dem Kloster Helfta und der Stadt Eisleben dazugehört haben. Der Termineibezirk der Halberstädter Franziskaner ist dagegen zumindest in seinen südwestlich vom Kloster gelegenen Termineien in Wernigerode und Schöningen in den Quellen besser greifbar. In östlicher Richtung wird er dagegen von den Termineibezirken der Konvente der Franziskaner in Aschersleben und Quedlinburg begrenzt worden sein, vgl. Mindermann ebd., S. 247. Die administrativ getrennten Zuständigkeiten dieser Konvente wird noch dadurch untermauert, dass sie unterschiedlichen Kustodien angehörten; der Hallenser Konvent war nämlich Teil der Kustodie Magdeburg, vgl. Schmies (Anm. 78).

⁹² Mit Blick auf die Ausdehnung der Terminebezirke der Dominikanerkonvente kann ebenfalls vermutet werden, dass das Kloster Helfta innerhalb des Terminebezirks der Hallenser Dominikaner lag. Begrenzt wurde dieser Bezirk im Westen durch den Halberstädter Terminebezirk mit Termineien in Aschersleben und Wernigerode – Nachweise in Klaus-Bernward Springer: Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformationszeit, Berlin 1999, S. 332 Anm. 17 – und im Südwesten von den Terminebezirken der Konvente in Erfurt und Nordhausen, die jedoch nicht bis in die Region um Helfta und Eisleben gereicht haben dürften – siehe dazu Voigt (Anm. 59) (mit Karten im Bildanhang S. IX–XI).

⁹³ Die Rezeption des „Legatus divinae pietatis“ beschränkt sich dagegen auf die Benediktiner und Kartäuser, vgl. dazu Märker/Nemes (Anm. 62). Die Überlieferung der deutschen Übersetzung des „Legatus divinae pietatis“ wird von Racha Kirakosian (Harvard University) derzeit untersucht.

Dominikaner gegenüber nicht-dominikanischen Nonnen und Beginen deutlich geworden. Hier lassen sich im gesamten Untersuchungsgebiet zahlreiche Quellen für enge Beziehungen nachweisen, die sich besonders im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert intensivierten. Für den Untersuchungsraum und singulär darüber hinaus ist vor allem die Einbindung der Erfurter Dominikaner bei der Genese mystisch-hagiographischer Texte aus Zisterzienserinnenklöstern aufschlussreich, hier vor allem aus Oberweimar und aus Helfta. In Anknüpfung an die Thesen von Balázs J. Nemes, der den Dominikanerkonvent in Erfurt als Entstehungsort der „Lux divinitatis“ wahrscheinlich macht, kann zudem festgehalten werden, dass Dietrich von Apolda als ein bedeutender Erfurter Dominikaner mit Gertrud von Helfta in regelmäßigem Kontakt stand. Es waren in erster Linie Dominikaner, die durch ihre Approbation des „Legatus divinae pietatis“ die mystisch-literarische Blütephase in Helfta profilierten, was bis heute nachwirkt.

Dr. Jörg Voigt
voigt@dhi-roma.it

UT EARUNDEM TESTIMONIO CONPROBATUR

„Schwester Mechthild“ in der Offenbarungsliteratur von Helfta
(mit einem Textabdruck aus der Leipziger Handschrift Ms 827)

von Balázs J. Nemes

I. Literarische Interessenbildung im Umfeld des Stifterpaares von Helfta und in Helfta um 1300

Der um bzw. vor 1220¹ entstandene Artusroman „Wigalois“ Wirnts von Grafenberg² berichtet von einem mächtigen rothaarigen und rotbärtigen Ritter, der einer Dame den ihr zugesprochenen Schönheitspreis, bestehend aus einem Pferd und einem Papagei, entwendet hat (v. 2514–2600). Der Ritter, der sich ob seiner Tat wenig einsichtig und reumütig zeigt, wird von Wigalois im Zweikampf zur Rückerstattung des Preises gezwungen und wider Erwarten³ nicht getötet, sondern an den Hof von König Artus geschickt (v. 2753–3151). Dort begegnet ihm der Leser/Hörer einige Zeit später wieder: Bemerkenswerterweise tritt er ihm diesmal als Mitglied der Artusgesellschaft von formvollendeter Courtoisie entgegen (v. 11468–11475). Der exponierten Stellung des roten Ritters entspricht die Tatsache – und das ist ebenfalls bemerkenswert, weil nicht gattungskonform und ohne Entsprechung in den vermuteten französischen Vorlagen –, dass er historische Konturen erhält: Er wird als Sachse vorgestellt und trägt einen wohl auch für die mittelalterlichen Rezipienten verifizierbaren Namen: Er heißt Graf Hojir von Mansfeld (v. 2861 f.).⁴ Referiert wird hier wohl

¹ Zur Datierung siehe zuletzt Helmut Beifuss: Der ‚Wigalois‘ Wirnts von Grafenberg. Ein Artusroman als dichterische Auseinandersetzung mit den politischen Wirren seiner Zeit, in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 66, 2010, S. 137–174, hier S. 144–155.

² Textausgabe: Wirnt von Grafenberg, *Wigalois*. Text der Ausgabe von J. M. N. Kapteyn. Übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen v. Sabine Seelbach und Ulrich Seelbach, 2. überarb. Aufl. Berlin, Boston 2014.

³ Zu den Besonderheiten dieser Episode im Handlungsgefüge des „Wigalois“ siehe Volker Honemann: Wigalois’ Kampf mit dem roten Ritter. Zum Verständnis der Hojir-Aventure in Wirnts Wigalois, in: *German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies Presented to Roy Wisbey on his Sixty-Fifth Birthday*, hg. v. Volker Honemann, Tübingen 1994, S. 347–362.

⁴ Dafür, dass Hoyer von den mittelalterlichen Rezipienten des Romans als historische Figur identifiziert werden konnte, spricht die handschriftliche Überlieferung, in welcher der Name unverändert tradiert wurde, vgl. Andreas Klare: Überlegungen zur Literarisierung von historischen Figuren am Beispiel des Hoyer von Mansfeld in Wirnts *Wigalois*, in: *Leuvense bijdragen* 83, 1994, S. 485–521, hier S. 488. Dass die Doppelbezeichnung *graff Hojir von hanagen oder von mannesfelt* in Ulrich Füetters „Wigoleis“ und in der Drucküberlieferung der Neuzeit einen Reflex auf die Herkunftsangabe ‚von Hosgau/Hassegau/Hessengau‘ darstellt, die bei einigen Familienmitgliedern des Hauses Mansfeld im Gebrauch war (vgl. Renate Seidel: *Die Grafen von Mansfeld. Geschichte und Ge-* (Fortsetzung der Fußnote auf S. 90)

auf den 1115 gefallenen und mit der Zeit zur Figur der Sagenbildung gewordenen Hoyer II. aus dem sächsischen Grafengeschlecht Mansfeld, das seinen Sitz südöstlich von Quedlinburg, nahe Eisleben hatte.⁵ Es gibt Überlegungen, dass der Auftraggeber des Artusromans „Wigalois“ ein Mitglied dieses Grafengeschlechts sein könnte und ggf. mit dem zwischen 1184 und 1229 regierenden Burkhard I. von Mansfeld identisch ist.⁶

Bevor deutlich wird, was Hojir von Mansfeld mit Helfta verbindet, soll ein zweiter berühmt-berühmter Dieb, ebenfalls ein Graf, eingeführt werden, der den Namen Heinrich trägt. Die gängigen Literaturgeschichten kennen ihn als Dieb eines Buches, das zu dem Zeitpunkt, als sich der Diebstahl ereignet haben soll, noch nicht fertig geschrieben war: Dieses Buch soll Graf Heinrich einer adligen Dame in Kleve entwendet haben, der es wiederum von einer Landgräfin anvertraut wurde. Mit der anonym bleibenden Landgräfin ist die andernorts Margarete genannte Gräfin von Kleve, die Gemahlin des Thüringer Landgrafen Ludwigs III. gemeint; das gestohlene Buch ist der „Eneas“ Heinrichs von Veldeke, dessen Epilog von dem hier referierten Diebstahl berichtet.⁷ Der Dieb, der das unfertige Manuskript gestohlen und es von dem am Niederrhein gelegenen Kleve nach Thüringen transferiert haben soll, wird für gewöhnlich mit Heinrich Raspe, dem Bruder des Bräutigams, gleichgesetzt und dies, obwohl die meisten Handschriften, die den Epilog enthalten, den dort genannten

schriften eines deutschen Adelsgeschlechts, Egelsbach 1998, S. 85 und 94), ist meiner Ansicht nach ebenfalls denkbar, so dass sie ein weiterer Beleg dafür sein könnte, dass die Romanfigur als Repräsentant eines historisch verifizierbaren Grafengeschlechts wahrgenommen wurde.

⁵ Zur Geschichte dieses Grafengeschlechts siehe neben Seidel (Anm. 4) auch Günter Jankowski: Mansfeld. Gebiet – Geschlecht – Geschichte. Zur Familiengeschichte der Grafen von Mansfeld, Luxemburg 2004.

⁶ Vgl. Honemann (Anm. 3), S. 359. Kritisch dazu Sybille Wüstemann: Der Ritter mit dem Rad. Die *stæte* des Wigalois zwischen Literatur und Zeitgeschichte, Trier 2006, S. 147; Christoph Fasbender: Der ‚Wigelis‘ Dietrichs von Hopfgarten und die erzählende Literatur des Spätmittelalters im mitteldeutschen Raum, Stuttgart 2010, S. 91 und Wolfgang Beck: Deutsche Literatur des Mittelalters in Thüringen. Eine Überlieferungsgeschichte, Stuttgart 2017, S. 225.

⁷ Ob die Diebstahlgeschichte Fakt oder Fiktion ist, spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle. Fürs letztere hat sich Tina Sabine Weicker ausgesprochen, vgl. *Dô wart daz bûch ze Cleve verstolen*. Neue Überlegungen zur Entstehung von Veldeke's ‚Eneas‘, in: ZfdA 130, 2001, S. 1–18, hier S. 14–17. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Friedrich Michael Dimpel: Der Verlust der ‚Eneas‘-Handschrift als Fiktion. Eine computergestützte, textstatistische Untersuchung, in: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 61, 2006, S. 87–102, hier S. 98–101 und Timo Reuvekamp-Felber: Genealogische Strukturprinzipien als Schnittstelle zwischen Antike und Mittelalter. Dynastische Tableaus in Vergils ›Aeneis‹, dem ›Roman d'Eneas‹ und Veldekes ›Eneasroman‹, in: Praktiken europäischer Traditionsbildung im Mittelalter. Wissen – Literatur – Mythos, hg. v. Manfred Eikemann, Udo Friedrich, unter Mitarbeit v. Esther Laufer, Michael Schwarzbach, Berlin 2013, S. 57–74, hier S. 66–73.

Grafen mit dem 1184 verstorbenen Heinrich von Schwarzburg identifizieren. Auf dieser Grundlage wurde vor einiger Zeit die These aufgestellt⁸, dass die Identifizierung des Grafen Heinrich mit jenem von Schwarzburg keinen späteren Zusatz von einzelnen historisch kundigen Handschriftenkopisten darstellt, sondern vom Anfang an in den Epilog eingeschrieben war, so dass selbst der ggf. nur fingierte Buchdiebstahl als „Indikator der Wertschätzung volkssprachiger weltlicher Literatur“⁹ unter sozial hochgestellten Laien gelten darf.

Die beiden Namensträger in den referierten Episoden zeigen Spuren einer jenseits des Hofes des Thüringer Landgrafen sonst schwer nachweisbaren literarischen Interessenbildung in den Kreisen des thüringisch-sächsischen Adels um 1200. Diese Kreise haben mit Helfta insofern zu tun, als die Stifter des 1229 gegründeten Zisterzienserinnenklosters gerade den oben genannten Grafenhäusern Mansfeld und Schwarzburg entstammen¹⁰: Graf Burkhard I. von Mansfeld, der als Auftraggeber des „Wigalois“ verhandelt wird, war der Urgroßenkel des mit Hoyer II. identifizierbaren diebischen roten Ritters¹¹; seine Gattin Elisabeth von Schwarzburg war die Tochter jenes Heinrichs¹², durch dessen Zutun das Manuskript des Eneasromans nach Thüringen gelangt sein könnte.

Wie ausgeprägt diese sich um 1200 abzeichnende literarische Interessenbildung in den Folgegenerationen jener von Mansfeld bzw. Querfurt-Mansfeld und Schwarzburg war, wissen wir nicht und dies, obwohl bezeugt ist, dass die Mansfelder Grafen zeitweilig (im 16., vielleicht sogar schon im 15. Jahrhundert¹³) im Besitz einer 1372 entstandenen reich illustrierten Handschrift des „Wigalois“ (Leiden, Universitätsbibliothek, LTK 537) waren. Für das Interesse dieses Geschlechts an höfischen Romanen ließen sich nicht nur Verbindungen zu den literaturbeflissenen Landgrafen von Thüringen und zu den Staufern¹⁴, sondern unter Umständen auch jene Ritterfeste in Magdeburg anführen, die

⁸ Vgl. Bernd Bastert: *Dô si der lantgrâve nam*. Zur „Kleber Hochzeit“ und der Genese des Eneas-Romans, in: *ZfdA* 123, 1994, S. 253–273, hier S. 261–267. Kritisch dazu Weicker (Anm. 7), S. 7–11 und Reinhard Hahn: *unz ber quam ze doringen in das lant*. Zum Epilog von Veldekes Eneasroman und den Anfängen der höfischen Dichtung am Thüringer Landgrafenhof, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 237, 2000, S. 241–266. Für klärende Gespräche danke ich Christine Putzo (Neuchâtel).

⁹ Bastert (Anm. 8), S. 267.

¹⁰ Zur institutionellen Geschichte von Helfta siehe den Beitrag von Cornelia Oefelein in diesem Band.

¹¹ Zu den genealogischen Verhältnissen vgl. die Stammbäume bei Seidel (Anm. 4), S. 93 und 108 mit den zugehörigen Erläuterungen. Vgl. auch Jankowski (Anm. 5), S. 48 f.

¹² Zu den genealogischen Verhältnissen vgl. Detlev Schwennicke: *Europäische Stammtafeln*. N.F. 1,3: Die Häuser Oldenburg, Mecklenburg, Schwarzburg, Waldeck, Lippe und Reuß, Frankfurt 2000, Tafel 312.

¹³ Vgl. Honemann (Anm. 3), S. 359.

¹⁴ Quellenbelege bei Margarete Hubrath: *Schreiben und Erinnern*. Zur *memoria* im ›Liber specialis gratiae‹ Mechthilds von Hackeborn, Paderborn 1996, S. 32 Anm. 38. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Jankowski (Anm. 5), S. 43–52.

durch die „Magdeburger Schöppenchronik“ für die 1270er Jahre bezeugt sind und vom reichen und literarisch gebildeten Magdeburger Patrizier Brun von Schönebeck in Anlehnung an die höfische Literatur von um 1200 erdacht wurden.¹⁵ Dass die Mansfelder, die in der Querfurt-Mansfelder Linie von 1229 bis 1284 auch die Burggrafen von Magdeburg stellten¹⁶, bei der Etablierung dieser Ritterfeste ihrerseits eine Rolle gespielt haben, ist quellenmäßig zwar nicht bezeugt, aber denkbar. Gar keinen Rückschluss auf die literarischen Interessen der Mansfelder lassen sich von Helfta aus ziehen, das am Ende des 13. Jahrhunderts ein im sächsisch-thüringischen Raum führendes Zentrum der Literaturproduktion war: Zwar beherbergte dieses seit 1265 als Grablege der Mansfelder Grafen fungierende Kloster eine Reihe von weiblichen Mitgliedern sowohl des alten als auch des neuen Stammes des Grafengeschlechts von Mansfeld bzw. Querfurt-Mansfeld¹⁷, doch fand die dort vor allem unter der Regentschaft der Äbtissin Sophia von Querfurt-Mansfeld um 1300 aufblühende Literaturproduktion ausschließlich auf Latein und im Diskursrahmen einer spezifisch monastischen Literatur statt, so dass Rückschlüsse auf die in den Familien der Nonnen gepflegten literarischen Interessen nicht möglich sind.¹⁸

Einzig von Mechthild von Magdeburg her, die ihren Lebensabend nach dem Ausweis des Prologs der „Lux divinitatis“, der in den 1280er/90er Jahren entstandenen lateinischen Übersetzung des „Fließenden Lichts der Gottheit“, in Helfta verbracht hat, ließen sich Rückschlüsse auf die literarischen Bildungs-

¹⁵ Zum entsprechenden Bericht der „Magdeburger Schöppenchronik“ vgl. Arwed Fischer: Das Hohe Lied des Brun von Schönebeck nach Sprache und Composition untersucht und in Proben mitgeteilt, Breslau 1886, S. 1 bzw. Ludwig Wolff: Brun von Schönebeck, in: *2VL* 1, 1978, Sp. 1056 f. Weiterführend Stefan Matter: *Als wie bei künig Artus zeiten auch geschehen ...* Von den Einflüssen höfischer Literatur auf das Turnierwesen, in: *Ritterturnier. Geschichte einer Festkultur*, hg. v. Peter Jezler, Peter Niederhäuser, Elke Jezler, Luzern 2014, S. 41–48. Ein im Bestand des Kulturhistorischen Museums Magdeburg (Inv. Nr. 82:31) befindlicher Zinnfigurenstreifen (Magdeburg, Mitte 13. Jahrhundert) wird von Claus-Peter Hasse wegen angeblicher Szenen aus dem „Parzival“ (Turniersieg Gahmurets, seine Verbindung mit Herzeloide und sein Tod) als Turnierkrone gedeutet und mit den Magdeburger Gralspielen des Brun von Schönebeck in Verbindung gebracht, vgl. Figurenstreifen mit Szenen aus der Parsival-Sage, in: *Magdeburg 1200. Mittelalterliche Metropole, Preußische Festung, Landeshauptstadt. Die Geschichte der Stadt von 805 bis 2005*, hg. v. Matthias Puhle, Magdeburg, Stuttgart 2005, S. 106 f. Ob diese Deutung zutrifft, ist fraglich, denn zum einen wirkt die Verbindung mit dem „Parzival“ assoziativ (so Michael Stolz und Stefan Matter in einer brieflichen Mitteilung), zum anderen ist es strittig, ob die Deutung als Turnierkrone überhaupt zutrifft, vgl. Aufbruch in die Gotik. Der Magdeburger Dom und die späte Stauferzeit, Bd. II: Katalog, hg. v. Matthias Puhle, Magdeburg, Mainz 2009, S. 569 (Stefan Krabath).

¹⁶ Vgl. Seidel (Anm. 4), S. 159.

¹⁷ Vgl. die Einzelnachweise bei Seidel (Anm. 4), S. 106, 113, 160, 161 und 162.

¹⁸ Anders verhält es sich mit Wienhausen, einem anderen Zisterzienserinnenkloster, in dem sich die enge Vernetzung der Schriftkultur der Nonnen und ihrer Familien quellennah aufzeigen lässt, vgl. Tanja Mattern: *Literatur der Zisterzienserinnen. Edition und Untersuchung einer Wienhäuser Legendenhandschrift*, Tübingen, Basel 2011.

welten von Frauen des thüringisch-sächsischen Adels ziehen. Dafür muss man freilich bereit sein, die in der Mechthild-Forschung immer wieder aufscheinende These, dass die ersten Bücher des „Fließenden Lichts“ eindeutige intertextuelle Bezüge zur höfischen Literatur, allen voran zum Minnesang, aufweisen¹⁹, so zu verstehen, als könne man aus dem Vorhandensein einzelner (keineswegs eindeutiger) Motive auf Mechthilds soziales Herkommen bzw. literarische Sozialisation schließen. Man fragt sich jedoch, ob eine solch monokausale Ableitung sachlich und methodisch zulässig ist, zumal inzwischen nicht nur die lange Zeit (und mancherorts auch heute noch) selbstverständliche Engführung von Leben und Werk problematisch²⁰, sondern auch die Frage nach der höfischen Einfärbung des „Fließenden Lichts“ zum Gegenstand literaturwissenschaftlicher Diskussion geworden ist.²¹

Wie man die intertextuellen Bezüge des „Fließenden Lichts“ zur weltlichen Liebeslyrik und ihren Informationswert im Hinblick auf Mechthilds Biographie im Einzelnen auch bewertet, fragt man sich, ob Mechthild ihre Aufnahme in Helfta nicht auch ihrem Herkommen verdankt, zeichnet sich doch Helfta nach den Worten des Ordenshistorikers Kaspar Elm dadurch aus, dass es „nicht irgendwelche Nonnen, sondern die Crème de la crème des mitteleutschen Adels ver-

¹⁹ Als Warnung vor einer schleichenden Überinterpretation des geistlichen Elementes im „Fließenden Licht“, die die Bedeutung „höfischer Kultur und speziell höfischer Literatur für das FL“ in den Hintergrund drängt, taucht die These etwa bei Gisela Vollmann-Profe auf, vgl. Mechthild von Magdeburg – deutsch und lateinisch, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, hg. v. Walter Haug, Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, S. 133–156, hier S. 148 f. Anm. 23. Die überhaupt erste „zusammenfassende Skizze der höfischen Elemente in M.s Sprache“ bietet m. W. Hubert Stierling: Studien zu Mechthild von Magdeburg (Diss. Göttingen), Nürnberg 1907, S. 27–34. Die höfischen Elemente werden hier mit der Herkunft Mechthilds in Verbindung gebracht. Letztere wird wiederum als einer der Gründe für das Nebeneinander von niederdeutschen und stark mitteleutschen Elementen in den Reimen angeführt, vgl. ebd., S. 43 f.

²⁰ Siehe dazu das Forschungsreferat bei Balázs J. Nemes: *sancta mulier nomine Mechtildis*. Mechthild (von Magdeburg) und ihre Wahrnehmung als Religiöse im Laufe der Jahrhunderte, in: Das Beginnenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Jörg Voigt, Bernward Schmidt, Marco A. Sorace, Fribourg, Stuttgart 2015, S. 331–351.

²¹ Vgl. Almut Suerbaum: *Gedenke uf scheiden!* Transformationen des Tagelieds im 13. Jahrhundert, in: Transformationen der Lyrik. Wildbader Kolloquium 2008, hg. v. Susanne Köbele, Berlin 2013, S. 231–250, hier S. 245; Caroline Emmelius: Intertextualität, in: Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch, hg. v. Christiane Ackermann, Michael Egerding, Berlin, Boston 2015, S. 275–316, hier S. 296–305 und ferner Helmut Tervooren: Minnesang, Maria und das „Hohe Lied“. Bemerkungen zu einem vernachlässigten Thema, in: Vom Mittelalter zur Neuzeit. FS Horst Brunner, hg. v. Dorothea Klein zusammen mit Elisabeth Lienert und Johannes Rettelbach, Wiesbaden 2000, S. 15–47, hier S. 25–27. Vgl. auch den Beitrag von Almut Suerbaum in diesem Band.

sammelt.“²² Die Angehörigen dieser Gemeinschaft wurden, so Elm weiter, „gefördert und geschützt nicht nur von ihren Vätern und Brüdern, sondern auch von ihren Standesgenossen, den Bischöfen von Halberstadt, Naumburg und Magdeburg, seelsorgerisch und geistig betreut nicht von irgendwelchen Ordensleuten, sondern von Ihresgleichen, von adeligen Herren und ehemaligen Prälaten wie den zu Dominikanern gewordenen Heinrich von Halle und Wichmann von Arnstein.“²³ Auch wenn die in der Forschung im Anschluss an Herbert Grundmann²⁴ häufig anzutreffende und von Kaspar Elm mit der Nennung von Heinrich und Wichmann unberechtigterweise²⁵ enggeführte Einschätzung, das Kloster als Ganzes habe unter der geistlichen Betreuung der Dominikaner gestanden, „nur partielle Richtigkeit“²⁶ beanspruchen kann und mit dem Hin-

²² Kaspar Elm: Frömmigkeit und Ordensleben in deutschen Frauenklöstern des 13. und 14. Jahrhunderts, in: *Ons geestelijk Erf* 66, 1992, S. 28–45, hier S. 39.

²³ Wohl bleibt Elm Quellennachweise schuldig, doch genügt der Blick auf den alten und neuen Stamm der Grafen von Mansfeld, um Elms Aussage über die Möglichkeiten Helftas auf exzeptionelle geistliche Betreuung zuzustimmen, denn allein das Grafengeschlecht Mansfeld bzw. Querfurt-Mansfeld hat eine Reihe von geistlichen Würdenträgern (vor allem Domherren, aber auch Bischöfe und Erzbischöfe) in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hervorgebracht, die geistliche Ämter u. a. in Magdeburg, Halberstadt, Merseburg inne hatten, vgl. die Einzelnachweise bei Seidel (Anm. 4), S. 154, 159, 160, 161 und ferner Jankowski (Anm. 5), S. 55–68. Einzelne Hinweise bietet auch Hubrath (Anm. 14), S. 32 f.

²⁴ Herbert Grundmann: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin 1935, S. 329 Anm. 21. Grundmann leitet die These von der seelsorgerischen und sakramentalen Betreuung von Helfta durch die Dominikaner von der Übersiedlung der dominikanisch betreuten Begine Mechthild von Magdeburg nach Helfta ab. Auf die Ansicht, die Dominikaner hätten die *cura* des Helftaer Konvents von Halle aus betrieben, trifft man m. W. zuerst bei Hieronymus Wilms: *Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster*, Leipzig 1928, S. 99.

²⁵ Die Verbindung von Heinrich und Wichmann mit Helfta erfolgt über ihren Status als Beichtväter von Mechthild von Magdeburg. Kritisch dazu Balázs J. Nemes: *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen, Basel 2010, S. 99–114 und 211–214.

²⁶ Michael Bangert: *Die sozio-kulturelle Situation des Klosters St. Maria in Helfta, in: ›Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht‹. Die Mystik der Frauen von Helfta*, hg. v. Michael Bangert, Hildegund Keul, Leipzig 1999, S. 29–47, hier S. 34. Ähnlich Sabine B. Spitzlei: *Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, S. 36 und Nigel F. Palmer: *Deutschsprachige Literatur im Zisterzienserorden. Versuch einer Darstellung am Beispiel der ostschwäbischen Zisterzienser- und Zisterzienerinnenliteratur im Umkreis von Kloster Kaisheim im 13. und 14. Jahrhundert*, in: *Zisterziensisches Schreiben im Mittelalter. Das Skriptorium der Reiner Mönche*, hg. v. Anton Schwob, Karen Kranich-Hofbauer, Bern 2005, S. 231–266, hier S. 253 f. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Jörg Voigt: *Für Gott und die Welt. Franziskaner in Thüringen. Text- und Katalogband zur Ausstellung in den Mühlhäuser Museen vom 29. März bis 31. Oktober*. Im Auftrag der Mühlhäuser Museen und der Fachstelle Franziskanische Forschung hg. v. Thomas T. Müller u. a., Paderborn 2008, S. 92–109, hier S. 99 und seinen Beitrag im vorliegenden Band.

weis auf Weltgeistliche als die eigentlichen Träger der Seelsorge ergänzt werden muss²⁷, scheinen die Sozialstruktur und das soziale Umfeld von bzw. die Bildungsmöglichkeiten in Helfta²⁸ doch beste Voraussetzungen für die literarische Betätigung der Konventualinnen geboten zu haben.

Seit dem Erscheinen der vom Solesmenser Benediktiner Louis Paquelin besorgten Ausgabe der „Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae“²⁹ herrscht Einigkeit darüber, welche Namen und Werke mit der Literaturwerkstatt von Helfta

²⁷ Zu den Trägern der *cura monialium* in Helfta siehe Balázs J. Nemes: Text Production and Authorship: Gertrude of Helfta's *Legatus divinae pietatis*, in: A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages, hg. v. Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon, Leiden, Boston 2014, S. 103–130, hier S. 113 Anm. 46 und Almuth Märker, Balázs J. Nemes: *Hunc tercium conspici cum maximo labore occultandi*. Schwester N von Helfta und ihre ›Sonderausgabe‹ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827, in: PBB 137, 2015, S. 248–296, hier S. 291 f. Anm. 123 sowie (in Bezug auf Neu-Helfta) Antje Rüttgardt: Klosteraustritte in der frühen Reformation. Studien zu Flugschriften der Jahre 1522 bis 1524, Gütersloh 2007, S. 267. Vgl. in diesem Zusammenhang aus übergreifender ordenshistorischer Perspektive auch Christine Kleinjung: Nonnen und Personal, Familien und Stifter: Zisterzienserinnenkonvente und ihre soziale Umwelt, in: Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter, hg. v. Franz J. Felten, Werner Rösener, Berlin u.a. 2009, S. 225–263, hier S. 259 f.

²⁸ Den in den Helftaer Texten verschiedentlich bezeugten Bildungsanspruch spiegeln auch die Reste der bislang wenig erforschten Bibliothek des 1345 (!) vor die Tore von Eisleben umgesiedelten und nach 1545 aufgelösten Klosters Neu-Helfta wieder, vgl. Fritz Junkte: Die Inkunabeln der St. Andreaskirche zu Eisleben, in: Beiträge zur Inkunabelkunde, Dritte Folge 8, 1983, S. 50–68; Konrad von Rabenau: Die Geschichte der Kirchenbibliothek von St. Andreas in Eisleben als Spiegel der Kirchengeschichte des Mansfelder Landes, in: Herberge der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte 15, 1985/86, S. 91–103 und den Fund einer ostmitteldeutschen Prosaübersetzung der Apokalypse aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in einem der Helftaer Inkunabeln, vgl. Carola Redzich: *Apocalypsis Joannis tot habet sacramenta quot verba*. Studien zu Sprache, Überlieferung und Rezeption hochdeutscher Apokalypseübersetzungen des späten Mittelalters, Berlin, New York 2010, S. 193 und 599 f.

²⁹ Vgl. *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, Vol. I: Sanctae Gertrudis Magnae Virginis Ordinis Sancti Benedicti Legatus divinis pietatis accedunt ejusdem Exercitia spiritualia. Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera, Paris 1875; Vol. II: Sanctae Mechthildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae accedit Sororis Mechthildis Ejusdem Ordinis Lux divinitatis. Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera, Paris 1877. Zur Identität des Herausgebers vgl. den Hinweis bei Odilo Rottmanner: Die neuere Literatur der Geschichte der deutschen Mystik [1884], in: ders.: Geistesfrüchte aus der Klosterzelle. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Rupert Jud, München 1908, S. 239–249, hier S. 243 und Jeanne Ancelet-Hustache: Mechthilde de Magdebourg (1207–1282). Étude de psychologie religieuse, Paris 1926, S. 8. Zu den Solesmenser Mönchen als Editoren der Helftaer Mystik vgl. Thierry Barbeau: Les Bénédictins, éditeurs des écrits de sainte Gertrude: Contexte, motivation et influence des publications (XVII^e–XX^e siècles), in: Les liens de la miséricorde. L'enseignement de sainte Gertrude sur la miséricorde replacé dans ses contextes. Actes du colloque de Solesmes (2 et 3 septembre 2016), hg. v. Xavier Batllo, Paris 2018, S. 153–184.

verbunden sind: Gertrud von Helfta und der „Legatus divinae pietatis“ bzw. die „Exercitia spiritualia“, Mechthild von Hackeborn und der „Liber specialis gratiae“, Mechthild von Magdeburg und das „Fließende Licht der Gottheit“ (letzteres in der Ausgabe der Solesmenser Mönche durch die lateinische Übersetzung des „Fließenden Lichts“ vertreten, dessen in der „Lux divinitatis“ fehlendes siebtes Buch von den benediktinischen Herausgebern kurzerhand ins Lateinische übertragen wurde).³⁰ Eine weitere Figur ist erst vor einigen Jahren hinzugekom-

³⁰ Kritisch zur Zugehörigkeit der „Exercitia spiritualia“ zum Helftaer Schrifttum Balázs J. Nemes: Die ‚Geistlichen Übungen‘ Gertruds von Helfta. Ein vergessenes Zeugnis mittelalterlicher Mystik, in: IASLonline [06. 11. 2004] URL: http://iasl.uni-muenchen.de/rezensio/liste/Nemes3980278867_1109.html und Nemes (Anm. 27), S. 58 Anm. 8. Kritisch zu dieser Kritik Sr. Marie-Hélène Deloffre OSB: Les *Exercices* sont-ils Œuvre de Sainte Gertrude d’Helfta? Approche stylistique, in: Cîteaux 68, 2018, S. 121–191. Da ich Überlieferungsgeschichtliche Argumente für schwerwiegend erachte, sei darauf hingewiesen, dass nicht nur die Parallelüberlieferung der in den Lansperger-Druck der „Exercitia“ geratenen deutschen Textpartien, sondern auch die Schreibsprache dieser Einschübe – sie wurden erst nachträglich, wohl von Lansperger selbst, ins Lateinische übersetzt, vgl. die Überleitungsformel zwischen dem deutschen Text und der nachgestellten lateinischen Übersetzung: *Haec ita latine versa sunt ob redditam ob gratiam lectoris* – darauf hindeuten, dass die benutzte handschriftliche Vorlage dem ostoberdeutsch-bairischen Raum entstammt. So zeigen die eingeschobenen Gebete ein Nebeneinander von westmiteldeutschen, eher mittelfränkischen als ripuarischen, und bairischen Formen (ich danke Wolfgang Beck für die sprachgeschichtliche Expertise). Unmittelbar aus dem thüringisch-sächsischen Raum kann Lansperger die Vorlage demnach nicht bezogen haben. Umso mehr fragt man sich, was ihn dazu veranlasst hat, die „Exercitia“ dem „Legatus“ anzuhängen und Gertrud mit den Worten *Adiucuntur exercitia eiusdem* zuzuschreiben, zumal die ‚Huckepack-Methode‘, anonyme Texte auf autorisierte folgen zu lassen und beide unter einem Autornamen zu subsumieren, sich bei den kartäusischen Editoren aus Köln immer wieder beobachten lässt (Mitteilung von Gilbert Fournier/Freiburg, der diesem Thema demnächst einen breiter angelegten Aufsatz widmen will). Von nicht eindeutigen Autorschaftsverhältnissen zeugt die in Paris 1578 verlegte Einzelausgabe der „Exercitia“, wenn es im Vorwort heißt, die „Exercitia“ würden, wie man glaubt (*vt creditur*), von Gertrud stammen. Man wünscht, Lansperger möge eine Handschrift benutzt haben, in der die „Exercitia“ Gertrud etwa in der Art und Weise zugeschrieben waren wie ein in der Gertrud-Forschung m. W. bislang nicht registriertes ‚Selbstgespräch‘ in der Handschrift I 8 der Erfurter Kartause: Der nach 1475 entstandene Bibliothekskatalog informiert nicht nur darüber, dass I 8 eine Exzerptüberlieferung des „Legatus“ enthielt und dass man für den vollständigen Text das Exemplar der Eisenacher Kartause konsultieren sollte, sondern lässt auf den „Legatus“ den besagten Text mit diesem inhaltsbezogenen und gebrauchtsorientierten Kommentar folgen: *Soliloquium eiusdem Trute valde devotum, et multum valet volenti penitere et confessionem generalem et brevem facere peccatorum, que ibi signantur quasi in propria forma* (‚Das Selbstgespräch dieser sehr andächtigen Frau Gertrud, und es ist sehr wertvoll für jemanden, der sein Leben bereuen und eine kurze Generalbeichte ablegen möchte, wie es in diesem Werk sozusagen in der richtigen Form wiedergegeben ist‘), vgl. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, hg. v. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München, Bd. 2, bearb. v. Paul Lehmann, München 1928, S. 433,20–23. Da die Handschrift I 8 genauso verschollen ist wie das referierte Eisenacher Exemplar des „Legatus“, lässt sich auch in diesem Fall nicht sagen, „was sich hinter dem *Soliloquium* verbirgt und was den Bibliothekar zur Zuschreibung an Gertrud veranlasst hat“, so Matthias Eifler in Anm. 19 seines in diesem Band enthaltenen Beitrags.

men: Sie zeichnet sich für die schriftliche Fixierung der Offenbarungen ihrer Mitschwwestern verantwortlich und bleibt als Sprachrohr des Konvents merkwürdig anonym: Kurt Ruh hat sie in einem grundlegenden Beitrag von 1992 Schwester N von Helfta genannt.³¹ Ruh hält es sogar für möglich, dass Schwester N die „eigentliche Schlüsselfigur“³² von weiten Teilen der Helftaer Offenbarungsliteratur ist. Dass dies wohl der Fall ist, zeigt der Inhalt der vor kurzem bekannt gewordenen Leipziger Handschrift Ms 827³³, die die schriftstellerisch-kompilierende Hand von Schwester N erkennen lässt und die Textbasis der Helftaer Literatur in bislang ungeahntem Ausmaß erweitert: Sie enthält nicht nur ein Florilegium, das in einer Art Epilog als das Werk Gertruds ausgewiesen wird, sondern auch eine bislang unbekannte, mit einem eigenen Prolog eingeleitete Version des „Legatus“.³⁴ Die neu aufgefundenen Texte unterstreichen die (nicht nur in ständischer Hinsicht) exzeptionelle Stellung des Helftaer Konvents, auch wenn Helfta mit seiner über das übliche Kopieren und Illuminieren von Handschriften hinausgehenden literarischen Aktivität gerade im Bereich der einzelpersönlichen Viten- und Offenbarungsliteratur gar nicht so „merkwürdig isoliert“³⁵ in der thüringisch-sächsischen Klosterlandschaft dasteht. Erinnerung sei an die weniger gut untersuchten anonymen lateinischen Viten der Zisterzienserin Lukardis von Oberweimar³⁶ und jener unidentifizierten, ebenfalls zisterziensischen Schwester Sophia, die in derselben Handschrift wie die Lukardis-Vita überliefert ist und in die Erfurter Gegend gehören könnte.³⁷ In diesem Zusammenhang muss auch die Vita der Magdeburger Rekluse Margareta contracta

³¹ Kurt Ruh: Gertrud von Helfta. Ein neues Gertrud-Bild, in: ZfdA 121, 1992, S. 1–20. Vgl. auch Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 2, München 1993, S. 316.

³² Ruh 1992 (Anm. 31), S. 4.

³³ Zur Handschrift siehe Märker/Nemes (Anm. 27) und den Beitrag von Almuth Märker in diesem Band.

³⁴ Siehe dazu Elena Tealdi: Il testo del *Legatus divinae pietatis* di Gertrude di Helfta nel manoscritto Leipzig, Universitätsbibliothek 827. Alcuni rilievi, in: La „divina pietas“ e la „suppletio“ di Cristo in S. Gertrude di Helfta. Una soteriologia della misericordia, hg. v. Juan Javier Flores, Arcas–Bernard Sawicki, Sankt Ottilien 2017, S. 25–44; Balázs J. Nemes: L'activité littéraire à Helfta vers 1300 – Acteurs et œuvres, in: Batllo (Hg.) (Anm. 29), S. 37–51 und demnächst die Beiträge von Alexandra Barratt („The Chronological Priority of the *Memoriale abundantiae suavitatis divinae* in Leipzig, Universitätsbibliothek, MS 827“) und Balázs J. Nemes („Scenes of Writing, Figurations of Authorship. A Literature Historian's Reflections on the Veracity of the Passages Recounting the Textual Genesis of the *Memoriale abundantiae suavitatis divinae* in Leipzig, Universitätsbibliothek, MS 827“) in: *Analecta Cisterciensia* 69, 2019 (zur Publikation angenommen).

³⁵ Hubrath (Anm. 14), S. 30.

³⁶ Vgl. Silvia de Bellis: Lukarda di Oberweimar, in: *Scrittrici mistiche europee secoli XII–XIII*, hg. v. Alessandra Bartolomei Romagnoli u.a., Firenze 2015, S. 533–544 und die Beiträge von Jörg Voigt und Matthias Eifler in diesem Band.

³⁷ Vgl. Franziska Schnoor: Die Vita Venerabilis Sororis Sophye der Pommersfeldener Handschrift 30 (2754). Kritische Edition und Kommentar, in: *Analecta Bollandiana* 125, 2007, S. 356–414.

genannt werden³⁸, sofern sie tatsächlich in Magdeburg (und nicht etwa in Brabant³⁹) entstanden ist. Hinzuweisen wäre außerdem auf die Visionsberichte (*Miracula*) über den Magdeburger Dominikaner Wichmann von Arnstein.⁴⁰

Zu den Akteuren, die den Literaturbetrieb von Helfta prägen, gehören nicht nur die bereits genannten Namen, sondern auch und vor allem die Äbtissinnen Gertrud von Hackeborn (1251–1292) und Sophia von Querfurt-Mansfeld (1292–1303)⁴¹ sowie zwei weitere namentlich bekannte Nonnen, Sophia und ihre leibliche Schwester Elisabeth, beide bemerkenswerterweise ebenfalls aus dem Geschlecht derer von Mansfeld⁴²: Während die Äbtissinnen als Initiatoren und Förderer der Helftaer Literaturproduktion fungieren, wird das Schwesternpaar in einer Darstellung der Geschichte von Helfta, die manchen (!) Exemplaren der 1503 im Druck erschienenen anonymen deutschen Übersetzung des „Liber specialis gratiae“ beigegeben ist⁴³ und auf der verloren gegangenen Klosterchronik gründen könnte⁴⁴, als *gute Schreiberin* von *nützlichen* Büchern

³⁸ Vgl. Johannes von Magdeburg O. P.: Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts. Erstmals ediert v. Paul Gerhard Schmidt, Leipzig 1992.

³⁹ Siehe dazu die Hinweise bei Balázs J. Nemes: Der ‚entstellte‘ Eckhart. Eckhart-Handschriften im Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis, in: Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg, hg. v. Stephen Mossman u. a., Berlin, Boston 2012, S. 39–98, hier S. 58 Anm. 82.

⁴⁰ Vgl. M. A. van den Oudenrijn: *Miracula quaedam et collationes fratris Wichmanni*, in: *Analecta Praemonstrantia* 6, 1930, S. 5–53; Eugenie Lecheler: Wichmann von Arnstein (1180–1270), in: *Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin* 36/37, 1996/1997, N. F. 4, S. 15–46; Waltraud Verlaguet: *L'Éloignance. La théologie de Mechthild de Magdebourg* (XIIIe siècle), Bern 2005, S. 259–273.

⁴¹ Es handelt sich um die Tochter von Graf Burkhard VIII. (?) von Querfurt-Mansfeld. Ihre Brüder waren Domherren und Burggrafen von Magdeburg, vgl. Seidel (Anm. 4), S. 161. Die meisten ihrer Cousins hatten geistliche Ämter inne: Busse II. war Domherr in Magdeburg, Burkhard III. Erzbischof von Magdeburg, Gebhard Bischof von Merseburg, vgl. Seidel (Anm. 4), S. 154. Vgl. in diesem Zusammenhang (mit z.T. abweichenden genealogischen Zuordnungen) auch Jankowski (Anm. 5), S. 54–68.

⁴² Es handelt es sich wohl um die Töchter des Grafen Hermann von Mansfeld aus dem sog. neuen Mansfeldischen Stamm, vgl. Cornelia Oefelein: *Das Nonnenkloster St. Jacobi und seine Tochterklöster im Bistum Halberstadt*, Berlin 2004, S. 104 f. und Seidel (Anm. 4), S. 113 (Seidel hält – ohne ihre Quellen offen zu legen – Elisabeth für die Gemahlin von Friedrich Graf von Rabenswalde aus dem Schwarzburger Stamm). Wie es um die Identität des Schwesternpaares auch bestellt ist, scheint es sich bei Sophia und Elisabeth um beliebte Frauennamen in den Familien der Grafen von Mansfeld bzw. Querfurt-Mansfeld zu handeln, vgl. Seidel (Anm. 4), S. 106 und 113.

⁴³ Zum Leipziger Druck siehe zuletzt den Beitrag von Volker Honemann: Sächsische Fürstinnen, Patrizier, Kleriker, Kaufleute und der Dominikaner Marcus von Weida als Förderer geistlicher Literatur um 1500, in: *Bürgers Bücher. Laien als Anreger und Adressaten in Sachsens Literatur um 1500*, hg. v. Christoph Fasbender, Gesine Mierke. Unter Mitarbeit von Claudia Kanz, Würzburg 2017, S. 130–159, hier S. 137–142.

⁴⁴ Vgl. Oefelein (Anm. 42), S. 96 und 103.

(Sophia) bzw. als *gute Malerin* von liturgischen Handschriften (Elisabeth) identifiziert.⁴⁵ Ob und, wenn ja, welche Rolle sie speziell bei der Entstehung des heute bekannten Helftaer Textcorpus gespielt haben, wissen wir nicht, denn in den dort textintern präsentierten Buchentstehungsgeschichten werden sie nicht genannt.

Diese Absenz, genauer: die bislang nicht mit Sicherheit nachweisbare Präsenz, ist es, was auch für das Verhältnis Mechthilds von Magdeburg zum Helftaer Offenbarungsschrifttum charakteristisch ist und dies trotz des in der Forschung immer wieder behaupteten⁴⁶, im Einzelnen jedoch nicht nachgewiesenen Einflusses Mechthilds auf Helfta bzw. auf das dort zwischen 1289 und ca. 1301/02 entstandene Textcorpus.⁴⁷ Ausgehend vom Prolog der „Lux divinitatis“, der den entscheidenden Hinweis auf Helfta als letzte Lebensstation Mechthilds liefert und eine Kontextualisierung der im siebten Buch des „Fließenden Lichts“ gebotenen Reflexe auf ein monastisches Umfeld überhaupt erst ermöglicht⁴⁸, widme ich mich vor allem einem bestimmten Kapitel des „Legatus“ (V.7), das vom Tod einer gewissen *soror M.* handelt. Im Lichte der neu aufgefundenen Leipziger Handschrift Ms 827, die das besagte Kapitel in einer bislang unbekanntem und textgeschichtlich allem Anschein nach früheren Version bietet als die zur Vulgatversion gewordene und durch eine kritische Ausgabe erschlossene Überlieferung⁴⁹, möchte ich die schon immer vermutete Identität von ‚Schwester M.‘ in „Legatus“ V.7 mit der uns bekannten Mechthild von Magdeburg plausibilisieren. Der synoptisch angeordnete Textabdruck des genannten Kapitels nach Ms 827 und der Vulgatversion des „Legatus“ rundet den Aufsatz ab.

⁴⁵ Vgl. Textabdruck bei J[oseph] Müller: *Leben und Offenbarungen der heiligen Mechthildis und der Schwester Mechthildis (von Magdeburg), Jungfrau aus dem Orden des heiligen Benediktus*, 2 Bde., Regensburg 1880/1881, hier Bd. 1, S. XXXIIe. Ein Digitalisat des Exemplars des Druckes aus dem Besitz der Bayerischen Staatsbibliothek (4° P. lat. 884) ist über das Münchener Digitalisierungszentrum (MDZ) verfügbar.

⁴⁶ Vgl. etwa Amy Hollywood, Patricia Z. Beckman: *Mechthild of Magdeburg*, in: *Medieval holy women in the Christian tradition: c. 1100–c. 1500*, hg. v. Alastair Minnis, Rosalynn Voaden, Turnhout 2011, S. 411–430, hier S. 433.

⁴⁷ Siehe dazu den Beitrag von Caroline Emmelius im vorliegenden Band.

⁴⁸ Zum letzten Buch des „Fließenden Lichts“ siehe Nemes (Anm. 25), S. 289–297 und Nemes (Anm. 27), S. 114 f. sowie den Beitrag von Sandra Linden in diesem Band.

⁴⁹ Vgl. Gertrude d’Helfta: *Le héraut*, in: *Œuvres spirituelles*, hg. v. Pierre Doyère (Bde. 2–3), Jean-Marie Clément (Bde. 4–5), Paris 1967–1986. Diese Ausgabe basiert auf nur fünf Handschriften. Mittlerweile konnte eine Reihe von weiteren überlieferten bzw. bezugten Handschriften identifiziert werden, vgl. Nemes (Anm. 27), S. 106–110, Märker/Nemes (Anm. 27), S. 275 Anm. 87 und Nemes: *Helfta vers 1300* (Anm. 34), S. 48 Anm. 47. Siehe außerdem Anm. 86 (mit Text) des Beitrags von Cornelia Oefelein in diesem Band.

II. Das Zeugnis der „Lux divinitatis“

*Tandem post multas tribulaciones in senectute uita sanctimonialium in helpede assumpta et per annos xij commorata omnium uirtutum perfectione floruit.*⁵⁰ Dieser Abschnitt aus dem Prolog der „Lux divinitatis“, der Mechthild als einer bereits Verstorbenen gedenkt⁵¹, diente bekanntlich als Grundlage nicht nur zur Datierung des Todes von Mechthild (um 1282) und ihres Klostereintritts (etwa 1270/71), sondern war auch der Ausgangspunkt für das Narrativ, die von einzelnen Vertretern des Magdeburger Weltklerus angefeindete Begine Mechthild habe im Alter „im unweit gelegenen Helfta bei den Cistercienserinnen Zuflucht gefunden.“⁵² Inzwischen wurde sowohl die Methode, die zur Ermittlung des scheinbar so präzisen Gerüsts an Jahresangaben rund um Mechthilds Curriculum vitae geführt hat⁵³, als auch eine Lektürepraxis kritisch hinterfragt, die die textinternen Angaben über das angefeindete Leben einer von Gott auserwählten Person lebensweltlich-referenzialisierend versteht.⁵⁴ Daher wird man sich auch

⁵⁰ Zitiert nach der in Vorbereitung befindlichen Neuedition: Mechthild von Magdeburg: ›Lux divinitatis‹ – ›Das Liecht der Gotheit‹. Der lateinische-frühneuhochdeutsche Überlieferungszeit des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹. Synoptische Ausgabe, hg. v. Balázs J. Nemes und Elke Senne unter Leitung von Ernst Hellgardt, Berlin, Boston. Vgl. auch Revelaciones II (Anm. 29), S. 436. In der frühneuhochdeutschen Übersetzung des „Liecht der Gotheit“, die auf eine von der Leithandschrift sowohl der alten als auch der neuen Edition der „Lux divinitatis“ (Basel, Universitätsbibliothek, Cod. B IX 11) unabhängige Kopie des Textes zurückgeht, lautet die entsprechende Stelle: *Zum letsten, nach vil trübseligkeyt, in yrem alter ward sy angenommen in ein samlung der closterfrawen zu Helpede vnd wonet do xij jar vnd blüwet mit volkommenheit aller tügent.*

⁵¹ Vgl. auch folgende Aussage aus dem Prolog über die hier als ‚heilige Jungfrau‘ apostrophierte Mechthild, die von ihrem Bräutigam in den Himmel aufgenommen wurde: *Nunc a sponso uirginum assumpta uirgo sancta ipso perfruitur quem amauit, cuius caritas mirabilis suam multis decorauit miraculis directricem* (Revelaciones II [Anm. 29], S. 436 f.). In der Übertragung des „Liecht der Gotheit“: *Nún ist disse heilige iungfrow von dem gespons der iungfrowen im himmel entpfangen vnd durchnüst den, den sy liebhat, welches wunderbarliche lieb in liephaberin geziret hat mit vil mirackel.*

⁵² Hans Neumann: Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Phil.-Hist. Kl. 3, 1954, S. 27–80, hier S. 70.

⁵³ Nemes (Anm. 25), S. 125–156.

⁵⁴ Siehe dazu folgende grundlegende Studien: Ursula Peters: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988 und dies.: Hofkleriker – Stadtschreiber – Mystikerin. Zum literarischen Status dreier Autorentypen, in: Autorentypen, hg. v. Walter Haug, Tübingen 1991, S. 29–49 sowie Susanne Bürkle: Weibliche Spiritualität und imaginierte Weiblichkeit. Deutungsmuster und -perspektiven frauenmystischer Literatur im Blick auf die Thesen Caroline Walker Bynums, in: Mystik, hg. v. Christoph Cormeau, Berlin 1994, S. 116–143 und dies.: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts, Tübingen, Basel 1999.

von der Vorstellung verabschieden müssen, die Aufnahme der Begine⁵⁵ in Helfta sei eine Schutzmaßnahme gewesen, um Mechthild Unterschleup vor ihren sich aus dem (Magdeburger?⁵⁶) Weltklerus rekrutierenden Verfolgern zu bieten. Gegen diese Vorstellung sprechen nicht nur textanalytische Gründe, sondern auch die engen familiären Verbindungen, die etwa zwischen den Töchtern des Gründergeschlechts der Grafen Mansfeld bzw. Querfurt-Mansfeld und den männlichen Mitgliedern der Familie bestanden: Während die einen Konventualinnen in Helfta waren und ggf. sogar das Amt der Äbtissin innehatten, besetzten die anderen führende Positionen im Weltklerus der Magdeburger Erzdiözese.⁵⁷ Vor diesem Hintergrund erscheint „doch sehr unwahrscheinlich“ – stellt Margarete Hubrath fest –, dass Mechthild „gerade ein Familienkloster ihrer Widersacher gewählt haben sollte.“⁵⁸ Mehr noch: Hubrath ist der Ansicht, dass Mechthilds Aufnahme in Helfta keinen defensiven Akt darstellt, sondern ganz im Gegenteil eher als „ein Indiz für das hohe Ansehen“ zu deuten ist, „das sie zu ihrer Zeit in Magdeburg genoß.“⁵⁹ Während Hubrath offen lässt, womit Mechthild dieses hohe Ansehen verdient hat, äußert Mattern die Vermutung, „daß auf diese Weise der Kontakt zwischen Mechthild und dem Kloster, die das gemeinsame literarische Interesse verband, hergestellt worden sein könnte.“⁶⁰ Sollte Mechthilds Ruf tatsächlich auf den bis dahin bekannt gewordenen Teilpublikationen des „Fließenden Lichts“ beruht haben⁶¹, so fragt man sich, wie

⁵⁵ Anders als Peters sehe ich keinen Anlass, daran zu zweifeln, warum Mechthild nicht als Begine unter der Leitung des Dominikanerordens gelebt haben soll, vgl. Nemes (Anm. 25), S. 323–326 und Nemes (Anm. 20), S. 340–346.

⁵⁶ Zur Kritik dieser zur Selbstverständlichkeit gewordenen Lokalisierung Mechthilds siehe Nemes (Anm. 25), S. 4 Anm. 11 sowie Ernst Hellgardt: „Das Fließende Licht der Gottheit“. Mechthild von Magdeburg und ihr Buch, in: Literatur in der Stadt. Magdeburg in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Michael Schilling, Heidelberg 2012, S. 97–120, hier S. 106–108. Man beachte auch, dass Wilhelm Preger im ersten Band seiner 1874 erschienenen einflussreichen Mystikgeschichte Mechthilds Beguinage ohne weitere Begründung in Magdeburg lokalisiert, vgl. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Bd. 1, Leipzig 1874, S. 92. Einige Jahre früher hieß es dagegen: „wahrscheinlich in oder bei Magdeburg gelebt“, vgl. Über das unter dem Namen der Mechthild von Magdeburg jüngst herausgegebene Werk „das fließende Licht der Gottheit“ und dessen Verfasserin, in: Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München 2, 1869, S. 151–162, hier S. 161.

⁵⁷ Siehe dazu exemplarisch die in Anm. 41 aufgeführten familiären Verbindungen der Äbtissin Sophia von Querfurt-Mansfeld. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Anm. 23.

⁵⁸ Hubrath (Anm. 14), S. 32 Anm. 41. Zustimmung referiert von Mattern (Anm. 18), S. 379 f.

⁵⁹ Hubrath (Anm. 14), S. 32 Anm. 41.

⁶⁰ Mattern (Anm. 18), S. 380.

⁶¹ Zur frühen Textgeschichte des „Fließenden Lichts“ siehe Nemes (Anm. 25), S. 246–307. Hinzuweisen ist auch auf den aufsehenerregenden Fund eines um 1300 entstandenen, niederdeutsch gefärbten ostmitteldeutschen Fragments in Moskau, der vor wenigen Jahren aufgetaucht ist, siehe dazu die Beiträge von Wolfgang Beck und Catherine Squires in diesem Band.

die um ein siebtes Buch erweiterte Auflage des „Fließenden Lichts“ sich in den lateinischen Literaturbetrieb von Helfta chronologisch einordnen lässt und welchen Status dieses volkssprachige Werk dort hatte. Offen bleibt auch die (im letzten Abschnitt dieses Beitrags wieder aufgegriffene) Frage, ob Mechthild der Gemeinschaft von Helfta – wie allgemein angenommen – als geweihte Nonne, also als Chorfrau, beigetreten ist, und die Rolle, die sie im Kreis des Helftaer Konvents spielte und dies, obwohl ihre Präsenz in Helfta der einschlägigen Forschung immer wieder Anlass bot, gerade über ihre Bedeutung für den dortigen Literaturbetrieb zu spekulieren. So heißt es etwa in einem jüngst erschienenen Beitrag von Barbara Newman:

Despite her learning and charismatic gifts, Mechthild [of Hackeborn] received no divine call to share her revelations. [...] So no book would likely have materialized had it not been for two events. The first was the landing of a meteor at Helfta around 1270 – a meteor named Mechthild of Magdeburg, whose fire was dimming but far from quenched. Celebrated for visions and prophecies, the aging beguine had been harassed by hostile clergy and now faced encroaching blindness. As she could no longer live alone, Abbess Gertrud generously invited her to join the community at Helfta. It could not have been easy for the fiercely independent, now disabled beguine to adapt to convent life, yet she did so with grace. Mechthild brought her book with her – *The Flowing Light of the Godhead*, in Low German – and bravely continued to write, even though she had to dictate its seventh and final book to her new sisters. [...] We do not know which nuns took the old beguine's dictation, but Mechthild of Hackeborn could well have been among them.⁶²

Wie man über den Wahrheitsgehalt der hier genannten Details auch urteilt (siehe dazu weiter oben)⁶³, feststeht – und das dürfte überraschen –, dass die bei Newman und in der literaturhistoriographischen Forschung generell anzutreffende Großerzählung über die Bedeutung Mechthilds für die Helftaer Gemeinschaft sich mit einer zeitgenössischen Quelle stützen lässt, die in der einschlägigen Forschung meines Wissens nie referiert wird.⁶⁴ Es handelt sich um den Prolog der „Lux divinitatis“. Im unmittelbaren Anschluss an das am Anfang dieses Kapitels referierte Zitat heißt es: *ut earundem testimonio conprobatur* („wie es durch ihr

⁶² Barbara Newman: Annihilation and Authorship. Three Women Mystics of the 1290s, in: *Speculum* 91, 2016, S. 591–630, hier S. 594 f.

⁶³ Die Behauptung, Mechthild von Hackeborn habe ihrer gleichnamigen Mitschwester bei der Aufzeichnung des letzten Teils des „Fließenden Lichts“ geholfen, ist ebenso aus der Luft gegriffen wie die Annahme von Johanna Lanczkowski, Gertrud von Helfta hätte der erblindeten Mechthild als Schreiberin zur Seite gestanden, vgl. Einige Überlegungen zu Mechthilde von Magdeburg, Mechthilde von Hackeborn und Gertrud der Großen von Helfta, in: *Erbe und Auftrag* 63, 1987, S. 424–440. Ähnlich Hildegund Keul: Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg, Innsbruck, Wien 2004, S. 201.

⁶⁴ Vgl. S. 160 in dem für die Mechthild-Forschung wegweisenden Aufsatz von Wilhelm Preger aus dem Jahr 1869 (Anm. 56) und Louis Paquelin: Zur Matelda-Frage, in: *Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft* 4, 1877, S. 405–410, hier S. 408.

Zeugnis bestätigt wird⁶⁵).⁶⁵ Man fragt sich, welchen Quellenwert diese Referenz auf die Zeugenschaft der Mitschwestern besitzt. Es könnte sich um eine topische Aussage handeln, stellt doch die Berufung auf Augenzeugen ein bewährtes rhetorisches Mittel der Sympathiesteuerung und damit der Geltungssicherung dar, bei dem es weniger auf die Nachprüfbarkeit als auf die Behauptung selbst ankommt. Es ist allerdings auch nicht auszuschließen – diese Argumentationslinie wird im Folgenden verfolgt –, dass der Prologverfasser ein konkretes Zeugnis vor Augen hat, zumal es eine *soror M.* in Helfta gab, auf die in den dort zwischen 1289 und 1301/02 entstandenen Visionsschriften verschiedentlich Bezug genommen wird.

III. Das Zeugnis des „Liber specialis gratiae“ und des „Legatus divinae pietatis“

Sichtet man alle Stellen der Helftaer Visionsliteratur, in denen eine *soror M.* auftaucht, lässt sich beim „Liber specialis gratiae“ beobachten, dass der Anlass für die Bezugnahmen immer wieder der heiligmäßige, von besonderer Gottesnähe geprägte Lebenswandel der Protagonistin ist, der als einer bereits Verstorbenen gedacht wird.⁶⁶ Ob sie mit Mechthild von Magdeburg identisch ist, kann nicht festgestellt werden, denn die entsprechenden Anspielungen sind „so unspezifisch“, stellt Ursula Peters fest,

daß sie für uns wenig hilfreich sind. Es werden zwar besondere Gaben der Liebe bzw. göttliche Gnadengaben erwähnt, durch die diese Schwester M. ausgezeichnet sei. Es fehlen jedoch weitere Charakterisierungen, vor allem Verweise auf ihre literarischen Aktivitäten, die eine Identifizierung dieser besonders geschätzten Schwester M. mit der Verfasserin des „Fließenden Lichts“ nahe[...]legt.⁶⁷

⁶⁵ Vgl. *Revelationes* II (Anm. 29), S. 436. In der Übertragung des „Licht der Gotheit“ (vgl. Anm. 50): *als dan bewert würt vß der selbigen closterfrawen zugnú.*

⁶⁶ Vgl. „Liber“ II.42 (S. 192), IV.8 (S. 266), V.3 (S. 320), V.6 (S. 328) und V.7 (S. 330). Ich referiere den Text nach der in Anm. 29 genannten stark revisionsbedürftigen Ausgabe der Solesmenser Benediktiner, die auf einer einzigen Handschrift (Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 1003 Helmst.) beruht, deren text- und überlieferungsgeschichtliche Stellung im Spiegel der seit der Solesmenser Ausgabe aufgetauchten Handschriften genauer zu bestimmen wäre. Solche Untersuchungen sind nicht nur für editorische Zwecke von Belang, sondern können auch über die Genese von Autorsignatur bzw. von in den Text eingestreuten Personennamen Aufschluss geben, siehe dazu am Beispiel des „Fließenden Lichts“ Nemes (Anm. 25), S. 317–342. So ließe sich ggf. klären, wie es kommt, dass der *quodam frater* von „Liber“ V.16 in zwei Handschriften aus der Mitte des 15. Jahrhunderts mit ‚Bruder Dietrich von Apolda‘ (*frater Tydericus de Apoldia*) identifiziert wird, vgl. Berlin, SBB-PK, Ms. theol. lat. oct. 176, fol. 22v–23r (Benediktinerkloster Bursfelde) und Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 422 Helmst., fol. 107rb (Benediktinerkloster Clus). Angesichts der im Approbationsschreiben des „Legatus divinae pietatis“ behaupteten Zwiesgespräche Gertruds von Helfta mit dem gleichnamigen Angehörigen des Dominikanerklosters von Erfurt (*frater quoque Theodoricus dictus de Apoldia saepius cum ea colloquium habens*), drängt sich die Annahme auf, dass das historische Wissen um die Identität des in Cod. Guelf. 1003 Helmst. anonymen Bruders altes Überlieferungsgut darstellt.

⁶⁷ Peters 1988 (Anm. 54), S. 123 f.

Auch wenn diese von Peters gemachte Beobachtung zutrifft und man außerdem bedenken muss, dass es eine Reihe von Schwestern mit dem populären Namen Mechthild in Helfta gab⁶⁸, könnte die Apostrophierung der sich durch besondere Gottesnähe auszeichnenden *M.* als *soror* vielleicht doch dafür sprechen, dass an den referierten Stellen die uns als Mechthild von Magdeburg bekannte Mitschwester gemeint ist.⁶⁹ Eine solche Identifizierung ist freilich nur möglich, wenn man den Befund vom „Legatus divinae pietatis“ auf den „Liber“ überträgt.

Im „Legatus“ lässt sich nämlich ein differenzierter Umgang mit den Angaben zum Status von begnadeten Mitschwestern mit dem Namen *M.* beobachten⁷⁰: Die Stellen, an denen von Mechthild von Hackeborn die Rede ist, lassen sich insofern zweifelsfrei identifizieren, als die als *beatae, felicitis* oder *piae memoriae* apostrophierte *M.* zusätzlich *cantrix* („Sangmeisterin“) und/oder *domna* („Chorfrau?“ Herrin?) genannt wird.⁷¹ Unklar ist dagegen, wessen Gertrud betreffende Offenbarung in „Legatus“ I.16,1 referiert wird. Dort heißt es, Gertrud sei, als sie über ihre Unwichtigkeit und Unwürdigkeit nachdachte, des Rates wegen zu *M.* seligen Angedenkens gegangen, weil diese damals infolge ihrer begnadeten Offenbarungen sehr berühmt und sehr geehrt war: *accessit ad felicitis memoriae M. in gratia revelationum tunc nominatissimam et reverentissimam* („Legatus“ I.16,1, S. 206,3–5).

Gänzlich offen gelassen wird die Identität jener Person, die Schwester *N.*, die Autorin des ersten Buches des „Legatus“, als zweiten Zeugen nach Gott (!) anführt, um die Auserwähltheit Gertruds zu demonstrieren. In „Legatus“ I.3,2 (S. 134 f.) heißt es: Eine Person (*quaedam persona*), die in göttlichen Offenbarungen sehr erprobt war (*in divinis revelationibus valde probata*), sei vom Wohlgeruch des guten Rufes angezogen worden (*fragrantia bonae famae attracta*) und von weit her ins Kloster gekommen (*de longinquis veniret ad*

⁶⁸ Vgl. Philipp Strauch: Kleine Beiträge zur Geschichte der deutschen Mystik, in: *ZfdA* 27, 1883, S. 368–381, hier S. 378 f.; Neumann (Anm. 52), S. 41 Anm. 43 und Maren Ankermann: Gertrud die Große von Helfta. Eine Studie zum Spannungsverhältnis von religiöser Erfahrung und literarischer Gestaltung in mystischen Werken, Göttingen 1997, S. 37.

⁶⁹ Bis auf „Liber“ V.6 bezieht Strauch (Anm. 68), S. 369 Anm. 2 alle in Anm. 66 referierten Stellen auf Mechthild von Magdeburg.

⁷⁰ Für diesen wichtigen Hinweis danke ich Alexandra Barratt (Waikato/Neuseeland). Darauf, dass im „Legatus“ mit der als *cantrix* figurierenden *soror M.* die uns heute als Mechthild von Hackeborn bekannte Helftaer Nonne gemeint ist, hat allerdings schon Strauch (Anm. 68), S. 378 f. hingewiesen.

⁷¹ Vgl. „Legatus“ I.3,2 (S. 134,14: *Domna M. cantrix*), I.11,9 (S. 178,4 f.: *Domna M. cantrix*), I.14,6 (S. 202,7: *Domna M. cantrix*), I.16,4 (S. 214,1: *Domna M.*), III.75,2 (S. 320,2: *Domna M. cantrix*) und IV.2,8 (S. 34,4 f.: *Domna M.*). In dem dem Tod Mechthilds von Hackeborn gewidmeten Kapitel 4 von Buch 5 wird sie zunächst als *Domna M. cantrix* eingeführt (vgl. Nr. 1, S. 78,1), dann variierend *M.* (Nr. 4, S. 82,24 und Nr. 21, S. 104,8) und *Domna M.* (Nr. 10, S. 90,7 und Nr. 23, S. 106,4) genannt. Der „Legatus“ wird hier und im Folgenden nach der in Anm. 49 angegebenen Edition zitiert.

claustrum). Weil sie niemanden an diesem Ort kennt (*nullius personae in hoc loco habens notitiam*), bittet sie den Herrn, sie zu einem Menschen zu führen, durch den sie Gewinn für ihre Seele erlangen könnte. Dieser Mensch wird jene Person sein, lautet die göttliche Antwort, die sich als Erste neben sie setzt. Nun setzt sich Gertrud als Erste neben die hier angeführte Zeugin, doch Gertrud schweigt und offenbart sich ihr nicht. Enttäuscht wendet sie sich an Gott, woraufhin Gott ihr bestätigt, dass die sich aus Demut ihr nicht offenbarende Schwester (i.e. Gertrud) in Wahrheit seine Allertreueste sei. Um diese besondere Auserwähltheit Gertruds zu unterstreichen, lässt Schwester N die *quaedam persona* ein zweites Mal als Zeugin auftreten. Diesmal ist sie dazu berufen, die Rangfolge zwischen Mechthild von Hackeborn – sie wird mit der bekannten Formel *Domna M. cantrix* eindeutig identifiziert – und Gertrud festzulegen, wenn sie Gott verkünden lässt: *Magna sunt quae in illa operor, sed multo majora sunt quae operor in ista, et adhuc maxima operabor in ea*. Diese Aussage mit ihren schwer zu beziehbaren Pronomina muss man wohl wie folgt verstehen: Gott wirke große Dinge in Mechthild von Hackeborn, aber viel Größeres wirke er in Gertrud und das Größte werde er noch in Gertrud wirken. Es wäre reizvoll anzunehmen, dass Schwester N an dieser prominenten Stelle – Kapitel 3 des ersten Buches handelt, wie schon erwähnt, *de secundo teste*, nachdem in Kapitel 2 Gott als *testis primo et principaliter* identifiziert wurde – Mechthild von Magdeburg als Zeugin anführt, um ein Panoptikum der berühmten Visionärinnen von Helfta zu bieten. Die oben zitierte Charakterisierung der *quaedam persona* würde jedenfalls gut zu der uns bekannten Mechthild von Magdeburg passen.⁷² Allerdings bleibt sie anonym und auch von literarischen Aktivitäten der besagten Person ist an dieser Stelle nicht die Rede, so dass sie sich einer eindeutigen Identifizierung entzieht.

Anders verhält es sich mit „Legatus“ V.7, einem Kapitel, das vom Tod der *felicitis* bzw. *beatae memoriae soror M.* (vgl. Nr. 1, S. 122,1 und Nr. 3, S. 124,1) handelt. Auch hier wird die Protagonistin als eine visionär begabte Person charakterisiert (vgl. S. 124), um deren Verherrlichung durch postmortale ‚Zeichen der Gnade‘ (*signorum gratia*) Gertrud Gott bittet, damit seine Offenbarungen bestätigt (*in testimonium divinarum revelationum*) und die Ungläubigen (*incredulales*) zurechtgewiesen würden. Mehr noch: Gertrud sieht in einer ihr zuteil

⁷² Tatsächlich wird die Protagonistin von Paquelin mit Mechthild von Magdeburg identifiziert, vgl. *Revelationes I* (Anm. 29), S. 14 Anm. 1. Doyère Bd. 2 (Anm. 49), S. 134 hält sie aus chronologischen Gründen für wenig wahrscheinlich, da Mechthilds Eintritt ins Kloster zeitlich weit vor dem Beginn der mystischen Gnadenerlebnisse Gertruds liegt. Maria Hildegard Brem lässt die Identität der *quaedam persona* offen und ist der Ansicht: „Dieses Ereignis muss sinnvollerweise nach 1282 angesetzt werden“, vgl. Gertrud von Helfta: Botschaft von Gottes Güte. Lateinisch – Deutsch, Bd. 1, übersetzt und hg. v. Maria Hildegard Brem, Heiligenkreuz 2014, S. 83 Anm. 44. Wie wir gleich sehen werden, ist durchaus denkbar, dass Mechthild zu einem deutlich späteren Zeitpunkt nach Helfta kam, als bislang angenommen.

gewordenen Vision Gott, wie er ein Buch mit zwei Fingern hält (*tenens librum duobus digitis*) und dieses Buch als seine Waffe im Kampf gegen die Ungläubigen vorstellt, die früher mit Zeichen und Wunder (*signis et prodigiis*) bekämpft wurden. Auch wenn nicht ausdrücklich gesagt wird, dass es sich um das Buch von *soror M.* handelt, der Argumentationszusammenhang legt eine solche Schlussfolgerung nahe. Folgerichtig wird *soror M.* seit der Solesmenser Ausgabe des „Legatus“ mit Mechthild von Magdeburg gleichgesetzt.⁷³ Allerdings gibt Ursula Peters auch in diesem Fall zu bedenken: Es sei „keineswegs ausgeschlossen, daß etwa in jenem Kapitel V.7 von Gertruds »Legatus divinae pietatis« der Tod Mechthilds von Hackeborn und damit nicht »Das Fließende Licht der Gottheit«, sondern der »Liber specialis gratiae« angesprochen wird [...]“.⁷⁴ Dass dies wohl *nicht* der Fall ist, legt die Parallelüberlieferung von „Legatus“ V.7 in der Leipziger Handschrift Ms 827 nahe, die eine allem Anschein nach frühere Version des „Legatus“ bietet, die von der bekannten Textgestalt in vielerlei Hinsicht abweicht.

IV. Das Zeugnis der in der Leipziger Handschrift Ms 827 überlieferten Version des „Legatus“

Der ältere Teil der im sächsischen Benediktinerkloster Pegau im ersten oder zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts (ab)geschriebenen Handschrift Ms 827 bietet unter anderem eine durch Überschriften nicht gegliederte Aneinanderreihung von Kapiteln, die in ihrem Umfang, ihrer Reihenfolge und ihrem Wortlaut von der aus der kritischen Ausgabe bekannten Textversion des „Legatus“ abweicht.⁷⁵ So fängt die Parallelüberlieferung von „Legatus“ V.7 in Ms 827 – es handelt sich um Kap. 60 – mit einem hier unikal überlieferten Situationsbericht an, der seinerseits eine Vision Gertruds referiert, die in den vorangehenden drei Kapiteln beschrieben wurde (vgl. Textabdruck im Anhang): Zwei von diesen Kapiteln (Kap. 57 und 58) sind in den „Legatus“, wie ihn die in der Reihe „Sources chrétiennes“ erschienene, die mittelalterliche Vulgatversion dokumentierende kritische Ausgabe bietet, nicht aufgenommen worden; das dritte Kapitel (Kap. 59) entspricht „Legatus“ III.3. Rückverweise der beschriebenen Art konnte Alexandra Barratt auch in der bisher bekannten Version des „Legatus“ finden und die referierten Inhalte in Ms 827 identifizieren.⁷⁶ Das lässt darauf schließen, dass die durch die „Sources chrétiennes“-Edition bezeugte Vulgat-

⁷³ Vgl. *Revelationes* I (Anm. 29), S. 542 und II (Anm. 29), S. 425.

⁷⁴ Peters 1988 (Anm. 54), S. 124. Ähnlich bereits Preger 1874 (Anm. 56), S. 85 f.

⁷⁵ Zur Lokalisierung und Datierung der Handschrift siehe Almuth Märker: *The Leipzig Codex Ms 827 – the earliest transmission of Gertrude of Helfta’s Latin Legatus divinae pietatis*, in: *Analecta Cisterciensia* 69, 2019 (zur Publikation angenommen) und ihren Beitrag im vorliegenden Band. Eine inhaltliche Aufschlüsselung des Gertrud-bezogenen Teils findet man bei Märker/Nemes (Anm. 27), S. 263–267.

⁷⁶ Vgl. Barratt (Anm. 34).

version eine Auswahl aus einer umfangreicheren und stellenweise anders strukturierten Vorlage sein muss, von deren Beschaffenheit Ms 827 einen guten Eindruck vermittelt, ohne dass sich bestimmen lässt, in welchem Maße der Textbestand von Ms 827 den tatsächlichen Umfang einer solchen Vorlage widerspiegelt.⁷⁷

Anders als die Vulgatversion, die vom Anfang an klarstellt, dass „Legatus“ V. 7 von den Umständen des Todes von *soror M.* handelt, fängt Ms 827 mit einem Bericht an (vgl. Kap. 60.1, Textabdruck im Anhang), in dem die noch ganz unter dem Eindruck des gerade geschilderten *ascensus purpureus* stehende Gertrud sich bei Gott erkundigt, ob auch *soror Mechthildis* (sic!) diesen Aufstieg anstrebe. Gott verneint es, versichert jedoch Gertrud, dass auch die auf ihre Entrückung wartende Mechthild dort ankommen werde. Daraufhin sieht Gertrud den Herren, wie er eine Ruhestätte für Mechthild in seiner Seite/Brust bereitet und sich um diese liebevoll kümmert. Erst danach fängt das Kapitel an, wie es von der Vulgatversion des „Legatus“ her bekannt ist.

Es ist bemerkenswert, wie die nicht nur in der Vulgatversion des „Legatus“, sondern auch in Ms 827 *soror* genannte Mechthild eingeführt wird. Als erstes fällt auf, dass ihr Vorname mitgeteilt wird. Das ist insofern interessant, als Ms 827 weitere Kapitel aus dem heutigen fünften Buch des „Legatus“ enthält, die ebenfalls von Visionen über verstorbene Personen handeln, die nur mit Namenskürzeln identifiziert werden: *domna S. senior* (V. 6), *piae memoriae M.* (V.8), *frater Seg.* (V.11). Wie in der Vulgatversion bleiben diese Namensabkürzungen auch in Ms 827 nicht aufgelöst. Mehr noch: wie bei *frater H.* (V.12) oder *frater Joannes* (V.13) werden sie sogar unterdrückt, das heißt, die behandelten Personen werden anonymisiert. Umso auffälliger ist die Auflösung der Namenskürzel *soror M.* in Ms 827.

Des Weiteren sticht in Ms 827 die wiederholte und über die Vulgatversion hinausgehende Charakterisierung von *soror Mechthildis* als *electa* (vgl. Kap. 60.1, 61 und 62.2, Textabdruck im Anhang) ins Auge, eine Bezeichnung, die im ersten Buch des „Legatus“ Gertrud vorbehalten ist. Die Apostrophe zeugt von der hohen Wertschätzung, die Schwester Mechthild in der von Ms 827 repräsentierten Textversion entgegengebracht wird und die sich auch in Aussagen manifestiert, die wegen ihres dogmatisch heiklen Charakters entweder keine Aufnahme in die Vulgatversion gefunden haben oder Sonderlesarten von Ms 827 bzw. der zu Ms 827 führenden Texttradition darstellen. Zu diesen (zensierten?) Textpartien gehört etwa die in Kap. 62.1 vorgetragene Bitte Gertruds, Gott möge die sich im Todeskampf befindliche Mechthild mit dem Sakrament seines aller-süßesten Leibes und Blutes stärken. Die Bitte wird vom Herrn mit der Begründung ausgeschlagen, Mechthild sei mit seiner Gottheit in dem Maße vermengt

⁷⁷ Schon in Märker/Nemes (Anm. 27), S. 275–277 wurde die Existenz einer solchen gemeinsamen Vorlage angenommen.

(*diuinitati mee inmixta*), dass sie des Sakramentes gar nicht bedarf. Die in dieser Aussage implizierte Wesensvereinigung, ja Wesensvermischung der menschlichen und göttlichen Natur, die sogar einen Dispens von den Sakramenten impliziert, taucht auch im Zusammenhang mit der Schilderung der himmlischen Aufnahme der nun als *noua sponsa* apostrophierten Mechthild in Kap. 62.4 auf, wenn es heißt, die dürstende Seele werde in den vollen Weinkeller geführt, sie sei mit dem Abgrund der wahren Seligkeit völlig vermischt (*tota inmixta*), so dass sie nie mehr aus ihm auftauchen könne. In der Vulgatversion liest sich die Stelle anders: Dort ist die Seele der verstorbenen Mechthild in den Abgrund der wahren Seligkeit glücklich untergetaucht (*feliciter immersa*). Das ist eine bemerkenswerte und in der Auseinandersetzung mit mystischen Einheitsspekulationen auch sonst anzutreffende dogmatische Entschärfung⁷⁸, wenn man bedenkt, dass es eine Reihe von vergleichbaren Aussagen auch im „Fließenden Licht“ Mechthilds von Magdeburg gibt, die in der lateinischen Übersetzung dogmatisch konsequent richtiggestellt wurden.⁷⁹ Es drängt sich die Frage auf, ob solche Aussagen in der von Ms 827 repräsentierten Textversion – angenommen, es handelt sich nicht um Sonderlesarten von Ms 827 bzw. einer vorangehenden Textstufe – dazu geführt haben, dass die redaktionell überarbeitete Vulgatafassung des „Legatus“ der Approbation von Theologen bedurfte.⁸⁰

Von besonderer Wertschätzung zeugen auch jene, in der Vulgatversion teilweise fehlenden Textstellen, in denen postmortale Wunder für Mechthild eingefordert werden. Während Gertrud in „Legatus“ V.7 Gott darum bittet, er möge Mechthild wenigstens nach dem Tod durch die Gnade von Zeichen (*signorum gratia*) erheben, damit seine (oder ihre?) göttlichen Offenbarungen bestätigt (*in testimonium diuinarum revelationum suarum*) und die Ungläubigen zurechtgewiesen werden, heißt es in Ms 827 (vgl. Kap. 60.2): *Post hoc orauit ista vt saltem post mortem miraculorum prodigiis eam extolleret*. Ob *miraculum* den offensichtlich vorhandenen Wunsch des Helftaer Konventes nach einer selbst nach ihrem Tod wunder tätigen Mitschwester terminologisch präziser umschreibt als *signum*, bleibt offen, denn im darauffolgenden Kapitel 61 ist in einem durchaus vergleichbaren Zusammenhang von *signorum prodigiis* die Rede. Dieses scheinbar redundante Kapitel fehlt in der Vulgatversion, bringt aber den besagten Wunsch des Konventes überdeutlich zum Ausdruck, wenn es heißt: Am nächs-

⁷⁸ Vgl. Nemes (Anm. 25), S. 236 (mit weiterführender Literatur) und (mit Bezug auf die spätmittelalterliche Eckhart-Rezeption) Balázs J. Nemes: Eckhart lesen – mit den Augen seiner Leser. Historisch mögliche Eckhart-Lektüren im Augustinerchorherrenstift Rebdorf, in: Jahrbuch der Meister Eckhart Gesellschaft 11, 2017, S. 165–195.

⁷⁹ Vgl. Nemes (Anm. 25), S. 197–203. Vgl. in diesem Zusammenhang auch ebd., S. 217 f. und 234.

⁸⁰ Zum Approbationsschreiben und den darin genannten (Ordens-)Theologen siehe den Beitrag von Jörg Voigt in diesem Band. Eine übergreifende Perspektive bietet Maria Pia Alberzoni: *L'„approbatio“*. Curia romana, ordo minoritico e liber, in: Angèle de Foligno. Le dossier, hg. v. Giulia Barone, Jacques Dalarun, Rom 1999, S. 293–318.

ten Tag, als der Konvent für die zuvor genannte kranke Schwester Mechthild betete, betete auch Gertrud und bat Gott, er möge wegen seiner Liebe zu der von ihm auserwählten Mechthild zumindest deren Tod durch Wunderzeichen erheben. Gott schlägt Gertruds Bitte mit der Begründung aus, Mechthild werde sich so etwas nicht wünschen. Gertrud erwidert: Nicht Mechthild, sondern wir, der Konvent, wünschen uns es (*Tunc nos desideramus*). Gertrud wird daraufhin eines Besseren belehrt und zweifelt daran, dass der Herr in dieser Angelegenheit dem Wunsch des Konvents nachkommen wird. Allem Anschein nach sind postmortale Wunder Mechthild verwehrt geblieben.⁸¹ Unter ihren Mitschwestern dürfte sie sich jedoch des Rufs der Heiligkeit erfreut haben. Lässt sich diese ‚Schwester Mechthild‘ identifizieren?

Dass wir es *nicht* mit Mechthild von Hackeborn zu tun haben, verrät die fehlende Angabe *domna* bzw. *cantrix*. Überhaupt macht die in Ms 827 vorhandene Textauswahl – und das ist überaus bemerkenswert – einen großen Bogen um jene Kapitel des „Legatus“ (vgl. Anm. 71), in denen mit Sicherheit von Mechthild von Hackeborn die Rede ist, so dass eine Verwechslungsgefahr in Ms 827 gar nicht erst entsteht. Freilich wird auf eine *soror M.* (sic!) auch im Prolog von Ms 827 Bezug genommen.⁸² Aber der dort gleich mitgelieferte Zusatz *infirma* legt die Identität mit jener *soror Mechthildis* nahe, von der in den oben behandelten Kapiteln 60–62 die Rede ist, wird sie doch in diesen Kapiteln nicht nur als *electa*, sondern auch als *infirma* referiert (vgl. Kap. 60.1, 61, 62.1 und 3, Textabdruck im Anhang). Besonders bemerkenswert ist, dass diese *beate memorie soror M[echthildis] infirma* im Prolog in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Beginn der göttlich inspirierten Schreibfähigkeit von Gertrud gestellt wird, wenn es heißt: „Als damals vor dem Stundengebet Schwester M[echthild] seligen Angedenkens krank war und im Begriff, die Kommunion zu empfangen, während sie im Kreis des Konvents stand und darauf wartete, dass der Leib des Herrn vorbeigetragen würde, da wurde sie mit so gewaltiger Leidenschaft durch den Heiligen Geist dazu getrieben, Gott zu loben, dass sie sofort Griffel und Tafel nahm und noch auf der Stelle begann zu schreiben, wie ihr Gottes Segen ohne jedwedes vorheriges Nachdenken eingab.“⁸³ In dem zusammen mit Almuth Märker 2015 publizierten Fundbericht von Ms 827 habe ich die Identität der im Prolog genannten Schwester M. offen gelassen und angenommen, dass es sich um eine nicht näher bekannte bzw. identifizierbare Helftaer Schwester mit dem populären Namen Mechthild handeln könnte.⁸⁴ Nun möchte ich wegen der anzunehmenden Identität mit der ebenfalls als *infirma*

⁸¹ Auch die *miraculis*, von denen in dem in Anm. 51 zitierten Abschnitt des Prologs zur „Lux divinitatis“ die Rede ist, meinen wohl keine post mortem bewirkten Wunder, vgl. Nemes (Anm. 25), S. 346 Anm. 147.

⁸² Vgl. Textabdruck bei Märker/Nemes (Anm. 27), S. 269.

⁸³ Ebd., S. 271.

⁸⁴ Ebd., S. 284.

apostrophierten *beate memorie soror Mechthildis* von Kap. 60–62 dafür plädieren, dass wir es hier höchstwahrscheinlich mit der uns bekannten Mechthild von Magdeburg zu tun haben.⁸⁵

Ursula Peters hat die Identität der im edierten „Legatus“ V.7 genannten *soror M.* wegen der „ausdrücklich[en]“ Referenz auf ein von ihr „verfaßte[s] Buch“ mit Mechthild von Magdeburg zwar in Erwägung gezogen, aber mit Hinweis auf Mechthild von Hackeborn auch gleich angezweifelt.⁸⁶ Der Zweifel schwindet, wenn man feststellen kann, dass die für die Mechthild von Hackeborn-Referenzen des „Legatus“ typischen Angaben *domna* und *cantrix* in beiden Versionen von „Legatus“ V.7 fehlen, so dass nach dem Ausschlussverfahren nur Mechthild von Magdeburg als Referenzfigur bzw. das „Fließende Licht“ als Referenzwerk in Frage kommen. An dieser Annahme dürfen wir festhalten, auch wenn – anders als von Ursula Peters angenommen – aus dem Wortlaut der Vulgatversion von „Legatus“ V.7 keineswegs „ausdrücklich“ hervorgeht, dass der dort referierte *liber*, den Gott in Anlehnung an „Fließendes Licht“ II.26 mit zwei Fingern hält (*tenens librum duobus digitis*) und gegen *perversores* („Verfälscher, Verdreher“) verteidigt, das von *soror M.* „verfasste Buch“ darstellt. Mit anderen Worten: In der bislang bekannten Textversion ist *soror M.* nicht explizit als Autorin des *liber* bzw. der darin enthaltenen *revelationes* ausgewiesen.⁸⁷ In Ms 827 heißt es dagegen (Kap. 60.2): Gott möge *soror Mechthildis* für postmortale Wunder für würdig erachten *ad suimet ipsius gloriam in testimonium diuinarum reuelationum* quas conscripsit et condignam confutationem reproborum („zu seiner Ehre, zum Zeugnis für seine göttlichen Offenbarungen, die sie aufzeichnete, und zur entsprechenden Widerlegung der Bösen“). Hier wird also Schwester Mechthild ausdrücklich als jene benannt, die die göttlichen Offenbarungen aufgezeichnet hat. Dass damit der „Liber specialis gratiae“ gemeint ist, kommt nicht in Frage, weil das Verb *conscribere* dort immer die Tätigkeit jener Mitarbeiterinnen charakterisiert, die sich für die schriftliche Aufzeichnung der Offenbarungen Mechthilds von Hackeborn verantwortlich zeichnen.⁸⁸ So heißt es auch am Anfang jenes Kapitels des „Liber“, das eine dem „Fließenden Licht“ II.26 vergleichbare Vision Gottes mit dem Buch in seiner rechten Hand enthält: *Sicut jam diximus, hic liber fere totus ita conscriptus est, ut haec Dei famula ignoraret* („Liber“ II.42).⁸⁹ Im „Fließenden Licht“

⁸⁵ Die Folgen dieser Identifizierung für die Lektüre des mit zahlreichen Alterstopoi (darunter auch Berichte über altersbedingte Krankheit, vgl. den Beitrag von Sandra Linden in diesem Band) durchsetzten siebten Buches des „Fließenden Lichts“ werden in diesem Beitrag nicht thematisiert.

⁸⁶ Peters 1988 (Anm. 54), S. 124.

⁸⁷ Das Possessivpronomen in „Legatus“ V.7,2 (S. 124,3f.), das sich auf die *revelationes* bezieht, kann sowohl Gottes Offenbarungen als auch die Mechthild zuteilgewordenen und daher ihre Offenbarungen meinen.

⁸⁸ Siehe dazu Nemes: Helfta vers 1300 (Anm. 34).

⁸⁹ Vgl. *Revelationes* II (Anm. 29), S. 192.

dagegen vernimmt der Leser immer wieder, Mechthild hätte das vorliegende *buoch* selber geschrieben.⁹⁰

Im Lichte von Ms 827 ist nicht nur möglich, die in „Legatus“ V.7 genannte *felicis* bzw. *beatae memoriae soror M.* als die uns bekannte Mechthild von Magdeburg zu identifizieren; es besteht u.U. sogar die Möglichkeit, die Kapitel zu datieren, in denen von Mechthilds Tod berichtet wird. Einen solchen Versuch hat kürzlich Alexandra Barratt unternommen⁹¹ und vor allem aufgrund der in einzelnen Kapiteln von Ms 827 vorhandenen liturgischen Referenzen Cluster ermittelt, die von 1289 bis 1298 reichen: Wenn ihre Berechnungen zutreffen, decken Kap. 51–58 das Jahr 1292, Kap. 59–62 1293 ab. Wie Barratt selbst feststellt, spricht dieser Befund gegen die gängige Datierung von Mechthilds Tod auf das Jahr 1282 und für die in der Forschung gelegentlich anzutreffende Ansicht, Mechthild wäre erst in den 1290er Jahren gestorben. Tatsächlich hat Hubert Stierling 1907 die Meinung vertreten, dass das in „Fließendes Licht“ VII.28 Berichtete mit dem Einfall König Adolfs von Nassau im Jahre 1294 im Zusammenhang steht.⁹² Nun ist eine solche Spätdatierung des besagten Kapitels, das üblicherweise auf 1281 gesetzt wird, in der Tat nicht ganz von der Hand zu weisen.⁹³ Allerdings stünde sie, sollte die Spätdatierung zutreffen, in gewisser Spannung zu dem von Barratt berechneten Jahr des Todes von Mechthild. Wie dem auch sei, hier wie dort käme man auf die 1290er Jahre. Eine solche Spätdatierung würde erlauben, „für die zwölf Jahre, die Mechthild nach dem Ausweis des LD-Prologs [des „Lux divinitatis“-Prologs] in Helfta verbracht hat, die letzten beiden Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts und damit die literarisch aktivste Phase des Helftaer Klosters zu reservieren [...]“⁹⁴ Vielleicht waren es wirklich, wie von Mattern angenommen, „gemeinsame literarische Interessen“⁹⁵, die Mechthilds Weg ins Kloster Helfta ebneten.

V. Ausblick: Überlegungen zum Status von „Schwester Mechthild“ in Helfta

Ohne die Konsequenzen durchzuspielen, die die hier präsentierten Überlegungen zu Mechthilds Helftaer Aufenthalt etwa für die Datierung des Prologs der „Lux divinitatis“ bzw. der Erstellung der nach dem Ausweis der Moskauer Fragmente (vgl. Anm. 61) bereits kurz nach 1300 rezeptionswirksam gewordenen siebenteiligen Publikationseinheit des „Fließenden Lichts“ haben könn-

⁹⁰ Stellennachweise zum Thema findet man etwa bei Klaus Grubmüller: Sprechen und Schreiben. Das Beispiel Mechthild von Magdeburg, in: Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger, Bd. 1, hg. v. Johannes Janota u.a., Tübingen 1992, S. 335–348.

⁹¹ Vgl. Barratt (Anm. 34).

⁹² Vgl. Stierling (Anm. 19), S. 19–22.

⁹³ Vgl. Nemes (Anm. 25), S. 125–131.

⁹⁴ Ebd., S. 131.

⁹⁵ Vgl. Mattern (Anm. 18), S. 380.

ten⁹⁶, möchte ich abschließend die Frage nach Mechthilds Status in Helfta aufgreifen. Konkret geht es darum, ob die Angabe des „Lux divinitatis“-Prologs, Mechthild habe in ihrem Alter die Lebensweise der Klosterfrauen in Helfta angenommen (*in senectute uita sanctimonialium in helpede assumpta*), dahingehend zu verstehen ist, dass sie Nonne, also Chorfrau, und damit ein auch im kirchenrechtlichen Sinn vollwertiges Mitglied des Konvents wurde.

Eine eindeutige Antwort auf diese Frage lässt sich weder dem siebten Buch des „Fließenden Lichts“ noch der „Lux divinitatis“ abgewinnen: Zwar weist FL VII auf ein monastisches Umfeld und Vertrautheit mit monastischen Gebrauchstexten hin (vgl. Anm. 48), eine Betonung des liturgischen Basisgeschäfts wie bei Mechthild von Hackeborn oder Gertrud von Helfta lässt es aber nicht erkennen.⁹⁷ Darüber hinaus wird Mechthild an keiner Stelle namentlich genannt. In den vorangehenden Büchern dagegen wird sie öfter als *swester Mehtilt* identifiziert (vgl. Kapitelüberschriften von FL V.32, 35 und VI.42 bzw. das ursprünglich wohl als Schreiberkolophon⁹⁸ fungierende Kapitel VI.43). Während man im Falle von Buch I–VI des „Fließenden Lichts“ mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit davon ausgehen kann, dass sich *swester* auf Mechthilds *status beguinagii* bezieht, bleibt bei *soror M. / Mehtildis* der „Lux divinitatis“⁹⁹ im Grunde offen, welchen Lebensabschnitt von Mechthild diese Angabe meint. Eine Referenz auf den letzten Lebensabschnitt in Helfta liegt wegen des Prologs sicherlich nahe.¹⁰⁰

Mehr an Informationen lässt sich „Legatus“ V.7 abgewinnen, sofern man der Argumentation des vorliegenden Beitrags folgend bereit ist, die dort genannte *soror M. / Mechtildis* mit Mechthild von Magdeburg zu identifizieren. Sollte *domna* tatsächlich ‚Chorfrau‘ meinen und sich nicht im Sinne von ‚Herrin‘ auf die weiblichen Mitglieder von bestimmten, für Helfta besonders wichtigen Grafengeschlechtern beziehen¹⁰¹, lässt die oben nachgezeichnete Gegenüberstellung von *domna* (Mechthild von Hackeborn) und *soror Mechtildis* (Mechthild von Magdeburg) darauf schließen, dass letztere keine Chorschwester war. Folgerichtig stellt sich die Frage, ob man die Bezeichnung Mechthilds als *soror* in „Legatus“ V.7 terminologisch enger fassen kann und als Indiz werten darf, dass sie in Helfta nicht als geweihte Nonne, sondern als Laienschwester eingetreten ist.

⁹⁶ Siehe dazu Nemes (Anm. 25), S. 290 und 303 f.

⁹⁷ Für den Hinweis danke ich Caroline Emmelius.

⁹⁸ Vgl. Nemes (Anm. 25), S. 288 f. und 321.

⁹⁹ Stellennachweise bei Nemes ebd., S. 318 f.

¹⁰⁰ Tatsächlich wurde Mechthild in der bis ins 16. Jahrhundert reichenden Überlieferung der „Lux divinitatis“ unter dieser Vorgabe rezipiert, vgl. Nemes (Anm. 20).

¹⁰¹ Als *domnae* werden auch die Äbtissinnen Gertrud (von Hackeborn) und Sophia sen. (von Querfurt-Mansfeld) in „Legatus“ V.1 und V.6 bezeichnet.

Aus historischer Perspektive spricht nichts gegen eine solche Annahme, denn das Vorhandensein des Laieninstituts für beide Geschlechter (*conversi monialium, conversae/sorores laicales*) ist nicht nur für die Zisterzienserinnenklöster des 13. Jahrhunderts allgemein, sondern speziell auch für Helfta quellenmäßig belegt.¹⁰² Allerdings sind Laienschwestern – im Unterschied zu den Laienbrüdern¹⁰³ – als Produzentinnen, Adressatinnen und Rezipientinnen von volkssprachigen Texten bislang nicht programmatisch ins Blickfeld der germanistischen Forschung geraten¹⁰⁴, so dass man sich auf Analogieschlüssen basierende Vermutungen über die literarische Interessenbildung dieser Personengruppe beim aktuellen Forschungsstand nicht leisten kann. Eine vorsichtig generalisierende Annahme dürfte indes erlaubt sein: Da volkssprachige Texte in Männerkonventen mit Konverseninstitut vor allem dem Gebrauch der Laienbrüder

¹⁰² Vgl. Oefelein (Anm. 42), S. 137. Zum Thema aus übergreifender ordensgeschichtlicher Perspektive siehe Margit Mersch: *Conversi und conversae* in den Nonnenklöstern der Zisterzienser, in: Gebaute Klausur. Funktion und Architektur mittelalterlicher Klöster Räume, hg. v. Renate Oldermann, Bielefeld 2008, S. 63–79.

¹⁰³ Vgl. Klaus Schreiner: Gebildete Analphabeten? Spätmittelalterliche Laienbrüder als Leser und Schreiber wissensvermittelnder und frömmigkeitsbildender Literatur, in: Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache, hg. v. Horst Brunner, Norbert Richard Wolf, Wiesbaden 1993, S. 296–327; Johannes G. Mayer: Tauler in der Bibliothek der Laienbrüder von Rebdorf, in: Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Festschrift für Kurt Ruh, hg. v. Konrad Kunze u. a., Tübingen 1989, S. 365–390; Christian Bauer: Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Gebrauch und Überlieferung deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert, Tübingen 1996; Ernst Haberkern: Zu Überlieferung, Gebrauch und Funktion deutschsprachiger Handschriften des späten Mittelalters am Beispiel der Indersdorfer Bestände, in: Mediaevistik 13, 2000, S. 15–38; Freimut Löser: Im Dialog mit Handschriften. ›Handschriftenphilologie‹ am Beispiel der Laienbrüderbibliothek in Melk. Mit einer Einführung von P. Gottfried Glassner, OSB, in: Die Präsenz des Mittelalters in seinen Handschriften, hg. v. Hans-Jochen Schiewer, Karl Stackmann, Tübingen 2002, S. 177–208; Nigel F. Palmer: *In kaffin in got*. Zur Rezeption des ›Paradisus anime intelligentis‹ in der Oxforder Handschrift MS. Laud Misc. 479, in: ›Paradisus anime intelligentis‹. Studien zu einer dominikanischen Predigtsammlung aus dem Umkreis Meister Eckharts, hg. v. Burkhard Hasebrink u. a., Tübingen 2009, S. 69–131; Andreas Erhard: Laien und Liturgie. Zur liturgischen Seite des volkssprachigen Gebetbuches Cgm 4701 aus der Bibliothek der Laienbrüder des Regensburger Benediktinerklosters St. Emmeram im 15. Jahrhundert, in: Liturgie und Literatur, hg. v. Cornelia Herberichs u. a., Berlin 2015, S. 287–322 und zuletzt Nemes (Anm. 78).

¹⁰⁴ Freilich ist das Phänomen an sich nicht ganz unbekannt, denkt man an die auf Laienschwestern bezogenen Kurzviten in den dominikanischen Schwesternbüchern des 14. Jahrhunderts (etwa in jenem von Töss und von St. Katharinental) oder an Katharina Tucher, die Autorin einer unikal und autograph überlieferten Offenbarungsschrift, die um 1440 als Laienschwester dem Dominikanerinnenkloster St. Katharina in Nürnberg beigetreten ist, vgl. Klaus Grubmüller: Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbeth Stigel (Überlieferung und literarische Einheit), in: ZfdA 98, 1969, S. 171–204, hier S. 189 und Ruth Meyer: ›St. Katharinentaler Schwesternbuch‹. Untersuchung, Edition, Kommentar, Tübingen 1995, S. 102 (Nr. 14), S. 107 (Nr. 24), 154 (Nr. *55) bzw. Die ›Offenbarungen‹ der Katharina Tucher, hg. v. Ulla Williams, Werner Williams-Krapp, Tübingen 1998.

bestimmt waren¹⁰⁵, ist vorstellbar, dass ein volkssprachiger Text wie das „Fließende Licht“ in einem lateinisch lesenden und schreibenden Frauenkonvent wie jenem von Helfta dem Kreis der Laienschwestern entstammte bzw. vor allem ihre Lesebedürfnisse bediente. Dies schließt die Lektüre des volkssprachigen Buches durch die sich literarisch auf Latein artikulierenden Helftaer Mitschwestern freilich nicht aus, auch wenn dies durch ihr Zeugnis (etwa durch zweifelsfreie intertextuelle Bezugnahmen) nicht bestätigt wird: *quamquam earundem testimonio non conprobatur*.

Dr. Balázs J. Nemes

balazs.jozsef.nemes@germanistik.uni-freiburg.de

Textabdruck

Der folgende Textabdruck basiert auf der von Elena Tealdi (Milano) erstellten Transkription des gesamten Gertrud-bezogenen Inhalts von Ms 827, die derzeit von Elena Tealdi und Marie-Hélène Deloffre OSB für die Publikation vorbereitet wird (für die deutsche Übersetzung sind M. Hildegard Brem OCist. und Cornelia Oefelein zuständig; eine englische Übersetzung wurde von Alexandra Barratt angefertigt, die ich freundlicherweise benutzen durfte). Die Transkription der folgenden Kapitel wurde an der Handschrift (vgl. Digitalisat unter <https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften/handschriften-der-ms-signaturenreihe/>) überprüft und von Andrea Riedl (Wien), Almuth Märker (Leipzig) und Alexandra Barratt (Waikato/Neuseeland) Korrektur gelesen. Die Abbreviaturen wurden konsequent aufgelöst, Groß- und Kleinschreibung sowie moderne Interpunktion neu eingeführt. Die Untergliederung des jeweiligen Kapitels in kleinere Sinnabschnitte erfolgt gegen die Handschrift und, sofern es zutrifft, in Anlehnung an die in der Reihe „Sources chrétiennes“ erschienene kritische Textausgabe (vgl. Anm. 49). Schreibung von *u* für *v* wurde beibehalten, nicht jedoch jene *c* für *t*, weil eine Unterscheidung in vielen Fällen schwierig ist. Editorische Eingriffe sind durch Kursivierung kenntlich gemacht, die Lesart der Handschrift findet sich im Apparat. Auf kodikologische Besonderheiten wird ebenfalls im Apparat hingewiesen. Sofern es sich nicht um *revelationes extravagantes* handelt, werden die aus der kritischen Ausgabe des „Legatus“ bekannten Textteile in synoptischem Abdruck präsentiert.

Kap. 57

1. Die sancti Stephani cum post matutinos in loco orationis se recollegisset conspexit regem glorie pre filiis hominum forma speciosum, inestimabilibus ornamentis prefulgentem in imperiali solio sublimatum blande se allicientem per

¹⁰⁵ Dass auch Konventuale, also Priesterbrüder, deutsche Texte lesen konnten, betont Schreiner (Anm. 103), S. 317 und 324.

ascensum purpureum ad aureum reclinatorium suauiflui pectoris sui. Hic ascensus tanta gloria insignis erat quod omnis pena corporalis quantumlibet etiam grauis facile uideretur in eius deliciositatis aspectu posse leniri. Et cum incontinenti¹⁰⁶ sentiret dolorem lateris sibi pene frequentem desiderii et uotis nitebatur a Domino obtinere ut sibi ille continuus dolor¹⁰⁷ perseueraret quo saltim in gloria predicti ascensus perstare certificaretur. Ea tamen conditione ne in tantum grauaretur quod a rigore ordinis et specialiter a frequen(69v)tatione chori quod sibi semper iocundissimum indicabat¹⁰⁸ inpediretur.

2. Vnde intellexit quod pena cui non adest contrarietas delectationis multo minus glorie confert quam hoc quod cum homo pena grauatur in corpore etiam pro frustratione talium in quibus delectaretur ut est ieiunium, oratio et similia, cruciatur in mente; quoniam hoc humiliat animam et talis humilitas mirifico splendore clarescit apud Deum. Similiter, qui pro amore Domini desudat in laboribus, si etiam cruciatur in mente pro inpedimento, quiete contemplationis miram consequitur dignitatem. Cum uero in ascensus istius placencia plurimum delectaretur uehementi succensa desiderio dixit ad Dominum: „O fortissime Deus, trahe me quantumuis arto uinculo ne proprio relicta arbitrio tardem ad te peruenire.“ Qui responsit: „Noli hoc petere, quia non expedit tibi ut traharis.“

Kap. 58

1. Cumque hiis die illo et sequenti memoriam gereret occupatam in nocte sanctorum innocentum cum ante matutinum longam horam duxisset insompnem Dominus predictae uisioni hunc adiecit intellectum. Omnis qui per memoratum ascensum nituntur triplici modo perueniunt: primi trahuntur, secundi portantur, tertii¹⁰⁹ ducuntur. Et sicut qui trahi(70r)tur nichil arbitrio innititur (sed totus est in potestate trahentis), sic etiam ille qui portatur licet suauiter a labore itineris releuetur; ille autem qui ducitur pro suo arbitrio nunc quasi ad colligendas flores procedere nunc uero consistere potest ad media caritate constrata propter filias Israel. Per primos enim qui trahuntur significari uidentur hii qui multis temptationibus ac tribulationibus exercentur, per quas ad Deum ire compelluntur, sicut dicit beatus Gregorius: „Mala que nos hic premunt ad Deum nos ire compellunt.“¹¹⁰ Per secundos uero qui portantur notari uidentur hii qui tantam interne suauitatis crebro consecuntur affluentiam quod quantumcumque seuiat tribulatio seu aduersitas corporalis nunquam se putant derelictos, scientes scriptum: Cum ipso sum in tribulatione memoresque quoniam iugum Domini¹¹¹ sicut ipse dicit, suaue est et onus eius leue, dicunt cum Apostolo: Omnia possum in eo qui me confortat, quia amore dilecti leue inno predulce sibi

¹⁰⁶ Lies *incontinentem* (Vorschlag von Alexandra Barratt)?

¹⁰⁷ Vertauschungszeichen über *ille* und *dolor*.

¹⁰⁸ Lies *iudicabat* (Vorschlag von Alexandra Barratt)?

¹⁰⁹ Davor Rasur von 2–3 Buchstaben.

¹¹⁰ Vgl. Gregorius Magnus „Moralium“ lib. XXVI, cap. XXIV, PL 76, col. 354.

¹¹¹ *Domini iugum* mit Vertauschungszeichen.

reputant quidcumque¹¹² laboris immineat aut doloris. Per tertios qui ducuntur signari uidentur illi qui in omni sibi proposito uoluntarie semper id quod sibi grauius est eligunt adiuuantes quodammodo¹¹³ super se gra(70v)uatam manum Domini et hoc sibi estimantes consolationem ut affligens eas dolore non parcat, scientes quod presens tempus non est gaudii sed meroris, et hoc tutissimum esse iter ut sequantur Filium Dei qui pertransiit benefaciens, non habens, ut ipse dicit, quo caput suum reclinaret, idest quo corporale grauamen alleuiaret. Ad hoc solum in omni tribulatione respicientes, quod quantoquis in presenti seculo communicauerit passionibus Christi tanto illi similior constituetur in gloria. Hii vere colligunt flores eterne uiriditatis, quia iustitie Domini recte non ficte letificant corda. Quantam illuminationem anime afferat laus iustitie cum Deus in sua iustitia laudatur et amatur nulli scire datur nisi experto.

2. Hee sunt vere filie Ierusalem que quantumcumque irruerat¹¹⁴ temptationi¹¹⁵ procelle parata tamen semper mentis tranquillitate delectando consistunt ad media karitate constrata propter filias Iherusalem¹¹⁶, idest animas speculatiuas. Media karitate constrata dicuntur quia qualiter humana correptio procedat a iustitia magestatis et a sapientia diuinitatis et a supereffluentia benignitatis, humanus intellectus non capit eiusdem etiam influxionis amaritudo humano affectui non sapit sed cum mens egrediens extra se tendit in Deum, in illo medio inuenit quod uere omnia ex caritate diuina procedunt.

3. Per hoc etiam quod ascensus ille uidebatur orbiculatus tres gradus perueniencium signi(71r)ficari notificabantur. Primi quidem qui in medio ubi iter est breuissimum directe incedunt ad supradictum aureum reclinatorium sunt hii quorum pena tribulationes¹¹⁷ nulla est nisi tedium impacientis desiderii quo mentes amantium afficiuntur; propter hoc sunt illis lacrimae sue panes die ac nocte cupiuntque semper dissolui non tam¹¹⁸ a corpore quam a terrena omni¹¹⁹ occupatione et esse cum Christo, iugi deuotione, sedula meditatione et quantum in hac uita est possibile indissolubilis amore vnionis ipsi adhibere, dicunt cum propheta: Quemadmodum desiderat cervus¹²⁰ ad fontes aquarum etc., et cum sponsa in Canticis: Vulnerata caritate ego sum. Item: Nunciate dilecto quia amore langueo. Et hii tales facillime ruunt in amplexus et oscula que vincunt mellis pocula. Secundi uero qui ad dexteram procedunt sunt¹²¹ hii qui quamuis

¹¹² Davor *quid* gestrichen.

¹¹³ Hs. *quodammodo*.

¹¹⁴ Lies *irruerant* (Vorschlag von Alexandra Barratt)?

¹¹⁵ Lies *temptationis* (Vorschlag von Alexandra Barratt)?

¹¹⁶ *que* bis *Iherusalem* (Augensprung!) mit Einweisungszeichen am unteren Rand mit anderer Tinte (von anderer Hand?) nachgetragen.

¹¹⁷ Lies *tribulationis* (Vorschlag von Alexandra Barratt)?

¹¹⁸ Korrigiert aus *tamen, en* radiert.

¹¹⁹ Davor *ab* durchgestrichen.

¹²⁰ Von der Korrekturhand am rechten Rand mit Einweisungszeichen eingetragen.

¹²¹ Hs. *st, t* von der Korrekturhand eingefügt.

quandoque humanis tribulationibus grauentur, summum tamen tribulationis sue reputant defectus humanos pro quibus se a Deo timent alienari nec attendunt famam hominum sed offensam incurrere formidant regis angelorum, dicentes cum Apostolo: Michi pro minimo est quod a uobis iudicer aut ab humano die, cum Dominus sit qui iudicat me. (71v) Item illud Melius¹²² est¹²³ michi incidere in manus hominum etc. Tertii autem qui ad sinistram adueniunt sunt quorum tribulatio tota est extrinsecus, ut est orbatio parentum, uexatio hominum, separatio amicorum, subtractio honorum et bonorum et similia, que nequaquam propter amorem Domini, sed contra suam omnino inuiti sustinent uoluntatem quos tamen per easdem tribulationes inuicta bonitas Dei misericorditer saluare dignaretur quia non vult mortem¹²⁴ peccatoris sed ut conuertatur et uiuat.

Kap. 59

1. Quod contrarietas delectationis in pena sit augmentum glorie, euidentis accepit testimonium: quod ipsa tamen necdum intellexit. Igitur dum die quodam¹²⁵ circa Penthecosten, tam intolerabili torqueretur lateris dolore, quod astantes sibi facilius iudicassent eam ipso die morituram quam euasuram, si non sciuissent eam a simili dolore sepius conualuisse, benignus amator et uerus anime consolator, hanc sibi uicem reddebat: quod quandoque seruientium negligentia egens iacebat, ipse pius Dominus illi benignus aderat, cuius suauiflua presentia dolorem eius temperabat. Cum vero obsequentium cura diligentior adesset, Domino se (72r) subtrahente, dolor ingrauescebat: ut per hoc manifeste daretur intelligi, quod quanto quis ab hominibus derelinquitur, tanto magis a diuina misericordia respicitur.

„Legatus“ III.3

1. Quod contrarietas delectationis in poena sit augmentum gloriae, valde euidentis accepit testimonium: quod ipsa tamen nondum intellexit. Igitur cum die quodam circa festum Penthecostes, tam intolerabiliter lateris torqueretur dolore, quod astantes sibi facilius iudicassent eam ipso die morituram quam euasuram, si non sciuissent eam a simili dolore saepius conualuisse; benignus amator et uerus animae consolator, hanc sibi uicem reddebat: quod quandoque seruientium negligentia egens iacebat, ipse pius Dominus benignus illi aderat, cuius suauiflua praesentia dolorem eius temperabat. Cum vero obsequentium cura diligentior adesset, Domino se subtrahente, dolor ingrauescebat: ut per hoc manifeste daretur intelligi, quod quanto quis ab hominibus derelinquitur, tanto magis a diuina misericordia respicitur.

¹²² Von der Korrekturhand aus *melius* korrigiert.

¹²³ Von der Korrekturhand in abbreuiierter Form über der Zeile eingetragen.

¹²⁴ *mortem vult* mit Vertauschungszeichen.

¹²⁵ Über der Zeile von der Korrekturhand eingetragen.

Et cum uergente die ad uesperam, illa nimietate cruciatus afflicta, obtinere niteretur a Domino ut dolor ipsius leniretur. Dominus subleuans¹²⁶ delicata brachia sua, ostendit se quasi pro ornamento in pectore suo gestare dolorem quem illa tollerauerat per diem. Cum autem uideret ornamentum¹²⁷ hoc quasi perfectum nec ex aliqua parte habere defectum, exhilarata¹²⁸ sperauit, quod etiam ex tunc dolor eius cessare deberet. Vnde Dominus subiunxit: „Hoc quod deinceps patieris huic ornamento splendorem inportabit.“ Videbatur enim quamuis gemmatum, tamen minus fulgens, tamquam aurum obscuratum.

Illa uero sequens tollerantia fuit pestis, in quam tunc incidit, non adeo grauis, quin plus fatigaretur in ea contrarietate delectationis quam acerbitate doloris.

Kap. 60

1. Cvm uero in ammiratione antedicti ascensus purpurei ad aureum reclinatorium suauiflui pectoris Domini tendentis illa plurimum delectaretur, dixit ad Dominum: „Num, Domine mi, per hunc ascensum nititur etiam illa electa tua infirma soror Mech(72v)tildis“. Qui respondit: „Non sed peruenerit¹²⁹ et vnum tantum¹³⁰ momentaneum raptum prestolatur.“ Tunc conspexit Dominum quasi in sinu suo ualde

Et cum vergente die ad vesperam, illa nimietate cruciatus afflicta, obtinere niteretur a Domino ut dolor ipsius leniretur, Dominus sublevans brachia sua, ostendit se quasi pro ornamento in pectore suo gestare dolorem quem illa tolerauerat per diem. Cum autem uideret ornamentum illud quasi perfectum nec ex aliqua parte habere defectum, exhilarata sperabat, quod etiam ex tunc dolor ipsius cessare deberet. Unde Dominus subjunxit: „Hoc quod deinceps patieris huic ornamento splendorem importabit.“ Videbatur enim quamuis gemmatum, tamen minus fulgens, tamquam aurum obscuratum.

Illa uero sequens tolerantia fuit pestis, in quam tunc incidit, non adeo gravis, quin plus fatigaretur in ea contrarietate delectationis quam acerbitate doloris.

„Legatus“ V.7

¹²⁶ Korrigiert aus *subleuatis*: *a* mit Nasalstrich, *ti* unterpungiert.

¹²⁷ Von der Schreiberhand korrigiert aus *ornamento*.

¹²⁸ Hs. *exhilarata*.

¹²⁹ Von der Korrekturhand aus *peruenit* korrigiert.

¹³⁰ Oder *tam* (Vorschlag von Alexandra Barratt)?

amenosam quietem illi infirme preparantem ipsamque uersus sinistram sibi innitentem blande confouere. Tunc illa que hec¹³¹ uidit dixit ad Dominum: „Quare, amantissime Deus, non exaudis nos euentius orantes pro ea?“ Respondit Dominus: „Spiritus eius sic ab humanis est separatus, quod sicut nec uos ab ea sic nec ipsa a uobis humano modo poterit consolari.“ Ad quod illa: „Et quo iudicio hoc, misericordissime Pater?“ Respondit Dominus: „Secretum meum nunc habeo in ea, sicut olim habui cum ea.“

Alia etiam vice intendens tempori resolutionis eiusdem, Dominus respondit: „Intima maiestas mea inthrauit¹³² eam.“ Et illa: „Quali fine deficiet?“ Respondit: „Diuina uirtute mea insorbebo eam, sicut feruidus sol stillam roris exsiccat.“ Tunc illa requisivit a Domino cur eam sic in anterioribus¹³³ sensibus errare permetteret. Ad quod respondit Dominus: „Vt cognoscar plus in intimis quam in superficie operari.“ Et illa: „Hoc gratia tua facilius persuaderet cordibus eorum.“ Tunc Dominus respondit: „Et quomodo recipient gratiam qui raro uel numquam ueniunt ad intima, quo gratia solet (73r) infundi?“

1. Cum felicis memoriae soror M. extremis appropinquaret, et ista cum caeteris oraret, inter caetera dixit ad Dominum: „Quare, amantissime Deus, non exaudis nos orantes pro ea?“ Respondit Dominus: „Spiritus ejus sic ab humanis est separatus, quod humano modo non poterit consolari a uobis.“ At illa dixit ad Dominum: „Quali iudicio?“ Respondit Dominus: „Secretum meum nunc habeo in ea, sicut olim habui cum ea.“

Et cum perquireret quali modo resolveretur, Dominus dixit: „Intima maiestas mea intrahet eam.“ Tunc ista: „Quali fine deficiet?“ Respondit Dominus: „Divina uirtute mea absorbebo eam, sicut feruidus sol stillam roris exsiccat.“ Et cum ista perquireret cur eam in exterioribus sensibus errare permetteret, Dominus respondit: „Ut cognoscar plus in intimis quam in superficie operari.“ Et ista: „Hoc gratia tua facilius persuaderet cordibus singulorum.“ Ad quod Dominus: „Et quomodo, inquit, recipient gratiam qui raro uel numquam ueniunt ad intima, ubi gratia solet infundi?“

¹³¹ Über der Zeile von anderer Hand.

¹³² Korrigiert aus *inthrauit*; *uit* über der Zeile von der Korrekturhand eingetragen.

¹³³ Dazu teilt Alexandra Barratt brieflich mit: „Is this a technical term rather than just a mistake for *interioribus*? The Middle Ages believed the anterior ventricles of the brain were the seat of imagination, which would fit (this could be a nice example of *lectio difficilior* and the textual superiority of L[eipzig Ms 827]).“

2. Post hoc orauit vt saltem post mortem miraculorum prodigiis eam extolleret, ad suimet ipsius gloriam in testimonium diuinarum reuelationum quas conscripsit et condignam confutationem reprobatorum. Tunc Dominus tenens librum duobus digitis dextere dixit: „Num sine armis uictoriam seruabo¹³⁴?“ Et addidit: „Quando opus erat, subici¹³⁵ michi gentes et regna miraculis, signis et prodigiis; ad presens vero talibus non intendo quia qui per propriam experientiam simile didicit, simile idest qualemcumque diuine dulcedinis influxum facile illi consultum est fidem adhibere, quo consonum sibi testimonium gaudet habere. Nam et non hos suffero tantummodo peruersores bonorum, qui huic libro contradicunt; sed tamen hiis preualebo quando et ubi uolero.“ Inter hec persensit miram quandam benigne gratitudinis dulcedinem, qua Dominus acceptat a fidelibus suis fidem illam qua facile credunt diuine gratie largam supereffluentiam non secundum merita hominum, sed secundum diuini cordis exuberantem incontinentiam, electis suis communicari.

Kap. 61

Post hec, die quodam cum conuentus oraret pro predicta infirma, orauit etiam et ipsa Dominum, vt saltem ob amorem eiusdem electe sue Mechildis obi(73v)tum ipsius signorum prodigiis extollere dignaretur. Cui Dominus respondit: „Ipsa non desiderabit.“ Ad quod illa: „Tunc nos desideramus.“ Et¹³⁶ Dominus: „Cum sitis adhuc in corpore non omnia desideria uestra poterunt habere processus.“

¹³⁴ Davor *non* ausradiert.

¹³⁵ Korrigiert aus *sublditi; diti* ausradiert, *ici* in Fortführung der Zeile am rechten Rand von der Korrekturhand eingetragen. Lies *subieci* (Vorschlag von Alexandra Barratt)?

¹³⁶ Davor *Et nos desideramus* durchgestrichen (Dittographie).

2. Post hoc orauit ista Dominum ut saltem post mortem beatae M. ipsam signorum gratia extolleret, ad suam gloriam in testimonium diuinarum reuelationum suarum et condignam repressionem incredulorum. Tunc Dominus tenens librum duobus digitis dixit: „Num sine armis victoriam non seruabo?“ Et adiecit: „Quando opus erat, subdidi mihi gentes et regna signis et prodigiis; ad praesens vero, qui per propriam experientiam alicujus influxionis simile didicerint, illis facile est consultum fidem adhibere. Sed et non hos tantummodo suffero peruersores, qui istis scriptis contradicunt; quibus tamen cum caeteris praualebo.“

Inter haec persensit ista miram quamdam divinae gratitudinis dulcedinem, qua Dominus acceptat a fidelibus quod faciliter credunt divinae gratiae largam supereffluentiam non secundum merita hominum, sed secundum diuini Cordis incontinentiam, electis impartiri.

Hoc tamen tanta blanditate videbatur Dominus asserere¹³⁷ quod deinceps dubitabat illa an Dominus ad hec uelit in hac desiderio congregationis consentire.

Kap. 62

1. Cvmque eadem beate memorie soror Mechtildis inungeretur, illa, desiderio ducta, uidit Dominum Ihesum manu sua propria tangentem precordia et dicentem: „Cum beata illa anima carne soluta origini sue immergitur, tumentes¹³⁸ fluctus mellee benedictionis mee super omnes affectu presentes copiose refundam.“ Et cum illa oraret dicens: „Premuni tamen eam, piissime Deus, dulcissimi corporis et sanguinis tui sacramento.“ Dominus respondit: „In tantum diuinitati mee inmixta est quod necesse non habet sacramenta¹³⁹ communicari et tamen incomprehensibilia iudicia mea non disponunt.“

Cvm uero predicta infirma agonizaret, et illa cum aliis per longum tempus orationi intenderet desiderans aliqua Deo donante cognoscere de hiis que circa electam (74r) Dei tunc agerentur, tandem astantes intellexit Dominum triplici beneficio omnes remunerare. Quarum primum fuit quod omnium in se iusta desideria perficeret; secundum uero quod cuilibet in emendatione defectuum suorum laboranti indefessus adiutor adesset. Insuper intellexit hec duo deinceps suffragantibus M. meritis in isto loco facilius impetrari. Tertium autem beneficium erat, quod extenta benedicta manu sua largam benedictionem suam super omnes presentes sereno vultu benigne porrexit.

„Legatus“ V.7

3. Cumque eadem beate memorie soror M. inungeretur, ista, desiderio ducta, vidit Dominum Ihesum manu sua tangentem praecordia et dicentem: „Cum beata anima illa carne soluta origini suo immergitur, tumentes fluctus melleae beatitudinis meae super omnes affectu praesentes copiose refundam.“

Hinc cum praedicta M. agonizaret, et ista cum aliis per longum tempus orationi intenderet, tandem intellexit Dominum triplici beneficio donare omnes adstantes.

Quarum primum fuit, quod omnium in se iusta desideria perficeret; secundum, quod cuilibet in emendatione defectuum suorum laboranti indefessus adiutor esset. Quae duo intellexit meritis beatae M. deinceps in loco illo facilius impetrari. Tertium autem beneficium erat, quod extenta manu largam dedit benedictionem.

¹³⁷ Hs. *assere*.

¹³⁸ Zweites *e* von der Korrekturhand über der Zeile geschrieben.

¹³⁹ Korrigiert aus *sacramentabiliter*; *biliter* ausradiert.

2. Hiis uisis illa nimia deuotione in gratitudinem est extensa pro eo quod quamuis diuina iustitia prout ipsa sibi timebat, eam indignitate sua¹⁴⁰ repulerit a cognitione illorum que cum electa sua Dominus operaretur benigna tamen misericordia ipsius predictorum eam donauerit intellectu. Et cum sic deuoto affectu tam iustitiam quam misericordiam Dei collaudaret in hec uerba: „Laudo te, petram iustitie, laudo te, gemmam misericordie, laudo te, solem iustitie, laudo te, florem misericordie, laudo te, decorem iustitie, laudo te, dulcorem misericordie, laudo te, pulchritudinem iustitie, laudo te, amabilitatem misericordie, pro omni iustitia et misericordia quam unquam in aliqua creatura exercuisti et specialiter in me omnium creaturarum peripsima.“

3. (74v) Apparuit Dominus virtutum, rex glorie, pre filiis hominum, immo pre vultibus angelorum, forma speciosus, ad caput infirme residens, et flatum ex ore ipsius infirme tamquam irim¹⁴¹ aurei splendoris tendentem ad cor diuinum ex parte sinistri lateris. Et cum diutius in delectatione huius amabilis uisionis perstitisset, et interim legerentur psalmi, „Deus, Deus meus, respice“, in finem illius psalmi, „Ad te Domine clamabo“, Dominus mira blanditate, tamquam osculum sponse sue prebiturus, se super infirmam inclinavit, et post paululum se erigens secundo similiter fecit.

4. Hinc cum ista nimia gratitudine haec recoleret, post moram apparuit Dominus virtutum, Rex glorie, prae filiis hominum, immo prae vultibus angelorum, forma speciosus, ad caput infirmae residens, et flatum ipsius ex ore infirmae tamquam irim aurei splendoris tendentem ad Cor diuinum ex parte sinistri lateris recipere. Et cum diutius in delectamento hujus visionis perstitisset, et interim legerentur psalmi, *Deus, Deus meus, respice in me*, in fine illius psalmi, *Ad te levavi animam*, Dominus mira blanditate, tamquam osculum praebiturus sponsae suae, se super infirmam inclinavit, et post paululum se erigens secundo similiter fecit.

¹⁴⁰ Von der Schreiberhand über der Zeile geschrieben.

¹⁴¹ Hs. *yrim*, *y* von der Korrekturhand in *i* umgeschrieben.

4. Post hec, dum legerentur suffragia de Domina nostra et inter alia legere- tur hec anthiphona „Ut te simus intuen- tes“, apparuit Virgo Mater inclita regali stirpe genita, purpureis uestibus decenter amicta, super sponsam Filii blande acclinata, delicatis manibus caput infirme habilitando tenens, quo directiori¹⁴² linea alitus ipsius contra cor diuinum procedere posset. Dum uero legeretur oratiuncula illa „Aue Ihesu Christe Uerbum Patris“ etc., transfiguratus est Dominus mira claritate, et sicut sol in uirtute sua splen- dens, facies diuina tota rutilabat. Ex quo illa in admirationem versa et extra se deducta; post paululum, cum in se rediret, (75r) uidit celice amenita- tis rosam prefulgidam, Matrem, in- quam, uirgineam, sponso Filio, quasi in iubilo congratulationis tam preio- cunde noue sponse vnionis, cum dul- cissimis amplexibus suauissima inpri- mere oscula. Vnde intellexit illa quod inter hec perfecta fuisset illa felix copula quo sitibunda illa anima intro- ducta est ad plena cellaria, immo ipsi abysso uere beatitudinis tota inmixta, nunquam deinceps emergenda nec in congruum estimabat se illa¹⁴³ hora exterioribus impeditam que nequa- quam estimatione sua se dignam¹⁴⁴ reputabat tam iocunde tamque secretis deliciis spiritu interesse.

5. Post hoc, dum legerentur suffragia, inter antiphonam *Ut te simus intuen- tes*, etc., apparuit Virgo Mater inclita regali stirpe genita, purpureis vesti- mentis decenter amicta, super spon- sam Filii blande acclinata, delicatis manibus caput infirmae habilitando tenens, quo directior linea halitus ipsius ad Cor diuinum procedere posset. Dum uero inter alia legeretur oratiuncula illa, scilicet *Aue Jesu Christe Verbum Patris*, apparuit Dominus mira claritate transfiguratus, et sicut sol in uirtute sua lucens, facies diuina tota rutilabat. Ex quo ista in admirationem versa et extra se abduc- ta, post paululum, dum intra se redi- ret, uidit caeli rosam praefulgidam, Matrem, inquam, uirgineam, sponso Filio, quasi in iubilo congratulationis tam praeiocundae novae sponsae unionis, cum dulcissimis amplexibus suauissima imprimere oscula. Unde intellexit ista quod inter haec perfecta fuisset illa felix copula quo sitibunda illa anima introducta est ad plena cellaria, immo ipsi abysso uerae beatitudinis feliciter immersa, num- quam amplius emergenda.

¹⁴² Hs. *directiori*, x zu c (über der Zeile) von der Korrekturhand umgeschrieben.

¹⁴³ Hs. *illa*, a von der Korrekturhand in o umgeschrieben.

¹⁴⁴ Durch Rasur korrigiert aus *indigna*.

ZEUGNISSE DER HELFTA-REZEPTION AUS DEM FRÜHEN 14. JAHRHUNDERT IN HANDSCHRIFTEN DER UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK LEIPZIG

von Almuth Märker

I. Einleitung:

Mitteldeutschland als Literatur- und Bildungslandschaft um 1300

Mitteldeutschland stellte in der Zeit um 1300 eine Landschaft dar, die reich an Bibliotheksbeständen, Bildung und Literatur war.¹ Zentren dieser Kultur bildeten Erfurt, der Raum um Naumburg mit Merseburg und Zeitz und das Harzvorland. Die Zeugnisse dieses Reichtums gingen von Klöstern und den dort schreibenden Autorinnen und Autoren, aber auch von Laien aus. Die Helftaer Mystik des 13. Jahrhunderts brachte herausragende Beispiele für eine besondere Gattung von Literatur hervor, die in einem Frauenkonvent mit intensiv gepflegter Frömmigkeit und theologisch hochstehender Bildung entstehen konnten. Frühe Zeugnisse, um nicht zu sagen: die frühesten lateinischen Zeugnisse der Mystik aus Helfta waren gerade in jenem Teil Mitteldeutschlands zu finden, der – anders als das dicht besiedelte Bistum Halberstadt mit Helfta und die an Klöstern und Stiften reiche Region des Harzvorlands – im 14. Jahrhundert weniger dicht besiedelt war. Dies unterstreicht die Bedeutung, die den drei hier zu erwähnenden, in den Bistümern Merseburg und Meißen östlich der Saale gelegenen Klöstern als Überlieferungsorten der Helftaer Mystik zukam.

Der folgende Beitrag stellt drei Handschriften vor, die im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts in Klöstern unterschiedlicher Orden im mitteldeutschen Raum geschrieben wurden: bei den Benediktinern in Pegau (ca. 30 km südlich von Leipzig), den Zisterziensern von Altzelle (ca. 30 km südwestlich von Meißen) und den Dominikanern von Pirna (ca. 20 km südöstlich von Dresden). Im Fall des Benediktinerklosters Pegau handelt es sich um eine Gründung des späten 11. Jahrhunderts.² Das Zisterzienserkloster Altzelle wurde im späten 12. Jahr-

¹ Vgl. Volker Honemann: Mitteldeutschland: Eine Bildungs-, Literatur- und Bibliothekslandschaft im späten Mittelalter, in: Bücher, Drucker, Bibliotheken in Mitteldeutschland. Neue Forschungen zur Kommunikations- und Mediengeschichte um 1500, hg. v. Enno Bünz, Leipzig 2006, S. 49–67.

² Zur Bibliothek des Benediktinerklosters Pegau und zu ihrer Geschichte vgl. Almuth Märker: Die Bibliothek des Benediktinerklosters Pegau. Sachsens älteste Bibliothek, in: Zur Erforschung mittelalterlicher Bibliotheken. Chancen – Entwicklungen – Perspektiven, hg. v. Andrea Rapp, Michael Embach, Frankfurt/Main 2009, S. 275–290 (mit weiterführender Literatur). Vgl. künftig Hans-Peter Schmitz: Pegau, in: Sächsisches Klosterbuch. Die mittelalterlichen Klöster, Stifte und Kommenden im Gebiet des Freistaates Sachsen, hg. v. Enno Bünz, Leipzig (in Vorbereitung).

hundert gegründet.³ Die Anfänge des Dominikanerklosters Pirna sind auf die Zeit um 1300 zurückzuführen.⁴ Die drei im Folgenden vorzustellenden Textzeugen der Helftaer Mystik gelangten im 16. Jahrhundert nach Leipzig. Der mittelalterliche Buchbesitz der Klöster war im albertinischen Sachsen nach der vergleichsweise spät eingeführten Reformation nach 1539 zu einem bedeutenden Teil an die Universität Leipzig gegangen.⁵ Organisatorisches Haupt bei der Auflösung der Klosterbibliotheken war Caspar Borner, Humanist und Professor an der Universität. Er ließ im Auftrag des Herzogs in den aufgelösten Klöstern die Sichtung der Bibliotheken vornehmen und wählte diejenigen Bücher aus, die ins ehemalige Dominikanerkloster St. Paul nach Leipzig zu verbringen waren. Diese Handschriften und Drucke bildeten ab 1543 den Gründungsbestand der Universitätsbibliothek Leipzig. Die Auswahl der Codices erfolgte nach Maßgabe von Borners wissenschaftlichen Interessen. Handschriften aus Frauenklöstern waren ebenso wenig wie liturgische Handschriften unter den Bänden, die nach Leipzig kamen. Im Folgenden werden drei Leipziger Handschriften aus Männerklöstern vorgestellt, die Texte aus dem Kreis der Helftaer Mystik überliefern und bis heute zum Bestand der Universitätsbibliothek Leipzig gehören. Im Mittelpunkt stehen hierbei Fragen zu Kodikologie, Paläografie, Provenienz und Geschichte dieser Handschriften mit dem Ziel, Aussagen über Entstehungsort und -zeit dieser frühen Überlieferungszeugen der Helftaer Mystik treffen zu können.

II. Dietrich von Apolda: „Vita s. Dominici“ – Ms 846 aus dem Dominikanerkloster Pirna

Die Handschrift Ms 846⁶ mit der „Vita s. Dominici“ des Dietrich von Apolda⁷ trägt auf dem fliegenden Blatt vorne (fol. Ir) den Besitzvermerk des Dominikanerklosters Pirna und bietet einen ersten sicheren Anhaltspunkt für ihre räumliche und zeitliche Einordnung: *Iste liber est conuentus fratrum ordinis*

³ Zur Geschichte des Klosters vgl. die Beiträge in: Altzelle. Zisterzienserabtei in Mitteldeutschland und Hauskloster der Wettiner, hg. v. Martina Schattkowsky, André Thieme, Leipzig 2002. Zur Bibliothek vgl. Christoph Mackert: *Repositus ad Bibliothecam publicam* – eine frühe öffentliche Bibliothek in Altzelle?, in: Die Zisterzienser und ihre Bibliotheken. Buchbesitz und Schriftgebrauch des Klosters Altzelle im europäischen Vergleich, hg. v. Tom Graber, Martina Schattkowsky, Leipzig 2008, S. 85–170 (mit einem Anhang: Verzeichnis der nachweisbaren Bände aus der Altzeller *bibliotheca publica*).

⁴ Vgl. Max Meutzner: Das Dominikanerkloster zu Pirna, in: Pirnaer Geschichtsblätter 4, 1934, S. 1–24.

⁵ Christian Alschner: Die Säkularisation der Klosterbibliotheken im albertinischen Sachsen (Mark Meißen, Leipzig und Pegau), Diss. masch. Leipzig 1969.

⁶ Beschreibung der Handschrift: <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31571370> (letzter Zugriff am 09. 10. 2017).

⁷ „Eine kritische Edition bereitet S. Tugwell vor“, vgl. Theodericus de Apolda: Vita s. Dominici, http://www.geschichtsquellen.de/repOpus_04368.html (letzter Zugriff am 03. 05. 2017).

predicatorum in Pirna. Der Eintrag, der die Handschrift dem Konvent der Dominikaner in Pirna zuordnet, stammt wohl aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Die Kenntnisse über das Dominikanerkloster Pirna sind äußerst gering.⁸ Mit einem Abstand von mehr als 200 Jahren schreibt Johannes Lindner, der in frühneuzeitlichen Geschichtsquellen als „Pirnischer Mönch“ bezeichnete Chronist von Pirna und selbst Dominikaner, um 1300 seien Leipziger Mönche zur Klostergründung nach Pirna gekommen.⁹ In der Tat wurde das Kloster vom Dominikanerkloster St. Paul in Leipzig aus gegründet. Erstmals urkundlich erwähnt wurde es im Jahr 1307. Im Unterschied zu seinem Mutterkloster blieb es jedoch recht unbedeutend. Die Bibliothek des Klosters soll nach dem Zeugnis von Caspar Borner in den 1540er Jahren eine Anzahl guter und wohl-erhaltener Codices enthalten haben; doch sei ihr Bestand nicht mehr festzustellen.¹⁰ Mit Ms 846 lässt sich jedoch einer von heute fünf bekannten Bänden nachweisen.¹¹

Die Handschrift wird dominiert von der lateinischen „Vita s. Dominici“ des Dietrich von Apolda auf fol. 1ra bis fol. 83ra. Das Werk war erst zwischen 1296 und 1298 fertig gestellt worden.¹² Neben der Lebensbeschreibung des Ordensgründers, einem für das Selbstverständnis der Dominikaner zentralen Text, überliefert unsere Handschrift die „Vita Jordani de Saxonia“, also die lateinische Lebensbeschreibung des großen Ordensgenerals, und einen Ausschnitt aus

⁸ Vgl. künftige Dirk Mütze: Pirna, in: Bünz (Hg.) (Anm. 2).

⁹ Die Chronik wurde 1530 vollendet, vgl. Hermann Müller: Das Onomasticum mundi generale des Dominikanermönchs Johannes Lindner zu Pirna und seine Quellen, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 24, 1903, S. 217–247, und Reinhold Hofmann: Der Pirnische Mönch Johann Lindner, sein Onomasticum mundi generale und sein Geburtsort, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 25, 1904, S. 152–160. Sie wird heute als Depositum der Leipziger Stadtbibliothek in der Universitätsbibliothek Leipzig unter der Signatur Rep. II 74 aufbewahrt, vgl. <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31577791> (letzter Zugriff am 19.10.2017). Es handelt sich um das unikal überlieferte autographische Original; vgl. Hofmann ebd., S. 153: Der Pirnaer Konrektor Salomon Petermann (gest. 1697) halte die Handschrift „billig [i. S. v. „zu Recht“ – A. M.] pro ipso autographo Autoris“.

¹⁰ Vgl. Walter Schlesinger: Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter, Köln, Graz 1962, S. 323 f.

¹¹ Das Handbuch der historischen Buchbestände in Deutschland, Bd. 18 (hg. v. Friedhilde Krause), Hildesheim 1997, S. 25, beziffert den erhaltenen Bestand auf vier Codices. Im Bestand der Universitätsbibliothek Leipzig sind neben Ms 846 heute folgende Handschriften aus dem Dominikanerkloster Pirna erhalten: Ms 83 (Markus-Evangelium), Ms 632 (Hugo von St. Viktor: „Summa sententiarum“), Ms 847 („Martyrologium Usuardi“) sowie Rep. II 74 (Depositum Leipziger Stadtbibliothek) (Autograph der Chronik des Pirnaer Mönchs; s. Anm. 9).

¹² Zur Überlieferung der „Vita s. Dominici“ vgl. Simon Tugwell: The Nine Ways of Prayer of St. Dominic. A Textual Study and Critical Edition, in: Mediaeval Studies 47, 1985, S. 1–124. Zum Entstehungsprozess der Dominikusvita siehe die komprimierte Darstellung von Simon Tugwell: Petrus Ferrandi and his legenda of St Dominic, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 77, 2007, S. 19–100, hier S. 38–40.

„De principiis ordinis praedicatorum“ Jordans von Sachsen über den Dominikaner Heinrich von Köln. Diese letztgenannten Texte sind die Quellen, aus denen Dietrich für seine Dominikus-Vita schöpfte. Außerdem verwandte er als Quelle Mechthilds von Magdeburg „Lux divinitatis“.¹³ Die Auszüge, die er aus Mechthilds Werk in die „Vita“ einarbeitete, stellen bezüglich der lateinischen Textgeschichte die älteste Stufe¹⁴ und die heute Leipziger Handschrift den ältesten Textzeugen¹⁵ der „Lux divinitatis“ dar. Dass Dietrich die Visionen Mechthilds in die Vita des Ordensgründers aufnahm, passt zu der begründeten Annahme, dass die Mystikerin unter der geistlichen Betreuung der Dominikaner stand.¹⁶

Sowohl mit der „Lux divinitatis“ als auch mit der „Vita s. Dominici“ befinden wir uns im mitteldeutschen Raum. Die Leipziger Handschrift Ms 846 ist ebenfalls in diesem Raum entstanden. Auch zeitlich entfernt sie sich mit dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts nicht weit von der Entstehungszeit der genannten Texte.

In einen Lagenverbund von elf Viererlagen aus Pergamentdoppelblättern (siehe die Lagenzählung am Ende jeder Lage: $I^9 - >XI^9<$), für deren Fertigstellung ein Doppelblatt hinzu kam, wurde die „Vita s. Dominici“ von einer Hand geschrieben, deren Textualis ins erste Viertel des 14. Jahrhunderts zu datieren ist.¹⁷ Der erste Quaternio wurde jedoch seiner drei inneren Doppelblätter beraubt, so dass heute der Textbeginn, das erste Kapitel und Teile des zweiten Kapitels des

¹³ Neuedition der in die Dominikusvita eingegangenen Mechthild-Exzerpte in: Mechthild von Magdeburg: ›Lux divinitatis‹ – ›Das Licht der Gottheit‹. Der lateinische-frühneuhochdeutsche Überlieferungszeit des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹. Synoptische Ausgabe, hg. v. Balázs J. Nemes und Elke Senne unter Leitung von Ernst Hellgardt, Berlin, Boston (in Druckvorbereitung). Vor Erscheinen dieser Edition war es mir nicht möglich, die Mechthild-Auszüge in der Vita Dominici in Ms 846 zu ermitteln. (Die schematische „Quellenanalyse“ bei Berthold Altaner: Der hl. Dominikus. Untersuchungen und Texte, Breslau 1922, S. 173–181, erschloss sich nicht.)

¹⁴ Vgl. Ernst Hellgardt: Das „Fließende Licht der Gottheit“. Mechthild von Magdeburg und ihr Buch, in: Literatur in der Stadt. Magdeburg in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Michael Schilling, Heidelberg 2012, S. 97–119, hier S. 101 f. Zur Aufschlüsselung der von Dietrich zu Rate gezogenen Quellen siehe Hubert Stierling: Studien zu Mechthild von Magdeburg, Nürnberg (Diss. Göttingen) 1907, S. 5–15. Siehe auch den Beitrag von Claire Taylor Jones im vorliegenden Band.

¹⁵ Vgl. Balázs J. Nemes: Mechthild im mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des *Fließenden Lichts der Gottheit* und seiner lateinischen Übersetzung, in: ZfdA 142, 2013, S. 162–189, hier S. 180 Anm. 74.

¹⁶ Vgl. Balázs J. Nemes: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des *Fließenden Lichts der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg, Tübingen, Basel 2010 S. 211 und 223.

¹⁷ Paläografische Datierung am Handschriftenzentrum Leipzig mit Dank an Katrin Sturm und Christoph Mackert.

ersten Buchs, fehlen.¹⁸ An die um das Doppelblatt erweiterten elf Quaternionen schließen die Lagen mit den übrigen Texten an. Dabei wurden, deutet man die am Lagenende auf fol. 91v erneut mit *I*⁹ beginnende Lagenzählung richtig, die „Vita Jordani de Saxonia“ und das Heinrich-von-Köln-Kapitel aus Jordans „De principiis ordinis praedicatorum“ zunächst separat, aber augenscheinlich von derselben Hand auf weitere drei Lagen geschrieben und später durch die Bindung vereint. Erst nach der Bindung wurde der Band von einer nur wenig jüngeren Hand um die Abschrift des Ps.-Matthäusevangeliums ergänzt.

Der Beginn der acht Bücher der „Vita s. Dominici“ ist jeweils durch eine aufwändig gestaltete mehrzeilige Fleuronné-Initiale in Rot und Blau hervorgehoben, wie sie zeittypisch auch in anderen Handschriften anzutreffen ist. Dagegen stellen die Darstellungen von Dominikanern, die im siebten Buch (fol. 61ra–62va) eingefügt sind, eine Besonderheit dar.

Insgesamt sind neun Dominikaner dargestellt. Das Kapitel VII,10 handelt von solchen Ordensvertretern, die die Heiligkeit von Dominikus durch ihr mündliches Zeugnis bekräftigen können (*De inquisitoribus delegatis et dictis testium*). Zu Beginn der Zeugenaussagen sind die Brüder namentlich genannt (*frater Uentura prior Bononiensis, frater Wilhelmus, frater Amico prior Paduanus, frater Kanenismus, frater Iohannes Hyspanus, frater Rudolfus de Fauencia, frater Stephanus prior prouincialis Lombardie, frater Paulus Uenetus, frater Frigerius Penensis*) und treten jeweils in einem Bild in Erscheinung. Das anschließende Kapitel von der Kanonisation des Ordensgründers (*De canonizatione sollempni beati Dominici*) zeigt, wie wichtig und zielführend die Zeugenaussagen auf dem Weg zur Heiligsprechung waren. Auf die neunzeilige Darstellung der *testes* ist dementsprechend viel Sorgfalt verwendet worden (Abb. 1). Die *fratres* sind ganzfigurig dargestellt. Sie stehen in ihrer durch den Faltenwurf der Kleidung erzeugten Dreidimensionalität im Kontrast zur flächigen Architektur, die mit dem farbigen, teils mit Sternen oder Blüten gemusterten Hintergrund eine Ebene bildet. Dagegen verleihen die dargestellten Dominikaner durch einen Schritt heraus aus dem Architekturbogen dem Geschehen wiederum räumliche Tiefe. Der Habit ist der typische der Dominikaner: weiß mit Skapulier. Darüber der schwarze offene Mantel mit Kapuze, das Haupt mit schmalem Haarkranz und Tonsur und (fast immer) mit Bart. Die Gesichtszüge entsprechen einem gleichbleibenden Schema, trotzdem wirkt jedes Bild durch die Varianz von Hintergrund, Architektur, Habit und Haarfarbe individuell. Alle Zeugen sind vom Buchmaler mit einem heiligmäßigen Nimbus ausgestattet: Sie sind zwar selbst keine Heiligen, bezeugen aber die Heiligkeit des Dominikus. Auffällig ist bei allen neun Figuren die gleiche Handhaltung: Die Linke ist erhoben und nach

¹⁸ Weiter unten wird der Versuch unternommen, den Umfang des Fehlenden genauer zu rekonstruieren.

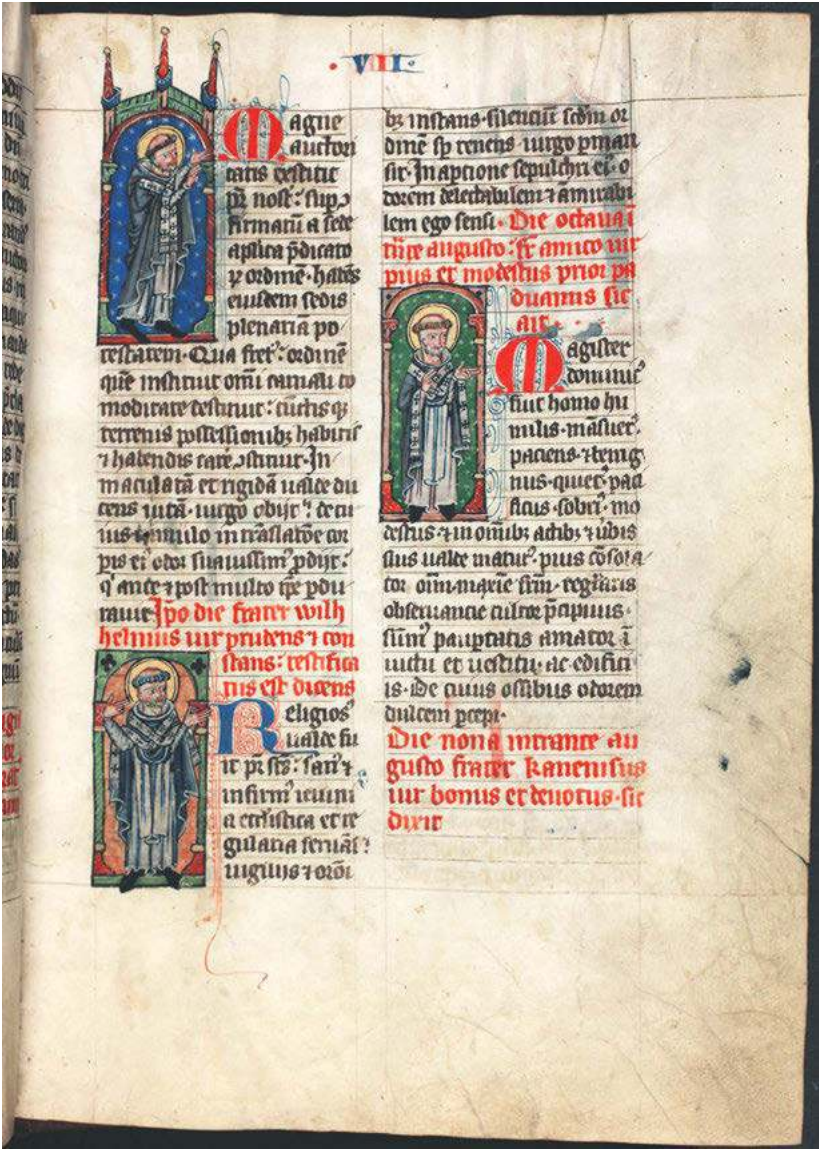


Abb. 1: Handschrift Leipzig, UB, Ms 846, fol. 61r

oben geöffnet.¹⁹ Die Rechte weist mit abgespreiztem Daumen und hinweisendem Zeige- und Mittelfinger der Linken nach. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Gebärde, die den Sprechenden als *testis* zu erkennen gibt. Sie hält den Moment der Zeugenaussage im Zusammenhang mit der Heiligsprechung des Ordensgründers fest.

Die Heiligsprechung des Dominikus erfolgte unter Papst Gregor IX. im Jahr 1234, nachdem im August 1233 in Bologna die Zeugenbefragung stattgefunden hatte.²⁰ Diese realen Ereignisse fanden gegen Ende des Jahrhunderts ihren literarischen Niederschlag in der von Dietrich von Apolda verfassten Vita.

Auf dem vorderen fliegenden Blatt (fol. Iv) führt der Eintrag eines Bibliothekars des 19. Jahrhunderts auf eine wichtige Fährte bezüglich eines jüngeren Leipziger Überlieferungszeugen der „Vita s. Dominici“: *Apographum huius codicis habetur supra Num. 35* (über der Zeile korrigierend ergänzt: 833). – „Eine Abschrift dieser Handschrift findet sich darüber hinaus unter der Nr. 833.“ Und weiter, mit Bezug auf die Verstümmelung der Handschrift Ms 846 zu Beginn: *Ex quo suppleri possunt illa, quae hic desunt*. – „Aus ihr kann das, was hier fehlt, ergänzt werden.“ In der älteren Handschrift fehlten bereits zur Zeit dieses Eintrags zwischen dem vorderen Vorsatz und fol. 1 drei Doppelblätter, was zur Folge hat, dass der Text der „Vita s. Dominici“ mitten im zweiten Kapitel des ersten Buchs beginnt. Dagegen war die Handschrift zu der Zeit, als sie kopiert wurde, noch vollständig. Die Handschrift Ms 833 ist auf 1465 datiert.²¹ Der Textbestand dieser ca. 150 Jahre jüngeren Handschrift legt die Vermutung nahe, dass es sich um eine direkte Abschrift von Ms 846 handelt. Ms 833 enthält von fol. 61ra an dieselben Texte wie Ms 846: Dietrichs von Apolda „Vita s. Dominici“, die Vita Jordans von Sachsen, Auszug aus Jordans de Saxonia „De principiis ordinis praedicatorum“ mit dem Kapitel über Heinrich von Köln. Auch das Ps.-Matthäus-Evangelium, in Ms 846 ein Nachtrag, wurde in Ms 833 aufgenommen, ein weiteres Argument dafür, dass es sich offensichtlich um eine direkte Abschrift handelt. Eine besondere Eigenart der Abschrift räumt letzte Zweifel darüber aus.

¹⁹ Der aufwärts gerichtete Handteller ist Teil des Redegestus, vgl. Handgebärden, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, hg. v. Engelbert Kirschbaum, Bd. 2, Rom u.a. 1974, Sp. 214–216.

²⁰ Vgl. Otfried Krafft: Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisierungen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch, Köln 2005, S. 366 f.

²¹ Fol. 142vb: ... *cui est honor et gloria in secula seculorum Amen*. >1465<.

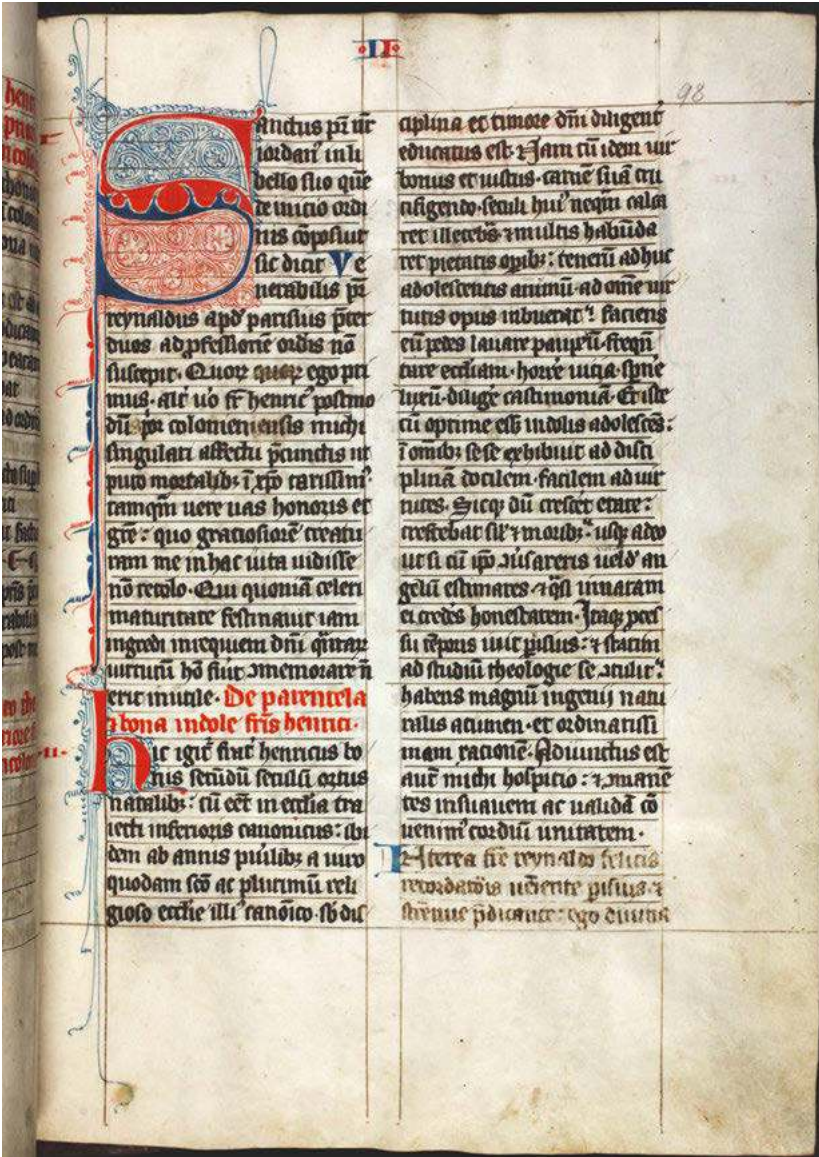


Abb. 2: Handschrift Leipzig, UB, Ms 846, fol. 98r

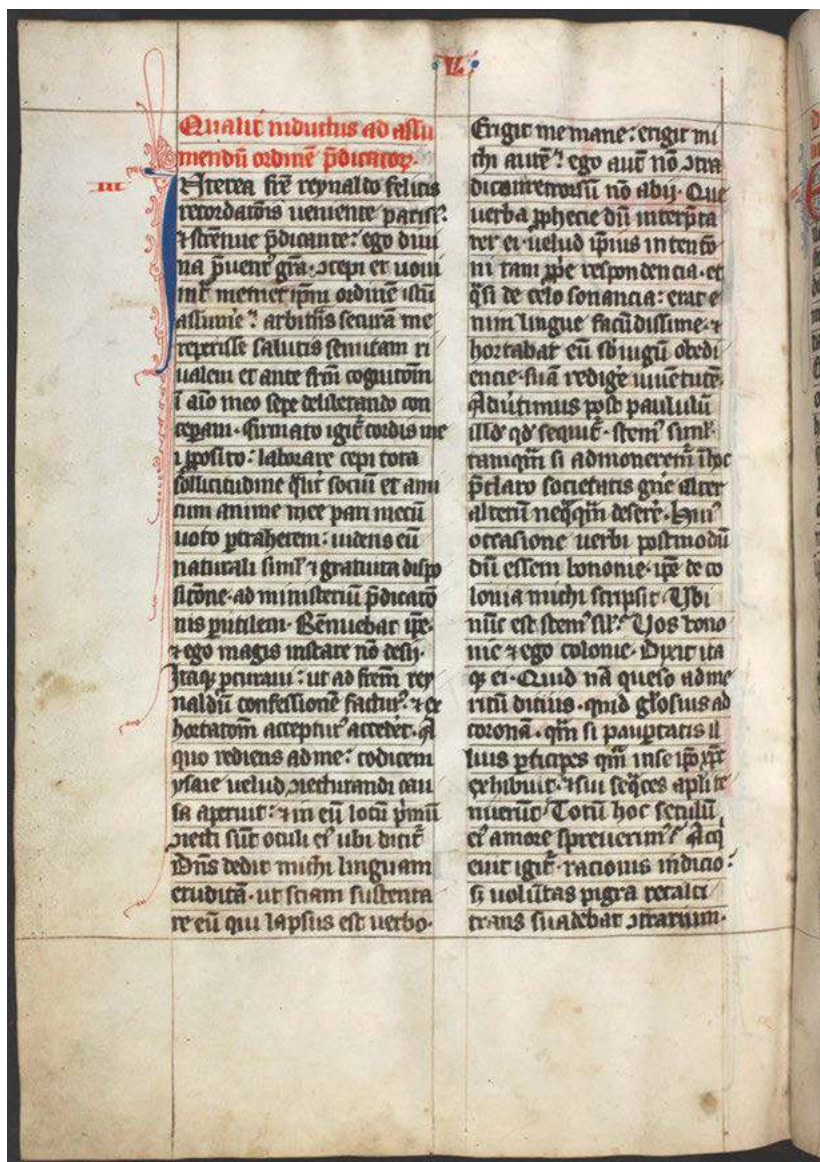


Abb. 3: Handschrift Leipzig, UB, Ms 846, fol. 98v

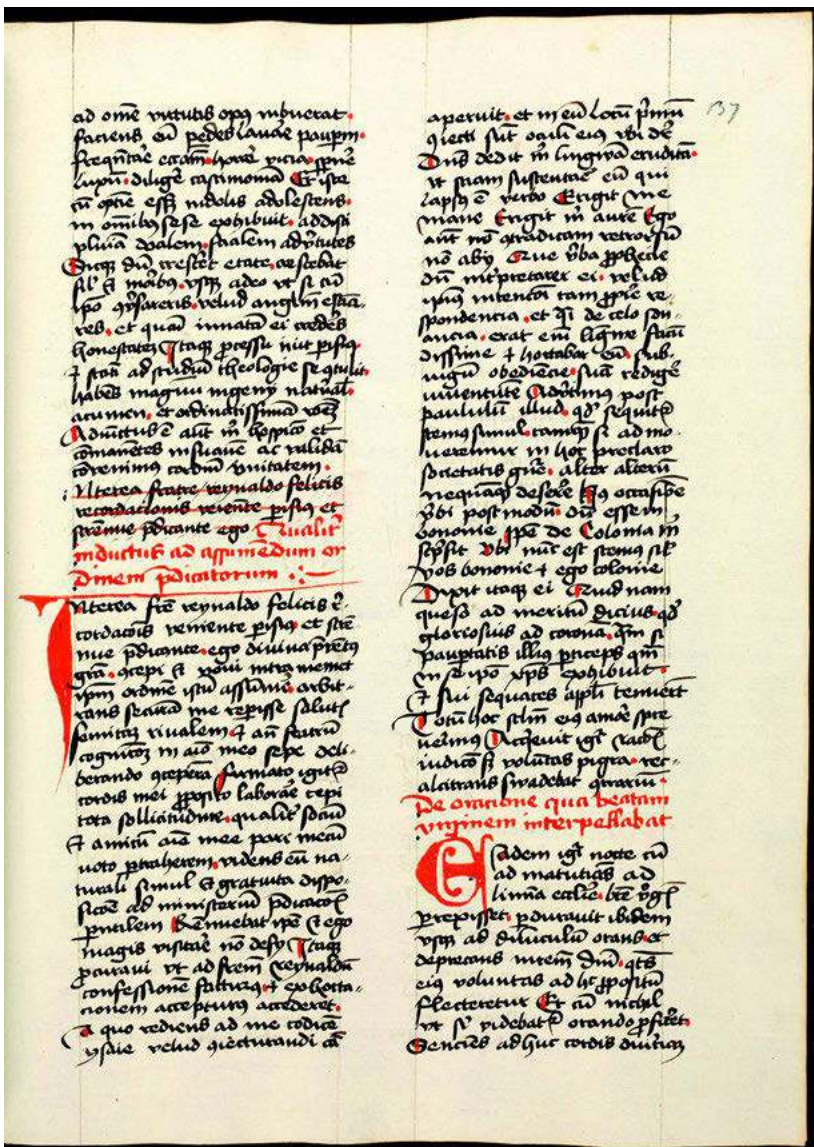


Abb. 4: Handschrift Leipzig, UB, Ms 833, fol. 137r

Im Auszug aus „De principiis“ übernimmt der Schreiber einen Abschreibfehler an einem problematischen Seitenwechsel (Abb. 2 und 3): Die drei Textzeilen, unten rechts auf der Seite beginnend mit *Interea fratre Reynaldo ...*, waren vom Schreiber der älteren Handschrift Ms 846 getilgt worden, nachdem dieser sein Versäumnis bemerkt hatte, auch die dazugehörige Kapitelüberschrift *>Qualiter inductus ad assumendum ordinem predicatorum ...<* abzuschreiben. Nach dem Umblättern begann er mit der Überschrift und schrieb den Textbeginn *Interea ...* neu. Da die Rasur auf dem Pergamentblatt nicht stark genug ausgeführt wurde, blieb die getilgte Schrift gut erkennbar. Der Abschreiber von 1465 bemerkte die Tilgung erst nach dem Umblättern. Er übernahm die Situation Eins zu Eins in seine Handschrift (Abb. 4): Zunächst schrieb er *Interea ...*, strich dieses rot aus, schrieb dann die rubrizierte Überschrift und danach, nun korrekt, den Textbeginn *Interea fratre ...* Die Handschrift Ms 846 diente also zweifelsfrei für die Texte in Ms 833 als Vorlage.

In derselben Handschrift finden sich weitere von derselben Hand, also ebenfalls um 1465, geschriebene Texte. Es handelt sich um Bonaventuras „Legenda maior sancti Francisci“ und die „Legenda sancti Antonii“ des Dominikaners Alphonsus Bonihominis. Da diese Werke ebenfalls aus dem dominikanischen, zumindest jedoch aus dem Kontext der Mendikanten stammen, dürften die Abschriften, und demnach auch die Kopie der „Vita s. Dominici“ Dietrichs von Apolda wohl noch in Pirna entstanden sein. Zusammen mit einer Inkunabel bildete Ms 833 einen Sammelband, der im 19. Jahrhundert auseinandergelassen wurde.²² Im gedruckten Teil mit den Vitaspatrum findet sich ein Besitzvermerk des Zisterzienserklosters Altzelle, der aufgrund des Druckzeitraums um 1476 frühestens um 1480 in den Band eingetragen wurde.²³ Die Vitaspatrum boten Texte, die ordensübergreifend gebraucht und durch ihre inhaltliche Vielfalt universell einsetzbar waren. Sie wurden in zahlreichen Ausgaben gedruckt, weil Nachfrage und Nutzung im 15. Jahrhundert hoch waren.²⁴ Dagegen sind

²² Vitas patrum [Köln: Bartholomäus von Unkel, um 1476]; GW M50866, Universitätsbibliothek Leipzig Ink V-102 (Signatur: Ed. vet. s.a.m. 56-d). – Bei der Neubindung in einen Pappdeckelband wurde der Inkunabel der vordere Pergamentspiegel des ursprünglichen Holzdeckelbands vorgebunden. Die Rectoseite weist die braunen Farbabdrücke des um den Holzdeckel geschlagenen Einbandleaders auf.

²³ Vgl. den in einer Textura geschriebenen Eintrag auf fol. 4v–5r: *Liber veteris celle sancte Marie*. Der ebenfalls in einer Textura von zeitnaher Hand auf dem Pergamentvorsatz eingetragene Besitzvermerk wurde von einer Hand des 16. Jahrhunderts um das Wort *virginis* ergänzt – ein Nachtrag, der vor 1539, dem Jahr der Einführung der Reformation in Sachsen, vorgenommen worden sein muss.

²⁴ Vgl. den Abschnitt zu den Vitaspatrum in: Anja Freckmann: Die Bibliothek des Klosters Bursfelde im Spätmittelalter, Göttingen 2006, S. 356 f. – Während des Mittelalters wurden die „Vitaspatrum“ Hieronymus als Autor zugeschrieben. Hierzu fügt sich die ursprüngliche inhaltliche Zusammensetzung des Sammelbands. Auf die Inkunabel folgten noch vor der „Vita s. Dominici“ drei Pseudobriefe zu Leben und Sterben des Hieronymus sowie eine Lebensbeschreibung des Kirchenvaters; vgl. <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31571175> (letzter Zugriff am 09. 10. 2017).

die wahrscheinlich noch in Pirna abgeschriebenen Texte aus Ms 846 stark dominikanisch akzentuiert. Von derselben Hand wie der Besitzeintrag in der Inkunabel stammt ein Inhaltsverzeichnis auf der Versoseite des Pergamentvorsatzes. Hier sind bereits alle Texte, der gedruckte wie die handschriftlichen, gemeinsam aufgelistet. Der Sammelband war also seit ca. 1480 Teil der Bibliothek des Zisterzienserklosters Altzelle.²⁵

III. Mechthild von Hackeborn: „Liber specialis gratiae“ – Ms 671 aus dem Zisterzienserkloster Altzelle

In der Leipziger Handschrift Ms 671 wird der „Liber specialis gratiae“ Mechthilds von Hackeborn überliefert. Enthalten sind der Prolog (fol. 6v–7v), die als solche durchgezählten Bücher 1 bis 5 (fol. 7v–211v) und gleich im Anschluss die mit *De uita et conuersatione laudabili domine Gertrudis abbatisse* überschriebene Lebensbeschreibung der Äbtissin Gertrud von Hackeborn (fol. 211v–225r), die Buch 6 des „Liber“ bildet und in der Handschrift ohne Blattzählung bleibt.²⁶ Sie bildet den Schluss der Handschrift.

Die Handschrift ist in einen kleinen, mit feinem, ursprünglich pinkfarbenem Kalbsleder überzogenen Holzdeckelband gebunden, auf den in loser Anordnung verschiedene Stempel gesetzt sind: Rossette, Blüte, dreigeteiltes Blatt, Lilie, Stern, Lilie umrandet. Keiner dieser Stempel lässt sich mit Hilfe der Einbanddatenbank nachweisen. Wir haben es offensichtlich mit einem frühen, wohl sogar dem originalen Einband der Handschrift zu tun. Das Werk wird in Ms 671 als *Liber spiritualis gracie* (fol. 1r) bezeichnet. Diese Bezeichnung, die auch durch andere Handschriften bezeugt ist, weicht von der Wolfenbütteler Handschrift Cod. Guelf. 1003 Helmst. ab, die Mechthilds Werk mit „Liber specialis gratiae“ überschreibt und die für die Überlieferung der lateinischen Fassung wegen ihrer Vollständigkeit den höchsten Stellenwert besitzt: Nur sie

²⁵ Die Arbeiten am sächsischen Klosterbuch (hg. v. Bünz, vgl. Anm. 2), sind bis zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht abgeschlossen. Künftig wird dort mehr über ordensübergreifende Kontakte zwischen sächsischen Klöstern im Spätmittelalter, also auch zwischen Pirna und Altzelle, zu erfahren sein.

²⁶ Buch 7 mit der Beschreibung von Mechthilds Tod ist nicht in der Handschrift enthalten; vgl. *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, Vol. II: *Sanctae Mechthildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae, accedit Sororis Mechthildis ejusdem Ordinis Lux divinitatis. Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O. S. B. monachorum cura et opera* [Louis Paquelin], Paris 1877. – Insofern ist die Aussage „die älteste Handschrift [d.i. Ms 671], die den ‚Liber‘ (ohne Buch 6 und 7!) überliefert“ in Almuth Märker, Balázs J. Nemes: *Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi*. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827, in: PBB 137, 2015, S. 248–296, hier S. 251 Anm. 10, zu korrigieren.

überliefert sieben Bücher.²⁷ Derselben Gruppe von Handschriften wie die Wolfenbütteler ist die Leipziger Handschrift Ms 671 zuzuordnen.²⁸

Die zeitliche Einordnung von Ms 671 erfolgte bisher auf „Mitte/Ende 14. Jh.“²⁹ Die Hand, die diesen Text schreibt, ist jedoch mit Sicherheit älter. Aufgrund paläografischer Merkmale ist die Handschrift wohl ins erste Viertel des 14. Jahrhunderts zu datieren und damit in größte zeitliche Nähe zur Entstehung des „Liber“, dessen *Revelationes* der Bücher 1 bis 5 zwischen 1292 und Mechthilds Tod 1298 und dessen in anderen Handschriften als Buch 6 gezählte Lebensbeschreibung Gertruds während des Interregnums der vormaligen Äbtissin Sophia von Querfurt zwischen 1298 und 1302 aufgezeichnet wurden.³⁰ Mit dieser zeitlichen Einordnung ist die Leipziger Handschrift mehr als ein halbes Jahrhundert vor der erst 1370 vollendeten Wolfenbütteler und auch weit vor der um einige Jahre älteren Eisleber Handschrift H 546³¹ entstanden.³² Versucht

²⁷ Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 1003 Helmst., fol. 1r–204v: 1370 vollendet, geschrieben in Erfurt von einem Priester Albertus, der Vikar an der Pfarrkirche St. Paul war; vgl. Margot Schmidt: Mechthild von Hackeborn, in: ²VL 6, 1987, Sp. 251–260. Den wesentlich erweiterten Forschungsstand bietet Nemes (Anm. 16), S. 225 f. – Hier sei darauf hingewiesen, dass die von Melchior Lotter 1505 in Leipzig gedruckte deutsche Übersetzung des „Legatus“ eine Übersetzung des 7. Buches des „Liber“ enthält, die als Nachtrag zu der in derselben Offizin 1503 erschienenen Übersetzung des „Liber“ (mit den ersten sechs Büchern) fungiert, vgl. Volker Honemann: Sächsische Fürstinnen, Patrizier, Kleriker, Kaufleute und der Dominikaner Marcus von Weida als Förderer geistlicher Literatur um 1500, in: Bürgers Bücher. Laien als Anreger und Adressaten in Sachsens Literatur um 1500, hg. v. Christoph Fasbender, Gesine Mierke. Unter Mitarbeit von Claudia Kanz, Würzburg 2017, S. 130–159, hier S. 142. Man wüsste nur zu gern, woher die handschriftliche Übersetzungsvorlage für Buch 7 des „Liber“ kam.

²⁸ Vgl. Manfred Zieger: Textgeschichtliche Untersuchungen zu den deutschen und niederländischen Handschriften des *Liber spiritualis gratiae* Mechthilds von Hackeborn, Diss. masch. Göttingen 1974, S. 81. – Ms 671 gehört der Überlieferungsgruppe A an, deren Erkennungsmerkmal das Fehlen einiger Kapitel in Buch 5 ist.

²⁹ Zieger (Anm. 28), S. 11.

³⁰ Zur Entstehungszeit vgl. Schmidt (Anm. 27), Sp. 252, sowie die Erwägungen von Balázs J. Nemes in: Märker/Nemes (Anm. 26), S. 250 f.

³¹ Zur Handschrift Eisleben, Stiftung Luthergedenkstätten, H 546 vgl. Nemes (Anm. 16), S. 226.

³² Zieger (Anm. 28), S. 11 f., nennt weitere lateinische Handschriften der Gruppe A aus dem 14. Jahrhundert: St. Gallen, Cod. Sang. 583 (aus dem Besitz des Dominikaners Johannes Tauler), und Erlangen, Universitätsbibliothek, MS 338 und MS 339 (beide aus dem Zisterzienserkloster Heilsbronn). Diese drei enthalten jeweils nur die Bücher 1 bis 5. Paläografisch lassen sich alle drei Handschriften zu Ms 671 wie folgt ins Verhältnis setzen: Während die wohl im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts in Textualis geschriebene Ms 671 die Buchstabenformen recht archaisch gestaltet und sozusagen noch im 13. Jahrhundert denkt, sind die anderen Handschriften später anzusetzen: Cod. Sang. 583 in einer Textualis, die halbkursive Elemente aufweist, ist jünger; sie ist vielleicht im zweiten Viertel oder auch erst im dritten Viertel des Jahrhunderts entstanden (zur Handschrift s. jetzt Martina Wehrli-Johns: Konrad von Preußen und Johannes Tauler. Eine Spurensuche, in: (Fortsetzung der Fußnote auf S. 138)

man eine Antwort auf die Frage, warum in Ms 671, der ältesten lateinischen Handschrift des „Liber specialis gratiae“, Buch 7 „De extremis felicis sororis Mechthildis“ fehlt, so drängt sich die Vermutung auf, dass die Niederschrift zu einem Zeitpunkt vor den Jahren des Interregnums erfolgte, als Buch 7 noch nicht verfasst war. Diese Vermutung kann nach jetzigem Forschungsstand jedoch noch nicht durch Indizien bekräftigt werden.

Für die Frage der Lokalisierung gibt der Besitzvermerk in Ms 671 auf fol. 3v–4r einen ersten Hinweis. Er führt in das Zisterzienserkloster Altzelle. Bei dem in tintenfarbenen Lombarden geschriebenen Eintrag *LIBER CELLE SANCTE MARIE* handelt es sich um den älteren Besitzvermerk von Altzelle, während ungefähr seit den 1330er Jahren in Altzeller Bänden ein in alternierend roten und blauen Buchstaben geschriebener Vermerk anzutreffen ist, der durch die Verwendung der Wortverbindung *Veteris Celle* mit offensichtlicher Verzögerung auf die Gründung des Klosters Neuzelle im Jahr 1281 reagiert. Die lateinische Bezeichnung des Mutterklosters Altzelle musste sich, um eindeutig zu sein, von der Filiation unterscheiden. Die schlichte Form *Celle* in Ms 671 im Besitzvermerk, der demzufolge vor der Einführung des neuen Besitzeintrags, also vor den 1330er Jahren eingetragen wurde, korreliert mit der zeitlichen Einordnung der Handschrift ins erste oder zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts. Mit letzter Sicherheit lässt sich nicht sagen, ob die Handschrift in Altzelle geschrieben wurde. Da sie sich laut Besitzeintrag jedoch schon wenige Jahre nach ihrer Entstehung in Altzelle befand, kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass sie auch dort entstanden ist.

Das Interesse an einem bestimmten Text zeigt sich einerseits an der Tatsache, dass er zunächst überhaupt abgeschrieben und in die Bibliothek eines Klosters aufgenommen wurde. Andererseits manifestiert es sich durch die Gebrauchsspuren der Handschrift. Daneben ist dieses Interesse aber auch an Ergänzungen bzw. Beigaben erkennbar. Im Fall der Handschrift Ms 671 lässt sich anhand verschiedener Indizien zeigen, dass das Interesse am „Liber specialis gratiae“ der Helftaer Mystikerin Mechthild von Hackeborn im Zisterzienserkloster Altzelle sehr groß gewesen sein muss, obwohl sich Beziehungen zwischen beiden

Friends of God. Vernacular literature and religious elites in the Rhineland and the Low Countries (1300–1500), ed. by Wybren Scheepma, Gijs van Vliet, Geert Warnar, Roma 2018, S. 241–272). MS 338 in einer gedruckten Textualis steht Ms 671 im Vergleich näher, doch ist sie ebenfalls jünger und sicher nach 1320 entstanden. MS 339 schließlich entfernt sich mit einer Textualis mit modernen Buchstabenformen weiter von Ms 671 und ist wohl um die Mitte des Jahrhunderts, evtl. auch erst später geschrieben. – Für die paläografische Einschätzung danke ich Katrin Sturm vom Handschriftenzentrum Leipzig (dagegen hatte Hans Fischer: Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen, Bd. 1, Erlangen 1928, S. 396 f., nur eine ungefähre zeitliche Eingrenzung der beiden Handschriften aus Heilsbronn vorgenommen: MS 338 – „14. Jahrh., wohl Anfang“ und MS 339 – „14. Jahrh.“).

Klöstern bisher nicht nachweisen ließen.³³ Der Buchschmuck und die sorgfältige Ausführung bezeugen ein solches Interesse am Text bereits zum Zeitpunkt seiner Niederschrift. Anmerkungen und die Erschließung des Texts durch ein Register sind außerdem Niederschlag des Interesses auch der nächsten und übernächsten Generation im Konvent des Zisterzienserklosters Altzelle. Bemerkenswert ist schließlich die Tatsache, dass die Handschrift Ms 671 offensichtlich die Vorlage für den Druck von Mechthilds „*Liber specialis gratiae*“ bildete, den Jakob Thanner 1510 in Leipzig besorgte.³⁴

Zur Ausstattung: Die Initialen zu Kapitelbeginn sind vergleichsweise schlicht durch zweizeilige, alternierend rote und blaue Lombarden mit Knospenflouronné in den Gegenfarben gestaltet. In einigen Fällen wurden sie durch Pinselgold aufgewertet. Aufwändiger gestaltet sind dagegen die Initialen zu Beginn der Bücher. Am stärksten hervorgehoben wurde der Beginn des Prologs (fol. 6v: *Benignitas et humanitas*) mit einer siebenzeiligen B-Initiale in Gold, Blau, Altrosa und Weiß mit rot umrandetem, getrepptem Feld (Abb. 5). Das Buchstabenfeld wurde geometrisch, das Binnenfeld ornamental gestaltet. Den Beginn der Bücher 2 bis 5 sowie den ungezählten Buchbeginn mit der Gertrud-Vita (fol. 211v: *Predulcis memorie*) zieren vierzeilige Initialen unter Verwendung von Gold, Blau, Altrosa, Schwarz oder Weiß, meistens mit umrandetem, getrepptem Feld. Alle mit Gold ausgeführten Initialen waren ursprünglich durch einen angenähten Textilschleier geschützt, der in einigen Fällen bis heute erhalten ist.³⁵

Auch wenn die Initialgestaltung zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht eindeutig stilistisch einzuordnen ist, so zeigen doch die eigenwilligen geometrischen Ornamente, die reiche Verwendung von Blatt- und Pinselgold und verschiedener Farben den Gestaltungswillen der den Buchschmuck ausführenden Hand. Ihr war es Mechthilds „*Liber*“ wert, dass er durch den Buchschmuck besonders gefasst wurde. Denjenigen, die den Text in Ms 671 lasen, mag die in diesem Fall

³³ Eine Verbindung zwischen dem Zisterzienserkloster Altzelle und dem (nicht de iure inkorporierten) Zisterzienserinnenkloster Helfta konnte bisher nicht ermittelt werden. Ohne Ergebnis wurden konsultiert: Urkundenbuch des Cistercienserinnen-Closters Helfta, in: Urkundenbuch der Klöster der Grafschaft Mansfeld, bearb. v. Max Krühne, Halle 1888, S. 129–297; Urkundenbuch des Zisterzienserklosters Altzelle, Teil 1 (1162–1249), bearb. v. Tom Graber, Hannover 2006 (Teil 2 noch nicht erschienen). Vgl. außerdem die historischen Darstellungen von Cornelia Oefelein: Das Nonnenkloster St. Jacobi und seine Töchterklöster im Bistum Halberstadt, Berlin 2004, S. 95–143 (Kap. „Das Kloster St. Marien in Helfta“); Martina Schattkowsky, André Thieme: Altzelle. Zisterzienserabtei in Mitteldeutschland und Hauskloster der Wettiner, Leipzig 2002; Ludwig Schmidt: Altzelle, Dresden 1897; Eduard Beyer: Das Cistercienser-Stift und Kloster Alt-Zelle in dem Bisthum Meißen, Dresden 1855. Vgl. auch den Beitrag von Cornelia Oefelein im vorliegenden Band.

³⁴ Siehe unten, S. 144 mit Anm. 50.

³⁵ Vgl. fol. 7v, 43v und 71v, evtl. erneuert: fol. 113r.

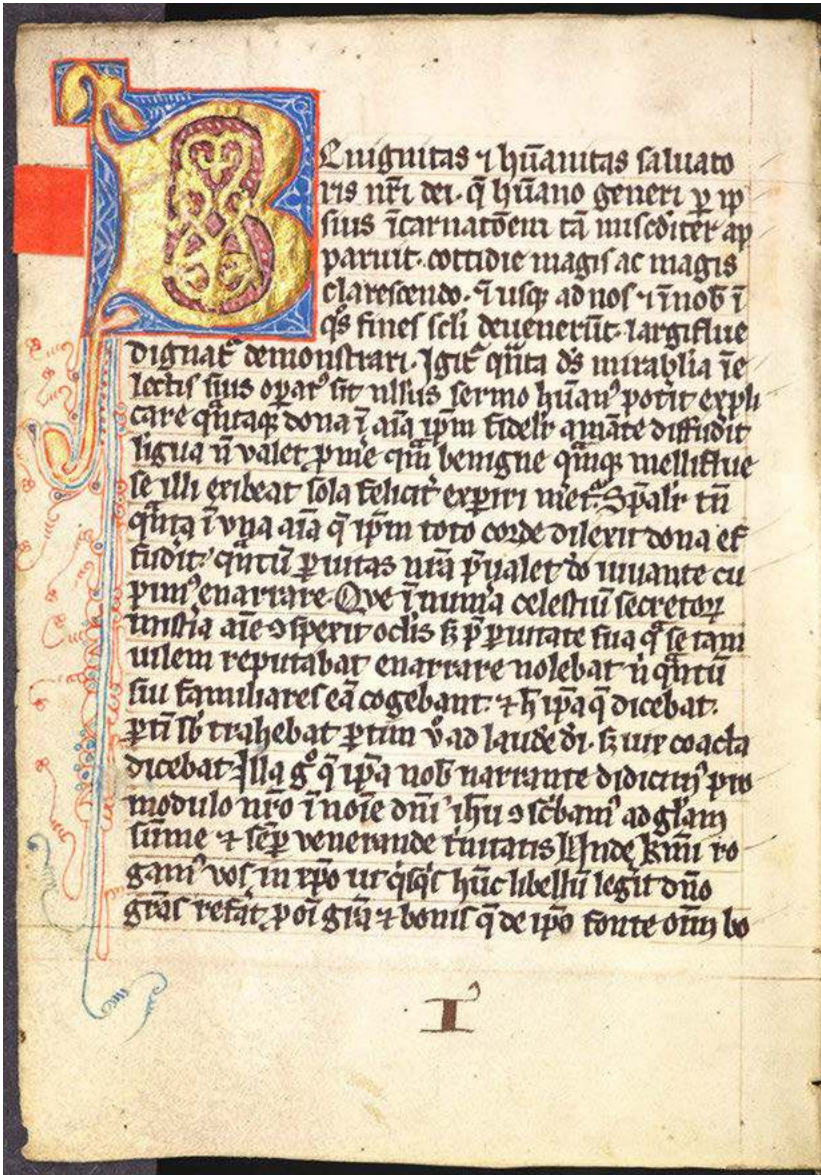


Abb. 5: Handschrift Leipzig, UB, Ms 671, fol. 6v

tieferer Bedeutung der Textilschleier³⁶ an Kapitel- und Buchbeginn für den Vollzug des Lesens aufgefallen sein. Das lateinische Wort für „Schleier“ ist *velum*. Immer wenn der Textilschleier gehoben, wenn die Initialen aufgedeckt wurde, offenbarte sich ein besonders geschmückter Initialbuchstabe zu Beginn eines neuen Abschnitts. Durch die Enthüllung der Goldinitialen kam es zu einer *re-velatio* im Wortsinn.³⁷ Und *revelationes* waren es, die der „Liber specialis gratiae“ mit Mechthilds Offenbarungen bot. Dagegen wurde auf die Gestaltung der Eigennamen der beiden im Text erwähnten Helftaer Mystikerinnen kein besonderes Augenmerk gelegt. Gertrud (von Helfta) und Mechthild (von Hackeborn) kommen im Schreibfluss konsequent abgekürzt und nur mit ihrem groß geschriebenen Anfangsbuchstaben vor (*·G·*, *·M·*).³⁸ Diese beiden waren offensichtlich im Kontext dieser Handschrift so geläufig, dass es keiner weiteren Kennzeichnung bedurfte, wohingegen andere Eigennamen ausgeschrieben wurden.³⁹

Zu den Gebrauchsspuren: Zunächst ist die Beobachtung festzuhalten, dass bereits die Schreibhand⁴⁰ zahlreiche Korrekturen am Text und Ergänzungen auf dem Rand vornahm. Verschiedene andere Hände, ebenfalls des 14. Jahrhunderts, korrigierten den Text, ob aus derselben Vorlage, lässt sich nicht sagen. Die Korrekturen lassen auf einen regen Gebrauch der Handschrift schließen. Auf fol. 40r wurde ein Pergamentstreifen mit der Ergänzung eines fehlenden Textstücks von drei Zeilen angenäht, auch dieser stammt von einer Hand des 14. Jahrhunderts.⁴¹ Textkorrekturen von verschiedenen Händen, die die Abschreibfehler verbesserten⁴², sowie Textergänzungen, die mithilfe von Einfü-

³⁶ Zum Schutz von Initialen finden sich auch in anderen mittelalterlichen Handschriften Textilschleier. Beispiele aus dem Bestand der Universitätsbibliothek Leipzig sind Ms 242 (Augustinus: „Enarrationes in Psalmos“, 13. Jh., Benediktinerkloster Chemnitz), Ms 264 (Augustinus: „De civitate dei“, 13. Jh., Herkunft bisher nicht geklärt) und Ms 288 (Gregor: „Moralia in Iob“, 13. Jh., Benediktinerkloster Chemnitz).

³⁷ Vgl. Charles du Fresne: *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, Bd. 5, Paris 1845, S. 752, *revelare: retegere, patefacere* und *revelatio: arcani patefactio*; vgl. Rm 16, 25s., Eph 3, 3 u. ö.

³⁸ Vgl. Ms 671, fol. 180v (*·G·*), fol. 182v (*·M·*) u. ö.

³⁹ Vgl. ebd. fol. 183r: die Inkluse *Isestrudis*.

⁴⁰ Der Einfachheit halber soll hier von „Schreibhand“ die Rede sein. Tatsächlich wurde der „Liber“ in Ms 671 von drei verschiedenen Händen geschrieben; vgl. die Handwechsel auf fol. 84r und 211v. – Auf den Seiten der Schreibhand 1 waren zahlreiche Korrekturen und Ergänzungen fehlender Wörter notwendig; auf fol. 79v–80r wurden 12 Zeilen radiert und von anderer Hand neu eingetragen. Schreibhand 2 schreibt dagegen wesentlich sicherer; selten begegnen Korrekturen, wie z. B. eine Einfügung auf fol. 195v. Die wenigen Seiten der Schreibhand 3 sind nahezu fehlerfrei beschrieben.

⁴¹ Ergänzt wurde der Text mithilfe eines + als Einfügungszeichen in „Liber“ I,19 nach *cum pater meus* von *plenissimam potestatem* bis *pater meus redemptos*; vgl. Paquelin (Anm. 26), S. 65.

⁴² Auf fol. 63v wird ein grammatisch falsches Gerundium korrigiert (*falso transiendo – recte transeundo*).

gungszeichen angezeigt wurden, zeugen von der großen Aufmerksamkeit, die Mechthilds „Liber“ – aufgrund des Besitzeintrags vor ca. 1330 im Zisterzienserkloster Altzelle zu verorten – zuteil wurde. Sie bezeugen außerdem eine genaue Textkenntnis, die einen sorgsamem Umgang mit diesem Zeugnis der Helftaer Mystik belegt.

Neben diesen Korrekturen machen die Nota-Zeichen auf dem Rand auf ein Phänomen aufmerksam, das es besonders zu erwähnen gilt. Sie stammen von einer einzigen Hand der 1360er Jahre⁴³ und durchziehen den Text von Buch 1 bis 5; Buch 6 (fol. 211v–225r) wurde dagegen nicht annotiert.⁴⁴ Die Nota-Zeichen sind ein Indiz dafür, dass Mechthilds „Liber“ von einer Person aufmerksam durchgelesen und sichtbar erschlossen wurde. Anhand der Nota-Zeichen konnten spätere Leser in Altzelle sich bereits orientieren. Ihre Lektüre wurde sozusagen gelenkt. Es stellt sich die Frage, ob diese erschließende Lektüre aus persönlichem Antrieb erfolgte oder von höherer Stelle – etwa vom Altzeller Prior – angeordnet worden war. Die Suche nach einer Antwort muss zwei weitere Spuren derselben Hand in Ms 671 verfolgen: die Foliiierung und das Register.

In den 1360er Jahren trug die Hand mit Tinte eine Foliiierung in den Band ein (fol. 8–207: I–CC). Diese Blattzählung bildete die Grundlage für das Register, das ebenfalls ein Indiz für die inhaltliche Erschließung von Mechthilds „Liber“ ist. Zunächst wurde am Ende des Textes auf den leer gebliebenen Pergamentseiten (fol. 225r–227v) ein erstes Stück des Registers eingetragen. Für seine Fortsetzung wurden zwei aneinandergefügte Papiereinzblätter in die Handschrift eingehängt. Auf einem der beiden Blätter wurde das Register vollendet (fol. 228rv). Das zweite, leer gebliebene Papierblatt lässt ein Wasserzeichen erkennen, das auf eine Entstehung um 1366 schließen lässt.⁴⁵ Um diese Zeit also las ein Mönch in Altzelle ganz offensichtlich die Handschrift systematisch durch. Register- und andere Einträge von derselben Hand in weiteren Altzeller Handschriften zeigen, dass weitere Handschriften ganz unterschiedlichen Inhalts ähnlich ausgestattet wurden.⁴⁶ Auch in ihnen finden sich eingefügte

⁴³ Zur Datierung dieser Hand weiter unten.

⁴⁴ Auch die Foliiierung durch die Registerhand endet vor fol. 211v; s. dazu weiter unten.

⁴⁵ Auf fol. 229 findet sich der Teil eines Wasserzeichens. Zu erkennen sind Kopf, Auge und Flosse eines Fisches (WZIS: DE4860-Ms671_229); Vergleichsbelege: Briquet 6820 (1360) und DE4860-Ms198_35 (1366) (Dank an Franz Schollmeyer für die Analyse des Wasserzeichens).

⁴⁶ Weitere Beispiele: Ms 7 (Biblia latina; 14. Jh.), Ms 433 (Petrus Cantor: „Summa“; 13. Jh.), Ms 444 (Alanus ab Insulis: „De arte praedicandi“; 13. Jh.), Ms 459 (Theologische Sammelhandschrift; 14. Jh.), Ms 497 (Bertoldus Ratisbonensis: Sermones; Ende 13./Anfang 14. Jh.), Ms 817 (Miracula de multis; 14. Jh.), Ms 820 (Conradus den Saxonia: „Speculum BMV“, Gerardus Leodiensis: „De doctrina cordis“; Ende 13. Jh.) und Ms 931 (Juristische Sammelhandschrift; 14. Jh.). – Ob sich das Konventsmitglied, sozusagen die „Altzeller Registerhand“, von inhaltlichen Kriterien hat leiten lassen, ist aus dieser ver-

Papierblätter, deren Wasserzeichen darauf schließen lassen, dass die Hand, die womöglich im Auftrag des Priors für Altzeller Bände Register anfertigte, bis weit in die 1380er Jahre gearbeitet hat.⁴⁷

Blattzählung und Register in Ms 671 mit Mechthilds „Liber“ von der Altzeller Registerhand sind aufeinander abgestimmt. An einem Beispiel lässt sich das nachvollziehen: Das Register beginnt mit dem Eintrag *Annunciatio beate virginis et de corde dei et laude eius. II*. Auf fol. 8v findet sich ein Kapitel, das mit *>De annunciacione beate virginis et de corde dei et laude eius<* überschrieben ist; auf fol. 9r steht die Blattzahl *II*. Dieses Beispiel zeigt außerdem den mittelalterlichen Gebrauch der Blattzählung. Anders als heute verwies die Zahl nicht auf Recto- und Versoseite. Vielmehr war es üblich, vom Gesichtsfeld her zu denken: Die Zahl umfasste den gesamten auf einen Blick sichtbaren Text der Handschrift, also die vorhergehende Verso- und die aktuelle Rectoseite. Ein Eintrag unter *X* (für *Christus*) am Ende des Registers zeigt, dass es zu kleinen Ungenauigkeiten kommen konnte, dass aber das Verweissystem als solches funktionierte: *Qualiter se Christus cum anima vestit. CLVIII* (fol. 228vb) – *>Qualiter se deus cum anima vestit<* (fol. 165r; *CLVIII*). In das Register wurden nicht nur Kapitelüberschriften, sondern auch andere registerwürdige Begriffe aufgenommen, wie z.B. unter *D*: *Diligis Symon Iohannis. CLXXIII* (fol. 226ra). Auf fol. 179v, unten, findet sich mitten im Text das Zitat aus dem Johannesevangelium: *Symon Iohannis diligis me* (Ioh 21, 16).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Ausstattung mit Goldinitialen und Textilschleiern von hoher Wertschätzung zeugt, die dem „Liber“ Mechthilds in Ms 671 schon beim Abschreiben entgegengebracht wurde. Die Gebrauchsspuren des 14. Jahrhunderts belegen, dass der Text aufmerksam rezipiert und gegebenenfalls korrigiert oder ergänzt wurde. Ein darauf spezialisierter Altzeller Mönch – die sogenannte Registerhand – erschloss die Handschrift inhaltlich durch Nota-Zeichen auf dem Rand. Außerdem foliierte er sie und statete sie mit einem Register und einem Verweissystem auf Grundlage der Follierung aus. Das geschah, zieht man das Wasserzeichen auf einem der eingefügten Papierblätter in Betracht, wohl um 1366.

Die Handschrift Ms 671, heute im Besitz der Universitätsbibliothek Leipzig, unterscheidet sich in einem Provenienzmerkmal von den beiden anderen Über-

schiedenartigen Reihe von Beispielen nicht zu erfassen. Wahrscheinlicher ist, dass die inhaltliche Erschließung von Bänden durch ein Register vielmehr im Rahmen einer Reorganisation der Altzeller Bibliothek erfolgte.

⁴⁷ Diese Aufbereitung von Bänden der Altzeller Klosterbibliothek muss während der Amtszeit von Abt Witego von Maltitz (1362–1384) erfolgt sein (vgl. Eduard Beyer: Das Cistercienser-Stift und Kloster Alt-Zelle in dem Bisthum Meißen. Geschichtliche Darstellung seines Wirkens im Inneren und nach Außen, Dresden 1855, S. 73 f., und <http://saebi.isgv.de/suche/> [letzter Zugriff am 22. 03. 2018]). In welcher Weise Witego Einfluss auf das geistige und geistliche Leben Altzelles nahm, ist bisher nicht erforscht.

lieferungszeugen der Helftaer Mystiktexte, Ms 846 und Ms 827. Auf dem Vorderdeckel klebt anders als bei diesen beiden nicht das Papiertitelschild aus den 1540er Jahren. Dieses Schild ist sonst der eindeutige Hinweis auf eine Auswahl durch Caspar Borner für die Universitätsbibliothek in Leipzig. Die Handschrift mit Mechthilds „Liber“ muss also schon vor 1540 auf anderem Weg nach Leipzig gelangt sein. Eine mögliche Erklärung böte das sogenannte Bernhard-Kolleg. Seit Ende der 1420er Jahren betrieben die Zisterzienser in Leipzig ein Studienhaus, in dem sich nachweislich auch Mönche aus Altzelle aufhielten.⁴⁸ Auf diesem Weg kann die Handschrift Ms 671 bereits vor der Aufhebung Altzelles den Weg nach Leipzig gefunden haben, frühestens jedoch im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts, wie das eingefügte Register vermuten lässt. Mechthilds „Liber“ wäre dann in einer zisterziensischen Studieneinrichtung gelesen worden. Nachdem in Leipzig bereits 1503 bei Melchior Lotter d. Ä. die deutsche Fassung des „Liber“ gedruckt worden war, kam 1510 die lateinische Fassung bei Jakob Thanner zum Druck.⁴⁹ Dieser lateinische Druck entspricht bis auf sehr wenige Textabweichungen der Handschrift Ms 671, weswegen man davon ausgehen darf, dass die handschriftliche Vorlage für den Druck von 1510 Ms 671 gewesen ist.⁵⁰ Ganz gleich, ob über den Umweg des Bernhard-Kollegs oder direkt von Altzelle aus: Die Handschrift mit Mechthilds „Liber“ wurde 1510 in einer Leipziger Offizin gebraucht.

Das Interesse an Mechthilds „Liber“ war demnach seit Entstehung der Handschrift in Altzelle über ein Jahrhundert lang ungebrochen und gipfelte, nachdem sie nach Leipzig gelangt war, in der Drucklegung in Leipzig 1510.

IV. Getrud von Helfta und Schwester N: „Legatus divinae pietatis“ – Ms 827 aus dem Benediktinerkloster Pegau

Die Leipziger Handschrift Ms 827 ist in ihrer Bedeutung der Forschung schon bekannt.⁵¹ Sie überliefert neben Teilen des „Legatus divinae pietatis“ Gertruds von Helfta auch Sondergut (nämlich als dritten Teil einige *Revelationes extrava-*

⁴⁸ Vgl. Enno Bünz: Gründung und Entfaltung. Die spätmittelalterliche Universität Leipzig 1409–1539, in: Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009, hg. v. dems., Manfred Rudersdorf, Detlef Döring, Leipzig 2009, Bd. 1, S. 17–325, hier S. 117.

⁴⁹ Vgl. VD16 M 1784 (1503) und VD16 M 1783 (1510).

⁵⁰ Vgl. Zieger (Anm. 28), S. 13 und S. 226. Zu den Leipziger Drucken der Werke der Helftaer Mystik vgl. Honemann (Anm. 27), S. 137–142.

⁵¹ Vgl. Märker/Nemes (Anm. 26). Erwähnung der Handschrift Ms 827 bei Balázs J. Nemes: Text Production and Authorship. Gertrude of Helfta's *Legatus divinae pietatis*, in: A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages, hg. v. Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon, Leiden, Boston 2014, S. 103–130, hier S. 108. Vgl. auch den Aufsatz von Susanne Köbele: ‚Erbauung‘ – und darüber hinaus. Spannungen im volkssprachlich-lateinischen Spätmittelalter. Mit Überlegungen zu Gertruds von Helfta *Exercitia spiritalia*, in: PBB 137, 2015, S. 420–445, zum „Legatus“ S. 437 mit Anm. 48, und den Aufsatz von Burkhard Hasebrink: *Otium contemplationis*.

gant und eine unikal überlieferte Kompilation mit einem eigenen Nachwort) und einen nur hier bekannten Prolog. Darin und in der großen zeitlichen Nähe zur Entstehung des Werks liegt ihre herausragende Bedeutung. Als Autorin wirkte neben Gertrud die namenlose Schwester N. Noch zu Lebzeiten der Äbtissin von Helfta, Gertrud von Hackeborn (gest. 1292), wurde der „Legatus“ in Angriff genommen. Die Klosterleitung von Helfta veranlasste dieses Werk und förderte sein Vorankommen. Bereits 1289 wurde Buch 2 niedergeschrieben, während die Bücher 1 und 3 bis 5 erst zwischen 1298 und 1303, während des sogenannten Interregnums, entstanden. Äbtissin Sophia von Querfurt-Mansfeld hatte in Nachfolge Gertruds das Kloster von 1292 bis 1298 geführt. Als Interregnum wird die Zeit danach, in der sie lediglich kommissarisch leitete, bezeichnet. Die Entstehungszeit des „Legatus“ erstreckt sich demnach über mindestens zehn Jahre.⁵²

Die Leipziger Handschrift entstand aufgrund der Schrift im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts, also in großer zeitlicher Nähe zur Niederschrift des Werkes.⁵³ Folglich stellt sich die Frage, wie weit entfernt von Helfta sie niedergeschrieben wurde. Einen sicheren Anhaltspunkt für die Lokalisierung von Ms 827 bietet erst das Sequestrationsverzeichnis des Benediktinerklosters Pegau, in dem der Band unter *C VI* aufgelistet ist.⁵⁴ Die Abschrift von 1902 geht auf das Verzeichnis zurück, auf dessen Grundlage 1541 ausgewählte Bände der Klosterbibliothek an die Universität nach Leipzig gebracht wurden.

Was die Lokalisierung der Leipziger Gertrud-Handschrift betrifft, so galt bis vor Kurzem: „Freilich lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, wo die Handschrift geschrieben und ausgestattet wurde.“⁵⁵ Um hier eine Präzisierung zu erreichen, war es nicht nur notwendig, die begonnenen paläographischen Forschungen weiterzuführen, es brauchte außerdem auch ein wenig Glück.

So ist erstens aus den Untersuchungen des Bandes zu berichten, dass die Tintenaufschrift auf dem Rücken – bisher als nicht lesbar eingestuft⁵⁶ – nun entziffert werden konnte. Sie ist paläografisch in die Mitte oder die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts einzuordnen. Direkt auf das Einbandleter des Rückens wurde

Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta, in: Muße und Gesellschaft, hg. v. Gregor Dobler, Peter Philipp Riedl, Tübingen 2017, S. 291–316, hier S. 293–304. Im Mai 2018 war Ms 827 Gegenstand eines Referats der Verf.in in Kalamazoo/USA.

⁵² Vgl. Märker/Nemes (Anm. 26), S. 251.

⁵³ Paläografische Datierung am Handschriftenzentrum Leipzig mit Dank an Katrin Sturm und Christoph Mackert.

⁵⁴ Siehe Abschrift von 1902 im Staatsarchiv Dresden, Loc. 8961, Haußhaltungssachen des Klosters zu St. Jacob zu Pegau betreffende, Bl. 49–56.

⁵⁵ Vgl. Märker/Nemes (Anm. 26), S. 258.

⁵⁶ Ebd., S. 260: „Eine weitere Titelaufschrift auf dem Rückenleder ist nicht mehr zu entziffern.“

eine vokabularähnliche Aufschrift geschrieben, bestehend aus lateinischer Vokabel und ostmitteldeutscher Übersetzung: *Locusta* – *hawsnecke*.⁵⁷ Dabei ist daran zu denken, dass im Fall spätmittelalterlicher Kettenbände – auch Ms 827 hat am hinteren Deckel oben ein Kettenloch – der Buchrücken nicht der Ort für wichtige Informationen wie Werktitel oder Signaturen war. Wenn überhaupt, so waren diese Informationen auf den Buchschnitt zu finden. Wichtige Informationen wie Signatur oder Inhaltsangabe wurden erst mit der Aufstellung der Bände, also meistens erst in der frühen Neuzeit, auf den Buchrücken aufgetragen. Solange die Bände mit dem Schnitt nach vorne aufbewahrt wurden, bot der Buchrücken allenfalls Platz für eine randständige Notiz. Als eine solche ist die Aufschrift zu verstehen. Es wurde ausgerechnet ein sprachhistorisch aufschlussreicher Insektenname notiert. Denn das Wort „Heuschrecke“ gilt als sprachgeschichtliche Isoglosse, ist also ein Signalwort für die Lokalisierung. Die Wortvariante *hawsnecke* war im Spätmittelalter in einer südlich von Pegau gelegenen Sprachregion gebräuchlich.⁵⁸

Doch es ist sogar möglich, die „Legatus“-Handschrift zu einem noch früheren Zeitpunkt, nämlich bereits bei ihrer Entstehung, direkt in Pegau zu fassen. Dafür sind neue Erkenntnisse zum Buchschmuck aufschlussreich. Im „Legatus divinae pietatis“ sind die Kapitelanfänge konsequent durch zweizeilige, aufwändiger gestaltete Initialen hervorgehoben. Es handelt sich um alternierend rote und blaue Lombarden mit Ausspar-, Silhouetten- und Fächerblattmotiven⁵⁹ sowie Auslaufmotiven in den Gegenfarben. Schraffuren sind in heute stark verblasstem Gelb ausgeführt. Die Fadenausläufer treten als Antennenausläufer auf,

⁵⁷ Die folgenden schreibsprachlichen Erkenntnisse und Literaturhinweise verdanke ich den germanistischen Kolleginnen und Kollegen am Handschriftenzentrum Leipzig Werner Hoffmann, Christoph Mackert und Katrin Sturm.

⁵⁸ Vgl. Konrad Kunze: Neue Ansätze zur Erfassung spätmittelalterlicher Sprachvarianz, in: Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung, hg. v. Kurt Ruh, Tübingen 1985, S. 157–200, hier S. 167: eine Karte „Heuschrecke (*locusta*) nach Legendaren des 14./15. Jhs.“ mit dem Wort *hawsnecke* bis ca. 20 km vor Pegau (andere Sprachregionen verwendeten vollkommen anderslautende Vokabeln für dieses Insekt: *sprencekele*, *spranckekele*, *spelthan*, *sprinckhan*, *hoisprunck*, *borchspringende*, *matschreck*, *heuschrinkel*, *haberschreck*, *hoestaffel*). – Ergänzt werden kann diese Analyse durch einen Sprachatlas rezenter Wortvarianten: Walther Mitzka: Deutscher Wortatlas, Bd. 4, Gießen 1955, wo sich *hawsnecke* in einem Gebiet findet, das ca. 50 km südlich von Pegau endet. Außerdem: *haw-* bzw. *haw-* statt *heu-* deutet auf den ostmitteldeutschen Raum. Und schließlich: In *hawsnecke* fehlt die Apokopierung (Wegfallen der Endsilbe). Das vorhandene Schluss-e schließt also den süd-deutschen Raum aus.

⁵⁹ Zur Terminologie des Buchschmucks vgl. Christine Jakobi-Mirwald: Buchmalerei. Ihre Terminologie in der Kunstgeschichte, 2. vollständig überarb. und erw. Aufl. Berlin 1997. Die Kriterien für Palmetten sind in Ms 827 m.E. nicht erfüllt; vgl. ebd. S. 81 f. Dagegen trifft ein bestimmtes Detail des Initialschmucks eher der Begriff „Fächerblatt“; vgl. ebd. S. 79. Ein weiteres Detail, das ebd. nicht beschrieben wird, könnte mit „Kammmotiv“ beschrieben werden. Siehe dazu die Abb. 7 und 8.

sie enden häufig in zweifarbigem, gefiederten Fächerblattspitzen und sind manchmal mit Schnallenbändern versehen, die mit Perlenreihen besetzt sind. Das Auslaufmotiv der Silhouetteninitialen in Ms 827 kann mit „Punkt-Strich-Strich-Welle“ umschrieben werden. In einigen Fällen hat das Aussparmotiv die Form einer Kreuzblüte.

Für die folgende Beobachtung war aber zweitens auch Glück im Spiel: Exakt dieselbe Buchschmuckhand wie in Ms 827 ist in einer Handschrift auszumachen, die ohne Zweifel im Benediktinerkloster St. Jakob in Pegau entstanden ist. Bei der Handschrift Ms 848, ebenfalls im Bestand der Universitätsbibliothek Leipzig, handelt es sich um das Kapiteloffiziumsbuch von Pegau, das Abt Konrad von Liebhain (1267–1311) Anfang des 14. Jahrhunderts anlegen ließ. Ein Eintrag datiert die Übergabe der Benediktregel als Teil des Kapiteloffiziumsbooks auf 1302/1303.⁶⁰ Konrads Wirken als Abt war insgesamt auf eine geistige und geistliche Erneuerung des Klosters ausgerichtet. Die Anlage des Kapiteloffiziumsbooks ist dafür der beste Beweis. In dem Faszikel, in dem die Gründer und Wohltäter des Klosters aufgeführt sind und die Pegauer Äbte in einer Reihung aufgezählt werden, finden sich als Nachtrag Speisevorschriften für die Pegauer Mönche. Auch diese sind ein ganz konkretes Indiz der Erneuerungsbestrebungen in Pegau am Anfang des 14. Jahrhunderts. Diese Speisevorschriften sind mit einer Initiale (Ms 848, fol. 90v) (Abb. 6) geschmückt, die von derselben Hand wie der Buchschmuck in Ms 827 (Abb. 7 und 8) ausgeführt wurde: eine blaue Lombarde mit Silhouettenmotiven sowie einem Aussparmotiv in Form einer Kreuzblüte, die Auslaufmotive in der Gegenfarbe Rot mit Fächerblatt und Perlenreihenbesatz, die Fadenausläufer endend mit „Punkt-Strich-Strich-Welle“.⁶¹ Diese Übereinstimmung ist entscheidend und ermöglicht die Feststellung, dass die älteste Handschrift mit dem „Legatus divinae pietatis“ der Gertrud von Helfta und ihrer Mitschwester N im Benediktinerkloster Pegau entstanden ist.

⁶⁰ Fol. 85v: >*Hunc librum dominus Cunradus abbas dedit sancto Jacobo apostolo in Pygavia, anno benedictionis sue xxxvi*<. – Beschreibung der Handschrift <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31571377> (letzter Zugriff am 25.05.2018).

⁶¹ Der Satz „Das für Pegau gefertigte Kapiteloffiziumsbook [...] aus dem frühen 14. Jahrhundert hat in Schrift und Buchschmuck keine Ähnlichkeit mit Ms 827“ (vgl. Märker/Nemes [Anm. 26], S. 258) kann nun korrigiert werden: Das Kapiteloffiziumsbook von Pegau Ms 848 hat mit der „Legatus“-Handschrift Ms 827 haargenau eine Übereinstimmung, die in einer einzigen Initiale besteht.



Abb. 6: Handschrift Leipzig, UB, Ms 848, fol. 90v (Detail)



Abb. 7: Handschrift Leipzig, UB, Ms 827, fol. 91r (Detail)



Abb. 8: Handschrift Leipzig, UB, Ms 827, fol. 39v (Detail)

Die zeitliche Einordnung ins erste Viertel des 14. Jahrhunderts aufgrund der Paläografie kann mit einiger Vorsicht noch präzisiert werden. Die „Legatus“-Handschrift wurde ähnlich wie das Kapiteloffiziumsbuch womöglich in den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts geschrieben. Ein Teil des Kapiteloffiziums-buchs war 1302/03 beendet worden. Die anderen Teile sind wahrscheinlich noch vor einem einschneidenden Ereignis im Jahr 1307 fertig geworden. In diesem Jahr brannten Kloster und der Ort Pegau vollständig ab, wie es ein Nachtrag im Kapiteloffiziums-buch erwähnt: *Anno domini m^o. ccc^o. vii^o claustrum et tota ciuitas Pygaue concrematur* (fol. 38r). Freilich handelt es sich bei den Speisevorschriften des Kapiteloffiziums-buchs mit der Initiale, die die Lokalisierung möglich macht, um einen Nachtrag. Möglich wäre also auch, dass diese Hand erst nach dem Pegauer Brand (1307) oder sogar erst nach dem Tod des Abts Konrad von Liebenhain (1311) den Buchschmuck in Handschriften des Benediktinerklosters Pegau ausgeführt hat. Die Entstehungszeit der „Legatus“-Handschrift Ms 827 punktgenau zu bestimmen, ist demnach nicht möglich. Sicher darf jedoch gesagt werden, dass sie zu einem frühen Zeitpunkt im 14. Jahrhundert, im ersten oder zweiten Jahrzehnt geschrieben wurde. Sie bleibt in jedem Fall das älteste Überlieferungszeugnis dieses Textes. Wenn der Entstehungsort nun mit Pegau sicher ausgemacht werden kann, ist darüber hinaus festzuhalten, dass die Handschrift in großer räumlicher Nähe zu Helfta, in nur 80 Kilometer Entfernung, entstanden ist. Über den Weg, den der „Legatus divinae pietatis“ Gertruds von Helfta nach Pegau nahm, wissen wir zum jetzigen Zeitpunkt jedoch noch wenig.⁶² Möglicherweise bildete das Benediktinerkloster St. Peter in Erfurt und seine Gebetsverbrüderung mit Helfta ein Bindeglied.⁶³ Schließlich ragt die Handschrift in ihrer Textzusammensetzung heraus, da sie eine bisher so nicht bekannte „Sonderausgabe“ mit Vorrede und von Gertrud selbst verfasstem Florilegium überliefert.⁶⁴ Auch die Tatsache, dass für die Textversion, wie sie die Leipziger Handschrift überliefert, neben Gertrud die namentlich nicht bekannte Schwester N als entscheidende Akteurin aktiv wurde, macht Ms 827 zu einem exzeptionellen Fall.

Das offenkundige und frühe Interesse an Gertruds „Revelationes“ im Benediktinerkloster Pegau lässt sich besser einordnen, wenn man Erkenntnisse der neueren Forschung zur Geschichte Pegaus berücksichtigt. Demnach war dieses

⁶² Helfta, im 13. Jahrhundert ein de iure nicht inkorporiertes Zisterzienserinnenkloster, wurde seit 1346 (Neugründung als Neu-Helfta nach der Zerstörung 1342) als Benediktinerinnenkloster bezeichnet; vgl. Nemes (Anm. 16), S. 224. Vorsichtig könnte man fragen, ob Helfta nicht schon früher im 14. Jahrhundert den benediktinischen Status gehabt hat. Nach Pegau, in ein Benediktinerkloster, wäre dann die institutionelle Hürde für den Text nicht so groß gewesen.

⁶³ Der früheste Nachweis einer Konfraternität zwischen dem Erfurter Petersberg und Helfta geht auf 1314 zurück; vgl. Nemes (Anm. 16), S. 225 Anm. 537. Siehe in diesem Zusammenhang auch den Beitrag von Cornelia Oefelein im vorliegenden Band.

⁶⁴ Vgl. dazu ausführlich Balázs J. Nemes in: Märker/Nemes (Anm. 26), S. 274–296.

Kloster kein reiner Männerkonvent, sondern bis mindestens ins späte 13. Jahrhundert, anscheinend auch darüber hinaus, ein Doppelkloster. Pegau beherbergte also zwei zwar getrennt voneinander lebende, aber in bestimmten Formen miteinander assoziierte Gemeinschaften von Religiösen. Es war sowohl von Frauen als auch von Männern bewohnt.⁶⁵ Rückschlüsse auf Pegau als Doppelkloster lassen sich nämlich mit Hilfe des Nekrologs des Klosters ziehen. Er ist im bereits erwähnten Kapiteloffiziumsbuch Ms 848 (fol. 94v bis 114v) überliefert.⁶⁶ Dort werden Frauen und Männer mit dem Zusatz *soror nostra* oder *monachus, inclusa* oder *inclusus* nebeneinander aufgeführt. Die Nekrologeinträge sind also Indiz für ein ausgebautes Inklusenwesen in und um Pegau, wie es auch von anderen Klöstern bekannt ist. In der ebenfalls nach Pegau zu lokalisierenden Handschrift Ms 844, die in einer Abschrift die gekürzte Vita des Hl. Otto aus der Feder des Mönchs Ebo vom Bamberger Benediktinerkloster St. Michael überliefert und die aufgrund der Wasserzeichen⁶⁷ in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts zu datieren ist, stellt sich im Kolophon heraus, dass die Handschrift von einem Inklusen namens Johannes geschrieben wurde.⁶⁸ Der Eintrag, der die Handschrift abschließt, lässt sogar den Schluss zu, dass ein anderer Mönch nach dem Tod des Mitbruders Johannes dessen Leben als Inkluse als Nachfolger fortsetzte: *Johannes inclusus Pygavie librum istum scripsit et post obitum suum, cui succedit, oret pro eo, ut cicius liberetur a penis*. Die im Pegauer Nekrolog gleichermaßen verwendeten Zusätze *inclusa* und *inclusus* lassen darauf schließen, dass es im Umfeld des Benediktinerklosters Pegau ebenso viele weibliche wie männliche Inklusen gegeben hat. Die Einträge *soror* neben *monachus* zeigen, dass dort also weibliche und männliche Religiösen lebten. Die Lebens- und Organisationsform muss, ähnlich wie in Klöstern anderer Gegenden, ein Doppelkloster gewesen sein.⁶⁹ Wenn demnach im Benediktinerkloster Pegau bereits in den ersten beiden Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts mithilfe der „Legatus“-Handschrift Ms 827 ein Interesse an Gertruds und Schwester N's Offenbarungen nachweislich ist, so geht vermutlich dieses Interesse auch auf die Schwestern und Inklusen in Pegau zurück.

⁶⁵ Jörg Voigt: Die Inkluse Elisabeth von Beutnitz (1402–1445). Zum Inklusenwesen in Thüringen, in: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag, hg. v. Enno Bünz, Stefan Tebruck, Helmut G. Walther, Köln, Weimar, Wien 2007, S. 347–395, hier S. 354 f. mit Anm. 22 und 24; dort auch der weiterführende Hinweis zum Thema Doppelkloster: Stephanie Haarländer: Doppelklöster und ihre Forschungsgeschichte, in: Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter, hg. v. Edeltraud Klüeting, Hildesheim, Zürich, New York 2006, S. 27–44.

⁶⁶ Abdruck des Nekrologs in Johannes Burchard Mencke: *Calendarium Pegaviense*, in: *Scriptores rerum Germanicarum, praecipue Saxoniarum*, Bd. 2, Leipzig 1728, S. 117–156.

⁶⁷ Vgl. Ms 838 im Wasserzeichen-Informationssystem (https://www.wasserzeichen-online.de/wzis/struktur_quellen.php?code=DE&locid=408&depoid=392&signidsource=307&quellen_typ=0; letzter Zugriff am 09.10.2017).

⁶⁸ Vgl. Märker (Anm. 2), S. 288 f.

⁶⁹ Zum Inklusenwesen vgl. Voigt (Anm. 65), S. 354 f.

V. Fazit

Der vorliegende Beitrag konnte Folgendes zeigen: Drei Handschriften aus drei Klöstern unterschiedlicher Ordensprovenienz im mitteldeutschen Raum überliefern Texte der Helftaer Mystik. Alle drei Handschriften repräsentieren jeweils den ältesten bisher bekannten Überlieferungszeugen. Sie wurden mit äußerst geringem zeitlichem Abstand von höchstens 20 Jahren nach der Fertigstellung der Werke der drei Mystikerinnen geschrieben: Mechthilds von Magdeburg „Lux divinitatis“, Mechthilds von Hackeborn „Liber specialis gratiae“ und Gertruds von Helfta und Schwester N’s „Legatus divinae pietatis“. Die drei Handschriften weisen jede auf ihre Art besondere Spuren des Gebrauchs auf, die Zeugnis davon ablegen, wie groß im Dominikanerkloster Pirna, im Zisterzienserkloster Alzelle und im Benediktinerkloster Pegau im 14. und 15. Jahrhundert das Interesse an diesen Offenbarungsschriften war. Damit liefern diese Überlieferungszeugnisse Beispiele für die Präsenz von Literatur und klösterlicher Bildung in den östlichen, nämlich sächsischen Teilen Mitteldeutschlands im 14. Jahrhundert. Der Verlagerungsprozess geistiger Aktivität vom Westen in den Osten Mitteldeutschlands, den Volker Honemann für das 15. Jahrhundert vorsichtig formulierte, hätte dann – so lassen es die drei Leipziger Handschriften vermuten – womöglich schon hundert Jahre eher begonnen.⁷⁰

Dr. Almuth Märker
maerker@ub.uni-leipzig.de

⁷⁰ Vgl. Honemann (Anm. 1), S. 66.

II. Intertextualität und Interdiskursivität des „Fließenden Lichts“

MÄNTEL DER SEELE

Struktur und Medialität der Liturgie in Visionen des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und des „Liber specialis gratiae“

von Caroline E m m e l i u s

I. Literaturproduktion im Kloster Helfta: Bezüge und Differenzen

Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta gelten als die drei großen weiblichen Exponentinnen der mitteldeutschen Visionen- und Offenbarungsliteratur.¹ Das Zisterzienserinnenkloster Helfta ist der Ort, der die drei Visionärinnen zusammenführt: Hier haben die drei Frauen von vielleicht 1270 bis in die Jahre um 1300 zumindest zeitweilig gemeinsam in Klausur gelebt.² Alle drei Frauen hinterlassen Texte, die mit ihren Namen verbunden sind, ohne dass sie deshalb Autorinnen in einem neuzeitlichen Sinne wären: Das „Fließende Licht der Gottheit“ entsteht ab etwa 1250 in zunächst wohl eigenhändigen Aufzeichnungen Mechthilds, die zu insgesamt sieben Büchern kompiliert werden, ob durch Mechthild selbst oder durch eine andere Instanz, ist umstritten.³ Das siebte Buch des „Fließenden Lichts“ gilt als in Helfta entstanden, wo Mechthild das letzte Jahrzehnt ihres Lebens verbringt. Eine sechs Bücher umfassende Version wird noch zu ihren Lebzeiten, möglicherweise von Erfurter Dominikanern⁴, ins Lateinische übersetzt und nach systematischen Kriterien neu geordnet. Der Mechthild von Hackeborn zugeschriebene, sieben Bücher umfassende „Liber specialis gratiae“ entsteht in Helfta ab 1291. Der Prolog behauptet, dass die bettlägerige Mechthild ihren Schwestern ihre Offenbarungen und Visionen berichtet habe, die diese dann heimlich aufgezeichnet hätten. Erst im Nachhinein habe Mechthild von dem

¹ Vgl. einführend Kurt Ruh: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, S. 245–337; Bernard McGinn: *Die Mystik im Abendland*, Bd. 3: *Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350)*. Aus dem Englischen übersetzt v. Bernardin Schellenberger, Freiburg 1999, S. 395–430, S. 467–491.

² Zur Geschichte des Klosters Helfta vgl. Cornelia Oefelein: *Das Nonnenkloster St. Jacobi und seine Tochterklöster im Bistum Halberstadt*, Berlin 2004; sowie den Beitrag von Cornelia Oefelein in diesem Band; zu den schwierigen Datierungsfragen in Bezug auf das „Fließende Licht“ und insbesondere Mechthilds Klostereintritt vgl. Balázs J. Nemes: *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen, Basel 2010, S. 125–147; sowie dessen Beitrag in diesem Band.

³ Hierzu grundlegend Nemes (Anm. 2), S. 89–97. Zum „Fließenden Licht“ als Kompilation vgl. unten Anm. 24.

⁴ Vgl. zu dieser Annahme ausführlich Nemes (Anm. 2), S. 208–245.

Buch erfahren und ihre Zustimmung zur Verschriftlichung gegeben.⁵ Der dritte Helftaer Text ist der „Legatus divinae pietatis“ der Gertrud von Helfta, der ab 1289 ebenfalls unter Beteiligung von Mitschwwestern, v.a. der sog. Schwester N, entsteht.⁶ Lediglich das zweite Buch gilt als von Gertrud selbst verfasst.⁷ Anders als das „Fließende Licht“ haben „Liber“ und „Legatus“ eine deutlich hagiographische Struktur: Der „Liber“ endet in Buch VII mit einem Bericht vom gnadenhaften Tod Mechthilds, dem „Legatus“ ist, jedenfalls in der edierten Version, in Buch I eine Vita Gertruds vorangestellt.⁸

Die Annahme, lokale Nähe und persönliche Bekanntschaft zwischen religiösen Frauen müssten zwangsläufig zu Beziehungen zwischen ihren Texten führen, hat in der Forschungsgeschichte immer wieder Diskussionen über literarische und theologische Bezüge zwischen den Texten befördert. Dabei lassen sich unterschiedlich konturierte Narrative über das ‚mystische Dreigestirn von Helfta‘ ausmachen:

Auf die Arbeiten von Hans Neumann geht die Annahme zurück, Mechthild von Magdeburg habe die Helftaer Nonnen allererst zu ihren literarischen Produktionen inspiriert und mit dem „Fließenden Licht“ ein entsprechendes *role model* abgegeben: „Um 1270 wurde sie [Mechthild von Magdeburg, C.E.] in

⁵ Ruh (Anm. 1), S. 301–304; Nemes (Anm. 2), S. 281–283.

⁶ Für den älteren Forschungsstand vgl. Ruh (Anm. 1); die jüngere Forschung zum „Legatus“ ist maßgeblich von der Auffindung der Leipziger Hs. 827 geprägt, die eine vom edierten Text deutlich abweichende, v.a. erweiterte Fassung bietet. Balázs Nemes und Almuth Märker machen für diese Redaktion insbesondere Schwester N verantwortlich, vgl. Almuth Märker, Balázs J. Nemes: *Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi*. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827, in: PBB 137, 2015, S. 248–296; Balázs J. Nemes: Text Production and Authorship: Gertrude of Helfta’s *Legatus divinae pietatis*, in: A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages, hg. v. Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon, Leiden, Boston 2014, S. 103–130.

⁷ Ruh (Anm. 1), S. 314–319.

⁸ Das „Fließende Licht“ wird im Folgenden zitiert nach: Mechthild von Magdeburg: Das Fließende Licht der Gottheit, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt/Main 2003 (künftig abgekürzt FL), angegeben sind Buch und Kapitel, sowie bei Zitaten Seite und Zeile; die lateinische Übersetzung des „Fließenden Lichts“ ist zitiert nach: Mechthild von Magdeburg: *Lux divinitatis*, in: *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, Vol. II. *Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera* [Louis Paquelin], Paris 1877, S. 423–707 (künftig abgekürzt LD), angegeben sind Buch, Kapitel und Seite; der „Liber specialis gratiae“ wird zitiert nach Mechthild von Hackeborn: *Liber specialis gratiae*, in: ebd., S. 1–421 (künftig abgekürzt LspG). Angegeben sind Buch, Kapitel und Seite. Die Übersetzung folgt Mechthild von Hackeborn: Das Buch der besonderen Gnade. *Liber specialis gratiae*. Übers. und eingel. von Klemens Schmidt, Münsterschwarzach 2010 (künftig abgekürzt Übers. Schmidt); der „Legatus“ ist zitiert nach Gertrude d’Helfta: *Le héraut*, in: *Œuvres spirituelles*, hg. v. Pierre Doyère (Bde. 2–3), Jean-Marie Clément (Bde. 4–5), Paris 1967–1986 (künftig abgekürzt Legatus). Auf der Basis der erweiterten Fassung des „Legatus“ in der Leipziger Handschrift wird man die Einschätzungen zur Struktur künftig neu bewerten müssen.

das der Zisterzienserregel folgende Nonnenkloster Helfta (Hepede) aufgenommen, das unter der Äbtissin Gertrud von Hackeborn zu einem Mittelpunkt mystischer Literatur wurde, als die gelehrte Gertrud von Helfta („die Große“) und die Nonne Mechthild von Hackeborn, durch das ‚F.L.‘ angeregt, ihre Visions- und Gebetstexte verfaßten.“⁹ Ähnliche Formulierungen finden sich auch andernorts in der älteren Literatur.¹⁰

Gegenläufig dazu ist die Annahme, Mechthild von Magdeburg habe Helfta als Ort für ihren Lebensabend gewählt, weil dieses bereits einen Ruf als Zentrum literarischer Bildung gehabt habe. Als Literaturzentrum sei es der geeignete Ort für die Verschriftlichung des „Fließenden Lichts“ gewesen.¹¹ Dazu würde die Überlegung passen, dass das siebte Buch des „Fließenden Lichts“ von der latei-

⁹ Hans Neumann: Mechthild von Magdeburg, in: ²VL 6, 1987, Sp. 260–270, hier Sp. 260.

¹⁰ Vgl. Klaus Grubmüller: Gertrud von Helfta, in: ²VL 3, 1981, Sp. 7–10: Gertrud habe zusammen mit Mechthild von Hackeborn und Mechthild von Magdeburg „das mystische Leben im Kloster“ (Sp. 7) geprägt. Kurt Ruh (Anm. 1), S. 300, betont, es handele sich zumeist um Behauptungen, die nie nachgewiesen worden seien, vgl. auch Susanne Köbele: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache, Tübingen, Basel 1993, S. 105; tradiert wird das Narrativ auch in Teilen der amerikanischen Forschung der letzten Jahrzehnte, z.B. bei Rosalynn Voaden: All girls together. Community, Gender and Vision at Helfta, in: Medieval women in their communities, hg. v. Diane Watt, Toronto 2010, S. 72–91, bes. S. 78 mit der weitgehend unzutreffenden Behauptung: „The interconnectedness of the three visionaries is evident in their work. All three mention the others; they consult the others about their visions, they give each other spiritual testimonials, they enquire God on each other’s behalf. There are similar images, echoes of language, reflections of each other’s visions.“ Voaden schränkt dies im Folgenden zwar vor allem auf Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta ein (S. 78) und zeigt auch konkret Differenzen zwischen den lateinischen Texten und dem „Fließenden Licht“ auf (S. 82 f.), nimmt die Pauschalität der Aussage aber nicht grundsätzlich zurück, obgleich die Arbeiten von McGinn (Anm. 1) und Caroline W. Bynum: Jesus as mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Age, Berkeley u.a. 1982, die unterschiedliche frömmigkeitsgeschichtliche Verortung der Texte bereits ausführlich nachweisen.

¹¹ Vgl. für diese Position Ursula Peters: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988, S. 116–129. Zentral geht es Peters um den Nachweis, dass sich die (vermeintlich) biographischen Aussagen im „Fließenden Licht“ hagiographischen Mustern verdanken und keinesfalls unbenesehen zur Annahme führen dürften, Mechthild habe vor ihrem Eintritt in Helfta eine sozial geächtete und existentiell gefährdete Beginenexistenz geführt. Zusammen mit Überlegungen zum mittelalterlichen Literaturbetrieb bemüht sich Peters darum, die Entstehung des „Fließenden Lichts“ stärker an das Kloster Helfta anzuschließen. Dass die dort verorteten Texte in Sprache (Deutsch vs. Latein) und Struktur stark differieren, gesteht sie zwar zu (bes. S. 128), ordnet dies aber ihrer Sicht auf das ‚Literaturzentrum Helfta‘ unter. Im Anschluss an Peters auch Tanja Matern: Literatur der Zisterzienserinnen. Edition und Untersuchung einer Wienhäuser Legendenhandschrift, Tübingen, Basel 2011, bes. S. 380; sowie auf der Basis einer neuen, späteren Datierung der Zeit Mechthilds (von Magdeburg) in Helfta der Beitrag von Nemes in diesem Band.

nischen Revelationsliteratur geprägt sei, oder noch weitgehend, dass die drei Texte einen gemeinsamen Helftaer Stil ausgebildet hätten.¹²

Diese pauschalen Thesen zu einer wechselseitigen ‚Beeinflussung‘ zwischen dem volkssprachigen „Fließenden Licht“ und den lateinischen Texten der Helftaer Visionärinnen¹³ sind mittlerweile von dezidiert literaturwissenschaftlicher Seite hinterfragt, korrigiert und präzisiert worden. So nimmt etwa Susanne Köbele die sprachliche Verfasstheit der Texte zum Ausgangspunkt und zeigt, dass die jeweilige Sprache der Texte für ihre Bildlichkeit und vor allem für die *unio*-Darstellung von zentraler Bedeutung ist.¹⁴ Die von ihr konstatierten Differenzen zwischen den lateinischen Revelationen und dem deutschen Visions- und Offenbarungsbuch werden neuerdings von Maren Ankermann bestätigt.¹⁵

Dagegen gibt es immer wieder Bemühungen, intertextuelle Bezüge zwischen dem „Fließenden Licht“ und den lateinischen Revelationen herzustellen, in der Regel allerdings ohne dass den entsprechenden Beobachtungen ein reflektierter Begriff von Intertextualität zu Grunde läge.¹⁶ Die entsprechenden Beobach-

¹² So die Andeutungen bei Alois M. Haas: Mechthild von Hackeborn. Eine Form zisterziensischer Frauenfrömmigkeit, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband, hg. v. Kaspar Elm unter Mitarbeit von Peter Joerissen, Köln 1982, S. 221–239.

¹³ So in der im Übrigen anregenden Studie von Margarete Hubrath: Schreiben und Erinnern. Zur Memoria im ‚Liber specialis gratiae‘ Mechthilds von Hackeborn, Paderborn 1996, S. 121.

¹⁴ Köbele (Anm. 10), S. 85–96 und S. 107–122.

¹⁵ Vgl. Maren Ankermann: Spielarten erlebnismystischer Texte. Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit“ – Gertrud die Große von Helfta: „Legatus divinae pietatis“, in: Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock. Eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung, hg. v. Wolfgang Beutin, Thomas Bütow, Frankfurt/Main u.a. 1998, S. 119–138, die ihren Befund aber nicht allein literarhistorischen Traditionen zuschreiben will, sondern der ‚Individualität des Autors/der Autorin‘, S. 138. Worin diese Individualität gründet und wie sie im Kloster zu denken ist, verhandelt sie nicht.

¹⁶ Vgl. neben Voaden (Anm. 10), die Textbezüge auf die gemeinsame Klostererfahrung und die gemeinsame Erfahrung der biologischen Weiblichkeit der Visionärinnen zurückzuführen sucht, aus literaturwissenschaftlicher Perspektive z.B. Ernst Hellgardt: Latin and the Vernacular. Mechthild of Magdeburg – Mechthild of Hackeborn – Gertrude of Helfta, in: Andersen/Lähnemann/Simon (Hg.) (Anm. 6), S. 131–155, hier S. 132: „There are clear intertextual and literary cross connections between Das fließende Licht der Gottheit, the Liber specialis gratiae and the Legatus divinae pietatis, mainly in the use of hagiographical and literary topoi.“, der Intertextualitätsterminologie aufruft, ohne sie jedoch konsequent fruchtbar zu machen. Der jüngste Beitrag zum ‚Motiv‘ des göttlichen Herzens im „Fließenden Licht“, den Helftaer Revelationen und in den zeitgenössischen theologischen Diskursen von Racha Kirakosian: Das göttliche Herz im *Fließenden Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg. Eine motivgeschichtliche Verortung, in: Euphorion 111, 2017, S. 257–275, verzichtet vollständig auf eine präzise Begrifflichkeit und fällt, obwohl die Behauptung von Abhängigkeiten gerade vermieden werden soll (S. 273), in die Rede von ‚Beeinflussungen‘ zurück (ebd., S. 263). Zur im Folgenden verwendeten Begrifflichkeit vgl. Caroline Emmelius: Intertextualität, in: Literatur- und Kulturtheorien in der Ger-

tungen gehen zunächst von der Möglichkeit aus, dass „Liber“ und „Legatus“ explizit auf die historische Person Mechthilds (von Magdeburg) verweisen. So kennt Mechthilds „Liber“ mehrere Hinweise auf eine *soror M* (*echtildis*), die die Solesmenser Editoren z.T. mit Mechthild von Magdeburg identifizieren.¹⁷ Da die Hinweise vergleichsweise unspezifisch sind, müssen sie jedoch nicht zwingend eine identische Person bezeichnen: Ob sie Mechthild von Magdeburg also eindeutig zu identifizieren vermögen, ist umstritten.¹⁸ Gertruds „Legatus“ spricht in Buch V,7 vom Tod einer *soror M.*, deren Buch gewürdigt wird. Das könnte ebenso auf Mechthild (von Magdeburg) passen wie auf deren Namensschwester, die noch vor Gertrud verstorbene Mechthild von Hackeborn.¹⁹

Als markierte intertextuelle Referenzen lassen sich ggf. auch die Autorisierungsargumentationen und -strategien der drei Texte auffassen. Wie das „Fließende Licht“ (FL II,26; IV,2; VI,43) formuliert auch der „Liber specialis gratiae“, dass das Buch direkt von Gott komme, bzw. aus seinem Herzen geflossen sei (LspG II,43). Im „Legatus“ wird zu den verschiedenen Teilen des Buchs zumindest ausführlich Gottes Zustimmung dokumentiert („Legatus“, Prolog 2–4).²⁰ Nun sind Paratexte mit approbierender und legitimierender Funktion besonders anfällig für sekundäre Redaktion, wie sich besonders eindrücklich an der Montage der Prologe des „Fließenden Lichts“ nachweisen lässt.²¹ Insofern wäre genauer zu reflektieren, auf welcher Ebene der Textproduktion man markierte Intertextualität hier ansetzen möchte: Viel spricht dafür, die Referenzen nicht einfach den Visionärinnen Mechthild von Hackeborn oder Gertrud der Großen, sondern den hagiographischen Redaktionsinstanzen der Helftaer Revelationen, vielleicht auch nur Schwester N, zuzuweisen.²²

manistischen Mediävistik. Ein Handbuch, hg. v. Christiane Ackermann, Michael Egerding, Berlin, Boston 2015, S. 275–316; zu Möglichkeiten und Grenzen intertextueller Analysen für das mystische Schrifttum vgl. ebd., S. 296–305.

¹⁷ Vgl. LspG II,42, S. 192 (*soror M.*); IV,8, S. 266 (*soror M.*) sowie den Sterbebericht in V,3, in dessen Überschrift explizit die Seele der *sororis Mechtildis* genannt wird, während im Text das Kürzel *Soror M.* steht (S. 320). In V,6 ist lediglich von einer *soror quaedam* (S. 325) die Rede, in V,7 von *soror Mechtildis* (S. 330). Die Editoren beziehen von diesen nur V,3 nicht auf Mechthild von Magdeburg, vgl. S. 325 Anm. 1, anders z.B. die Übersetzung von Schmidt, S. 404 Anm. 26. Ausführlich hierzu Peters (Anm. 11), S. 122–124.

¹⁸ Ebd., S. 123 f.

¹⁹ Ebd., S. 124. Auf der Basis des Textbefunds der Leipziger „Legatus“-Handschrift plädiert hingegen Balázs J. Nemes in diesem Band dafür, dass hier Mechthild von Magdeburg gemeint sei.

²⁰ Hierzu Ruh (Anm. 1), S. 316 f.; sowie ausgehend von Ruh Freimut Löser: „Schriftmystik“. Schreibprozesse in Texten der deutschen Mystik, in: Finden – Gestalten – Vermitteln. Schreibprozesse und ihre Brechungen in der mittelalterlichen Überlieferung. Freiburger Colloquium 2010, hg. v. Eckart Conrad Lutz in Verbindung mit Susanne Köbele und Klaus Ridder, Berlin 2012, S. 155–201, bes. S. 169–173; vgl. analog auch den Prolog des Leipziger „Legatus“: Märker/Nemes (Anm. 6), S. 267, Z. 1–3.

²¹ Vgl. auch ebd., S. 274–296.

²² Vgl. ebd., sowie Nemes (Anm. 6).

Gemeinsam ist den drei Texten schließlich, dass sie sich konzeptionell als *buoch* bzw. *liber* verstehen und einen sprechenden Titel erhalten, der z.T. von Gott mitverantwortet ist. Das gilt programmatisch schon für das „Fließende Licht“²³, das sich anders als die Helftaer Texte nicht durch einen systematischen Aufbau und konsequent hagiographische Gestaltung, sondern durch seinen kompilativen Charakter auszeichnet.²⁴ Ob solche Analogien in der Selbstbe-

²³ Vgl. Nigel F. Palmer: Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg, in: Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, hg. v. Wolfgang Harms u.a., Tübingen 1992, S. 217–235; vgl. auch Löser (Anm. 20), S. 162–169; Sara S. Poor: Mechthild of Magdeburg and Her Book. Gender and the Making of Textual Authority, Philadelphia, Penns 2004, S. 17–56; pointiert auch dies.: Transmission and Impact. Mechthild of Magdeburg's Das fließende Licht der Gottheit, in: Andersen/Lähmann/Simon (Hg.) (Anm. 16), S. 73–101.

²⁴ Der offene, plurale generische Charakter und die schwach ausgeprägte Makrostruktur des „Fließenden Lichts“ haben zu sehr unterschiedlichen Bewertungen in der Forschung geführt. Sprach Hans Neumann: Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg, in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hg. v. Kurt Ruh, Darmstadt 1964, S. 175–239 (gekürzter Wiederabdruck aus: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Phil.-Hist. Kl. 3 [1954], S. 27–80), hier S. 226, davon, dass „Fließende Licht“ sei „von Anfang an [...] ein sehr fraulich unsystematisches Werk“, hierzu Nemes (Anm. 2), S. 8–13, machen Kurt Ruh und Alois Haas die Bezeichnungen ‚Offenbarungen‘ und ‚Bekennnisse‘ stark, die jeweils auch eine biographische Lesart ermöglichen, vgl. Ruh (Anm. 1), S. 255 f., Alois Maria Haas: Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg/Schweiz 1979, S. 76 f. Dass biographische Lesarten Effekte einer (dominikanischen?) Redaktion in Hs. E sein könnten, die am Muster der exemplarischen Vita orientiert sind, zeigt für Buch VII Sandra Linden in diesem Band. Für das erste Buch des „Fließenden Lichts“ (in Hs. E) hat darüber hinaus Mark Emanuel Amtstätter: Die Partitur der weiblichen Sprache. Sprachästhetik aus der Differenz der Kulturen bei Mechthild von Magdeburg, Berlin 2003, einen spezifisch kompositorischen Aufbau nachzuweisen versucht. Sara Poor hat demgegenüber den kompilativen Charakter des Textes hervorgehoben, pointiert etwa Poor 2014 (Anm. 23), S. 95: „*Das fließende Licht* is a book that is, in its evolution, a series of compilations of didactic and mystical texts.“ Sie bringt damit eine ganz neue Kategorie in die Diskussion ein, die – bei Poor selbst noch nicht reflektierte – weitreichende Implikationen hat: Im mittelalterlichen Verständnis bezeichnet *compilatio* eine Textform, die nicht nur verschiedene Texte in loser Kohärenz zusammenstellt (so fasst es Poor für Mechthild auf), sondern die vor allem Texte, bzw. Textteile oder -auszüge aus verschiedenen Vorlagen montiert, vgl. *compilatio*, in: Mittellateinisches Wörterbuch 2, 1999, Sp. 1059; Hilmar Kallweit: Kompilation, in: RLW 2, 2007, S. 317–321; sowie Monika Rener: *Compilatio – ex diversis collecta compositio*. Eine spätmittelalterliche Werkform dargestellt am Beispiel der Vita S. Elyzabeth und der Vita S. Dominici des Dietrich von Apolda, in: Archiv für Diplomatik 41, 1995, S. 193–209; Christel Meier: Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädik. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung, in: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981, hg. v. Ludger Grenzmann, Karl Stackmann, Stuttgart 1984, S. 467–500. Die Bezeichnung des „Fließenden Lichts“ als Kompilation wirft daher in letzter Konsequenz auch die Frage auf, ob die einzelnen Kapitel alle zwingend als Texte der Autorin Mechthild anzusehen wären, oder nicht auch anderer Herkunft sein könnten, die unten diskutierte Messvision der *armen dirne* (FL II,4) bietet gerade hierfür einen interessanten Fall, vgl. im Abschnitt III den Exkurs

zeichnung und im Selbstverständnis der Texte als dezidierte Bezugnahmen aufeinander zu verstehen sind, oder nicht vielmehr als Systemreferenzen auf die Autorität der christlichen Buchkultur gelesen werden müssen, wäre ebenfalls zu diskutieren.²⁵

Jenseits solcher also nur bedingt belastbaren intertextuellen Bezüge ist auch die theologische Verortung der drei Texte Gegenstand kontroverser Diskussion: In den Literaturgeschichten zur Mystik werden die Texte separat behandelt: Schon Kurt Ruh hatte das „Fließende Licht“ und die lateinischen Texte in seiner „Geschichte der abendländischen Mystik“ in separaten, zumindest aber aufeinanderfolgenden Kapiteln verhandelt. Bernard McGinn hingegen ordnet das „Fließende Licht“ dem Kapitel zur Beginenmystik, die lateinischen Revelationen hingegen dem zur Ordensmystik zu.²⁶

Dabei wird darauf verwiesen, dass alle drei Frauen eine christozentrische Mystik vertreten²⁷, die sich spirituell auf den menschgewordenen Gottessohn ausrichtet, der in den Visionen als konkretes liebendes und geliebtes Gegenüber erscheint.²⁸ Ob es sich jedoch in allen drei Fällen um brautmystische Texte handelt, die in der Tradition der Hohelied-Exegesen Bernhards von Clairvaux stehen, und ob ein solcher gemeinsamer systemischer Hintergrund zugleich Aussagen zur intertextuellen Vernetzung der Texte untereinander – etwa in Bezug auf die Metaphorik des Fließens oder des Herzens – erlaubt, ist wiederum umstritten: Das „Fließende Licht“ scheint deutlich intensiver von der Bildlichkeit des Hohen Lieds Gebrauch zu machen als die anderen beiden Texte.²⁹ Die Herz-Jesu-Spiritualität, die den Helftaer Revelationen einen anhaltenden Rezeptionserfolg bis in die Neuzeit beschert hat, ist hingegen im „Fließenden

zur Referentialisierung der Sprechinstanz mit Anm. 76. Dass die Moskauer Handschrift sog. nicht-identifizierte Textpassagen enthält, die nicht in E überliefert sind, könnte eine solche Lesart ebenfalls stützen.

²⁵ Vgl. für diese Perspektive Christian Kiening: *Mystische Bücher*, Zürich 2011, S. 35–45 und S. 49–52.

²⁶ McGinn (Anm. 1); sowie ders.: *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete*, New York 2001; auch Ruh (Anm. 1) verhandelt Mechthild und die Helftaerinnen in separaten, jedoch aufeinanderfolgenden Kapiteln.

²⁷ Für den „Legatus“ z.B.: Michael Bangert: *In Bildern Gott denken. Das Christusbild in den Visionen Gertruds von Helfta*, in: *Aufbruch zu neuer Gottesrede. Die Mystik der Gertrud von Helfta*, hg. v. Siegfried Ringler, Ostfildern 2008, S. 93–107.

²⁸ Vgl. für das „Fließende Licht“ Marianne Heimbach: „Der ungelehrte Mund“ als Autorität. *Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg*, Stuttgart 1989, S. 18–38.

²⁹ Zur Hohelied-Intertextualität des „Fließenden Lichts“ vgl. Elizabeth A. Andersen: *The Voices of Mechthild von Magdeburg*, Oxford u.a. 2000, S. 147–181; Gisela Vollmann-Profe: *Mystische Hohelied-Erfahrungen. Zur Brautmystik Mechthilds von Magdeburg*, in: *Das Hohelied. Liebeslyrik als Kultur(en) erschließendes Medium?*, hg. v. Ute Jung-Kaiser, Bern u.a. 2007, S. 57–68; Emmelius (Anm. 16), S. 296–305. Für die Helftaer Texte u.a. Ruh (Anm. 1), S. 296–337; McGinn (Anm. 1), S. 467–491.

Licht“ nicht zentral³⁰: Während Rosalynn Voaden aus gendertheoretischer Perspektive für eine Unterscheidung der Verwendung der Herz-Jesu-Bildlichkeit in den Helftaer Texten und im „Fließenden Licht“ gerade in Bezug auf die Fließmetapher plädiert, argumentiert Racha Kirakosian neuerdings für einen motivgeschichtlichen Zusammenhang der drei Texte, der vor allem dem „Fließenden Licht“ eine besondere Position in der Überblendung braut- und passionsmystischer sowie eucharistischer Semantiken des göttlichen Herzens zuschreibt.³¹

Vor dem Hintergrund dieser disparaten Einschätzungen und Befunde möchte der vorliegende Beitrag vorschlagen, das Verhältnis der Helftaer Texte, hier nur das zwischen dem „Fließenden Licht“ und dem „Liber specialis gratiae“, anhand einer Fragestellung zu beschreiben, die weniger darauf abzielt, markierte Einzeltextreferenzen oder theologische Systemreferenzen zu erweisen, sondern zunächst einmal geeignet ist, das Profil der Einzeltexte zu schärfen. Hierfür werden eine generische Perspektive auf die Visionen der beiden Texte und eine intertextuell-intermediale Perspektive auf deren Liturgiereferenzen miteinander kombiniert. Die Beobachtungen laufen dabei auf die These zu, dass sich die Visionen des mystischen Helftaer Dreigestirns in Bezug auf ihr Verhältnis zur Liturgie nicht nur sehr deutlich generisch unterscheiden, sondern dass man diesen texttypologischen Differenzen zugleich Aussagen über ihr Verhältnis zueinander entnehmen kann, die sich freilich weniger auf der Ebene des markierten Zitats, sondern vielmehr auf der eines profilierten frömmigkeitskonzeptuellen Kontrasts ausmünzen.

Die generische Perspektive des Beitrags bezieht sich auf den Texttyp des Visionsberichts, der in beiden Texten immer wieder Verwendung findet.³² Auf einer gleichsam mittleren Ebene erlauben die Visionsberichte einen Vergleich zwischen „Fließendem Licht“ und „Liber specialis gratiae“, ohne dass die grund-

³⁰ Vgl. Ruh (Anm. 1), S. 321–323; zur Forschungsgeschichte der Herz-Jesu-Motivik vgl. Kirakosian (Anm. 16), S. 257–264.

³¹ Voaden (Anm. 10), bes. S. 82 f.; Kirakosian (Anm. 16), S. 274 f.

³² Bereits Margot Schmidt: Elemente der Schau bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn. Zur Bedeutung der geistlichen Sinne, in: Frauenmystik im Mittelalter, hg. v. Peter Dinzelsbacher, Dieter R. Bauer, Ostfildern bei Stuttgart 1985, S. 123–151, macht Visionsberichte zum Ausgangspunkt einer vergleichenden Analyse der Texte: Während sie für FL I,1 sehr ausführlich zeigt, dass die Schau bei Mechthild von Magdeburg durch den göttlichen *gruos* ermöglicht wird und an mystischen Stufenweglehren orientiert ist, hält sie für den „Liber specialis gratiae“ lediglich allgemein den differenten Ausgangspunkt der Vision fest: „Bei Mechthild von Hackeborn entspringt ihre geistliche Erfahrung [nicht dem unmittelbaren göttlichen *gruos*, sondern, C.E.] dem öffentlichen, kirchlichen Gebet, dem Officium. Fast alle ihre Mitteilungen sind in Texte des liturgischen Gebetes eingebettet“ (S. 146). Generische Fragestellungen verfolgt der Beitrag nicht.

sätzlichen Gattungsdifferenzen der beiden Texte auf der Makroebene (Kompilation vs. Vitenstruktur) damit eingeebnet wären.³³

II. Vision und Liturgie: Zur Bestimmung des Verhältnisses der Texte

In seinem Buch zur mittelalterlichen Visionsliteratur unterscheidet Peter Dinzelsbacher zwei Typen von Visionen:³⁴ Typ I umfasst die großen älteren, früh- und hochmittelalterlichen (‚ekstatischen‘) Jenseitsvisionen eines Gottschalk oder Tundal. Beschreibungen des Raums (Himmel, Hölle, Paradies) und die Bewegung in ihm sind hier zentral, zeitliche Kategorien bleiben dafür untergeordnet. Typ II beschreibt dagegen die jüngeren, hoch- und v.a. spätmittelalterlichen (‚kontemplativen‘) Visionen der Nonnenviten und Offenbarungen, die häufig, wenn auch nicht ausschließlich Begegnungen und Gespräche mit transzendtem Figurenpersonal (Gott, Christus, Heilige) zum Inhalt haben. Hier sind Raumkategorien untergeordnet; zeitliche Bestimmungen spielen hingegen, wie Daniela Fuhrmann erst kürzlich für die dominikanischen Gnadenviten des 14. Jahrhunderts zeigen konnte³⁵, eine zentrale Rolle.³⁶

³³ Vgl. zur Frage der Struktur des „Fließenden Lichts“ oben Anm. 24. Für die Frage der generischen Einordnung der Texte ist in diesem Zusammenhang auch die historische Terminologie aufschlussreich, wie sie z. B. der Katalog der Erfurter Kartause spiegelt: Dort werden sowohl die Helftaer Texte als auch das „Fließende Licht“ als *revelationes* bezeichnet, vgl. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, hg. v. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München, 4 Bde., München 1918–2009, hier Bd. 2: Bistum Mainz, Erfurt, bearb. v. Paul Lehmann, München 1928, S. 430–433. Der Prolog der „Lux divinitatis“ denkt Offenbarung und Vision zusammen, wenn er die Mechthild offenbarten Mysterien als *revelationes et visiones* (LD Prolog, S. 437) bezeichnet, vgl. so auch die Bestimmung von *revelationes* bei Kurt Ruh (Anm. 1), S. 255. In diesem Sinne wäre zu überlegen, ob der generisch unspezifische Begriff der Offenbarung nicht enger an den Texttyp der Vision (und Audition) zu knüpfen wäre; vgl. hierzu die Gattungsdiskussionen bei Siegfried Ringler: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien, München 1980, bes. S. 354–358 mit der Bestimmung des Texttyps der Gnadenvita; sowie im Anschluss hieran die Gnadenvita und Offenbarung als Texttypen differenzierenden Überlegungen von Susanne Bürkle: Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts, Tübingen u. a. 1999, S. 294–306, die beide ohne Rückgriff auf den Visionsbegriff bleiben; eine kommunikationstheoretische Profilierung von Offenbarungstexten unternimmt Daniela Fuhrmann: Konfigurationen der Zeit. Dominikanerinnenviden des späten Mittelalters, Würzburg 2015, an deren Beobachtungen zum Verhältnis von visionärer und auditiver Offenbarung zur Liturgie weitere generische Fragestellungen anknüpfen können.

³⁴ Peter Dinzelsbacher: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, Stuttgart 1981, zusammenfassend S. 229–233.

³⁵ Fuhrmann (Anm. 33).

³⁶ Der wichtige Befund, dass raumorientierte Visionen neben zeitorientierten stehen, bzw. in literarhistorischer Perspektive von diesen abgelöst werden, bleibt in Dinzelsbachers Buch allerdings eine Randbeobachtung. Das ist vor allem den Prioritäten der Studie (Fortsetzung der Fußnote auf S. 166)

Für die folgenden Überlegungen soll die Frage nach den verwendeten Visions-typen mit deren Einbindung in bzw. Bezugnahme auf die zeitlichen Strukturen und das mediale Geschehen der Liturgie verknüpft werden.

Liturgie bezeichnet dabei zunächst einmal die Gesamtheit der rituellen Handlungen im Kontext der Messe und des *officium divinum*.³⁷ Ihren textlichen Grundbestand bilden die biblischen Psalmen. Diese geben auch das Selbstverständnis der Liturgie an, wie es sich aus dem Buch der Psalmen ableiten lässt: Lob und Dank zur Ehre Gottes zum Ausdruck zu bringen.

Die Liturgie prägt das monastische Leben zum einen durch ihre mehrschichtige zeitliche Struktur. Sie teilt den klösterlichen Tagesablauf in die Tagzeiten ein, die in ihrem Verlauf von der Prim bis zur Komplet zugleich Leben und Passion Christi nachvollziehen. Jeder Tag ist wiederum im Kirchenjahr verankert, das ebenfalls heilsgeschichtlich strukturiert ist: Heilsgeschichtliches Syntagma und Paradigma kreuzen sich somit in jedem einzelnen Stundengebet auf zugleich je neue und immer gleiche Weise.³⁸

Darüber hinaus impliziert die Liturgie ein komplexes mediales Geschehen, das seine Bedeutung im Vollzug erhält.³⁹ Es zeigt sich zum einen in der Verbindung von Psalmtext und Gesang, wobei der Gesang unterschiedliche gesangliche und stimmliche Realisationsformen umfassen kann: Neben die liturgischen Liedformen Sequenz und Antiphon treten Artikulationsweisen von Lesung und Gebet, die, wie das Psalmodieren oder die Gebetsform der *ruminatio*, zwischen Gesang und Stimmsprechlichkeit liegen.⁴⁰ Die mediale Vielschichtigkeit der Liturgie zeigt sich zum anderen in der Verbindung von Gesang und sakramentaler

die geschuldet, Visionen als (literar-)historische Texttypen gegenüber theologischen und psychologischen Modellbildungen zu profilieren und ihre religiöse Erfahrungshaltigkeit zu erweisen, vgl. Dinzelsbacher (Anm. 34), S. 5 und S. 78–89.

³⁷ Das sind im religiösen Tagesablauf insbesondere die Messe und die Stundengebete. Die liturgische Ordnung legt die Texte fest, die im Jahreskreis des sog. Festkalenders zu beten und zu singen sind. Solche Ordnungen können je nach kirchlicher Institution (Bischöfskirchen, Mönchsorden) und Region stark differieren: In der Liturgiewissenschaft geht man mittlerweile davon aus, dass nicht nur die einzelnen Orden, sondern auch die einzelnen Klöster je spezifische liturgische Ordnungen besaßen und dass liturgische Texte nicht als fest und unveränderlich zu denken sind, sondern nach lokalem Bedarf verändert und ergänzt werden konnten. Vgl. grundlegend Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 3. Aufl. Darmstadt 2005, S. 351–515.

³⁸ Vgl. Angelus Häussling: *Die Tagzeitenliturgie als subjektive Passionsmitfeier. Der hochmittelalterliche Merkvvers Haec sunt septenis... und das Verständnis der Tagzeitenliturgie*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 41, 1999, S. 145–156.

³⁹ Vgl. Cornelia Herberichs, Norbert Kössinger, Stephanie Seidl: *Liturgie und Literatur. Eine Einleitung*, in: *Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien*, hg. v. dens., Berlin, Boston 2015, S. 1–21.

⁴⁰ Zu den Artikulationsweisen von Meditation und Gebet vgl. Fidelis Ruppert: *Meditatio – ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation*, in: *Erbe und Auftrag* 53, 1977, S. 83–93; Claudio Lamparelli: *Tecniche della meditazione cristiana*, Milano 1987.

Handlung, etwa in der gesanglichen Vorbereitung der Eucharistie, die ihrerseits auf die geschmackliche und zugleich geistige Verkostung des Leibs Christi zuläuft.

Im Folgenden sollen zwei Visionen aus dem „Fließenden Licht“ und dem „Liber specialis gratiae“ auf ihr Verhältnis zur Liturgie als strukturellem und medialem Referenzsystem befragt werden. Auch wenn beide Visionstexte, wie sich zeigen wird, von ähnlichen Praktiken berichten oder eine verwandte Bildlichkeit nutzen, steht die Intertextualität der beiden Visionen nicht im Vordergrund, vielmehr geht es darum, den verwendeten Visionstyp über seine Liturgie-referenzen zu profilieren. Aus Gründen der Systematik ist es sinnvoll, die beiden Visionen entgegen der Textchronologie zu betrachten: zunächst eine Pfingstvision aus dem „Liber“ (LspG I,23), dann die Messvision der *armen dirne* aus dem „Fließenden Licht“ (FL II,4).

Methodisch einzubeziehen ist bei dieser intermedialen Betrachtung, dass die Liturgie in den Texten als ein vermitteltes, sprachlich erzeugtes kulturelles Referenzsystem begegnet. Diese Ebene der sprachlichen Repräsentation potenziert sich noch einmal, wenn der liturgische Vollzug zum raumzeitlichen Ort von Vision und Audition oder umgekehrt die Liturgie zum Gegenstand der Vision wird.

III. Liturgische Vision vs. visionäre Liturgie: Zum Texttyp der Visionen

Dass Mechthilds „Liber“ und Gertruds „Legatus“ intensiv auf die Liturgie, auf Stundengebet und Messe, rekurrieren, ist vielfach beschrieben worden: Die Orientierung am Festkalender und die Einbindung der Visionen in das Geschehen der Messe gelten als markantes Struktur- oder Gattungsmerkmal der beiden Texte.⁴¹ Für den „Liber specialis gratiae“ hat man die Fülle von Hinweisen

⁴¹ Vgl. hierzu schon Ruh (Anm. 1), S. 304–312, 319–333; und McGinn (Anm. 1), S. 467–491; sowie Sabine Spitzlei: Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, S. 62–80; Hubrath (Anm. 13), S. 57–99; für Mechthild von Hackeborn bes. Ann Marie Caron: Mechthild of Hackeborn, prophet of divine praise: to sing God's praise, to live God's song, in: *Cistercian studies quarterly* 36, 2001, S. 145–161; dies.: The continuum of time and eternity in the ‚Liber specialis gratiae‘ of Mechthild of Hackeborn (1241–99), in: *Time and eternity. The medieval discourse*, hg. v. Gerhard Jaritz, Gerson Moreno-Riaño, Turnhout 2003, S. 251–269; Anna Harrison: ‚I am Wholly Your own‘. Liturgical Piety and Community among the Nuns of Helfta, in: *Church History* 78, 2009, S. 549–583; zu Gertrud von Helfta bes. Olivier Quenardel: La communion eucharistique dans Le héraut de l'amour divin de Sainte Gertrude d'Helfta, Turnhout 1997; Christoph Benke: Mystik und Liturgie, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 125, 2003, S. 444–473, bes. S. 451–454; Claire Taylor Jones: ‚Hostia jubilacionis‘. Psalm Citation, Eucharistic Prayer and Mystical Union in Gertrude of Helfta's *Exercitia Spiritualia*, in: *Speculum* 89, 2014, S. 1005–1039; (Fortsetzung der Fußnote auf S. 168)

gerade auch auf die gesungenen Partien der Liturgie in Verbindung mit Mechtilds Amt als *cantrix* gebracht: Als solche war sie für die Ausbildung der Novizinnen und vor allem für die gesangliche und textliche Einübung der liturgischen Texte im Kloster Helfta verantwortlich.⁴² Mechtild fasst die Liturgie vor allem als Lob Gottes auf, *laus* ist im „Liber“ ein zentraler Begriff: Auch die im Chorgesang vollzogene *unio* mit Christus wird als *unio laudis* bezeichnet.⁴³ Der „Liber specialis gratiae“ ist in seiner unikal überlieferten vollständigen Fassung⁴⁴ in sieben Bücher eingeteilt, die jeweils, so erläutert es auch der Prolog, eine bestimmte thematische Ausrichtung haben⁴⁵: In Buch I finden sich Visionen und Offenbarungen, die den Festkalender nach der Folge des Kirchenjahres abschreiten. Die Bücher II–IV enthalten Offenbarungen und Belehrungen, die Stationen einer vorbildlichen *vita religiosa* markieren und sich (in Buch IV) auch auf den Konvent beziehen. Die Bücher V–VII sind der Totenmemoria gewidmet, wobei Buch VII im Sinne eines Abschlusses des „Liber“ als Vita das Sterben Mechtilds nachzeichnet.⁴⁶ Liturgiereferenzen sind aber nicht nur für Buch I des „Liber“ von Bedeutung, sie prägen auch die Kapitel der Bücher

Helga Unger: Interaktion von Gott und Mensch im *Legatus divinae pietatis* (Buch II) Gertruds der Großen von Helfta. Liturgie – Mystische Erfahrung – Seelsorge, in: Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien, hg. v. Cornelia Herberichs, Norbert Kössinger, Stephanie Seidl, Berlin 2015, S. 133–166.

⁴² Der „Liber“ nennt in hagiographischer Manier Mechtilds natürliche Talente für diese Aufgabe: Gott habe sie ausgezeichnet *in scientia et in intellectu, in litteratura, in vocis sonoritate* (LspG I, Cap. Praevium, S. 6; durch „Wissen und Auffassungsgabe, Gewandtheit der Sprache und den schönen Klang der Stimme“, Übers. Schmidt, S. 22). Vgl. Hubrath (Anm. 13), S. 127; vgl. zu Mechtild von Hackeborn auch Mary J. Finnegan: *The Women of Helfta. Scholars and Mystics*, Athens, Georgia, 1991, S. 11–61; einführend auch Rosalynn Voaden: *Mechthild of Hackeborn*, in: *Medieval holy women in the Christian tradition c. 1100 – c. 1500*, hg. v. Alastair Minnis, Rosalynn Voaden, Turnhout 2010, S. 431–451.

⁴³ Zum göttlichen Lobpreis als zentralem Bildspender im „Liber specialis gratiae“ vgl. Caron 2001 (Anm. 41), S. 151–161. Zum Begriff der *unio laudis* vgl. LspG I, 26, S. 94; hierzu Köbele (Anm. 10), S. 115: „Zentral wird eine im Lob des liturgischen Chorgesangs vermittelte Unio.“

⁴⁴ Den vollständigen Text bietet die Wolfenbütteler Handschrift (HAB, Cod. Guelf. 1003 Helmst., fol. 1r–204v), die 1370 von Albert, Vikar der Erfurter Paulskirche, angefertigt wurde. Sie stellt die Grundlage für die Edition der Benediktiner von Solesmes dar. Zur Überlieferungsgeschichte des „Liber“ vgl. die Arbeit von Manfred Zieger: *Textgeschichtliche Untersuchungen zu den deutschen und niederländischen Handschriften des ‚Liber spiritualis gratiae‘ Mechtilds von Hackeborn*, Diss. masch. Göttingen 1974; Nemes (Anm. 2), S. 224–234; sowie den Beitrag von Almuth Märker in diesem Band.

⁴⁵ Ausführlich hierzu Hubrath (Anm. 13), S. 58–68; einen Überblick bietet Hellgardt (Anm. 16).

⁴⁶ Hubrath (Anm. 13), S. 63–68.

II–VII.⁴⁷ Gleichwohl ist die liturgische Rahmung von Visionen und Auditionen im ersten Buch am konsequentesten durchgeführt. Die zeitliche Ordnung folgt exakt dem Festkalender, wobei den Marienfesten eine besondere Position zukommt: Der Bericht setzt mit der Verkündigung an Maria ein (LspG I,1)⁴⁸ und führt über den Advents-, Weihnachts- und Osterfestkreis bis zu Himmelfahrt und Pfingsten. Berichte zu den Marienfesten (Mariä Himmelfahrt 15.8.; Mariä Geburt 8.9.), zu einigen wenigen Heiligenfesten (Maria Magdalena, hl. Bernhard, hl. Michael, hl. Katharina) sowie zu Allerheiligen und zum Kirchweihfest komplettieren das Kirchenjahr. Nur den letzten Kapiteln von Buch I fehlt eine exakte Datierung (LspG I,36–47), diese sind allerdings durch die Überschrift *Incipit tractatus de beata virgine* (LspG S. 118) als separater Teil ausgewiesen.

Die Datierung im Festkreis bietet einen ersten zeitlichen Orientierungsrahmen für das visionäre Geschehen, das seinerseits noch einmal ganz konkret an die Tagzeiten- und Messliturgie, zumeist an einzelne Verse der liturgischen Gesänge, angebunden wird. Die Visionen des „Liber“ sind somit dem von Dinzeltbächer beschriebenen Typ II der kontemplativen Vision zuzuordnen, der treffender als ‚liturgische Vision‘ zu bezeichnen wäre.⁴⁹ Sie setzen eine vergleichsweise junge benediktinisch-zisterziensische Tradition der Vision fort, die im „Liber visionum“ der Elisabeth von Schönau ausgeprägt wird⁵⁰ und auch etwa bei Cäsarius von Heisterbach zitiert ist.⁵¹ Die dominikanischen Offenbarungen, Gnadenviten und Schwesternbüchern des 14. Jahrhunderts setzen die literarische Reihe dann sowohl im Sinne formelhafter Verfestigung als auch mit innovativen Akzentsetzungen fort.⁵²

⁴⁷ Spitzlei (Anm. 41), S. 64: Das „Zusammenspiel von geistlicher Erfahrung und Liturgie“ sei „vorherrschend“; Hubrath (Anm. 13), S. 65: „die Schilderung der Visionen, Offenbarungen oder Sterbeberichte innerhalb der einzelnen Kapitel“ folge „größtenteils der Abfolge der Tagzeiten oder der Meßliturgie“; vgl. auch Köbele (Anm. 10), S. 112.

⁴⁸ Das Fest datiert auf den 25.3.

⁴⁹ Hierzu demnächst ausführlicher Caroline Emmelius: Liturgische Vision. Literarische Reihenbildung am Bsp. eines zentralen Texttyps der Viten- und Offenbarungsliteratur.

⁵⁰ Bisher gibt es jenseits der Arbeit von Dinzeltbächer nur erste Ansätze, diesen Typus der monastisch-liturgischen Vision zu beschreiben, vgl. für Elisabeth von Schönau bes. Felix Heinzer: Imaginierte Passion. Vision im Spannungsfeld zwischen liturgischer Matrix und religiöser Erfahrung bei Elisabeth von Schönau, in: Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt, hg. v. Andreas Bihrer, Elisabeth Stein, München 2004, S. 463–476; ders.: Unequal Twins. Visionary Attitude and Monastic Culture in Elisabeth of Schönau and Hildegard of Bingen, in: A Companion to Hildegard of Bingen, hg. v. Beverly M. Kienzle, Debra Stoudt, George Ferzoco, Leiden 2014, S. 85–108.

⁵¹ Vgl. Cäsarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder, 4 Bde. Eingeleitet von Horst Schneider, übers. und komment. v. Nikolaus Nösges und Horst Schneider, Turnhout 2009, hier Bd. IV, Dist. 7, Kap. 30, S. 1386 f.

⁵² Vgl. Fuhrmann (Anm. 32), S. 9–12 und S. 237–243, die auf die literarische Tradition allerdings nicht weiter eingehen.

An Kapitel I,23 des „Liber specialis gratiae“ lässt sich der Texttyp der liturgischen Vision exemplarisch nachvollziehen.⁵³ Es berichtet von einem Offenbarungsgeschehen, das der stets als *anima* bezeichneten Begnadeten an einem Pfingstsonntag während der Messe zuteil wird, und lässt sich in drei Abschnitte einteilen: 1) Die *anima* vernimmt eine göttliche Stimme, wird zum Herrn entrückt und in einen Mantel eingekleidet. Die Investitur mündet in ein *unio*-Geschehen. 2) Der Herr legt der *anima* aus, wie sie ihm ihr Herz auf fünffache Weise opfern kann. 3) Die *anima* erhält eine eucharistische Vision.

Liturgiereferenzen finden sich in diesem Kapitel gleich mehrfach. Es eröffnet mit einer Zeitangabe, die das Geschehen präzise in der Pfingstsonntagsmesse verortet, indem der Eröffnungsvers des Introitus *Spiritus domini [replevit]*⁵⁴ zitiert wird, an den wiederum die auditive Wahrnehmung der göttlichen Stimme gebunden ist:

In die sancto, dum Missa Spiritus Domini imponeretur, audivit vocem sibi dicentem: „Audi, o anima mea, et exulta, quia si Spiritus Domini totum orbem replevit, tu exclusa non eris.“ (LspG I,23; S. 82)

Am heiligen Festtag, als in der Messe angestimmt wurde: „Spiritus domini...“ – „Der Geist des Herrn...“ hörte sie eine Stimme, die zu ihr sprach: „Höre, o meine Seele, brich in Jubel aus, denn da der Hlg. Geist das Erdreich erfüllt, bist Du nicht ausgespart.“ (Übers. Schmidt, S. 94)

Diese Einbindung von Audition und Vision in das liturgische Geschehen ist symptomatisch für den „Liber“, setzt sie doch die räumliche Entrückung der *anima* allererst in Gang. Diese Entrückung an einen höheren Ort zu einem gewaltigen Lichtglanz (*ad magnum splendorem*, LspG I,23, S. 82) impliziert jedoch im Gegensatz zu den Ekstasen des älteren Visionstyps nur eine relative Veränderung des Raums, jedenfalls kennt der Bericht keine Rückkehr der Begnadeten⁵⁵: Das Geschehen bleibt vielmehr auf die zeiträumliche Ordnung der Messe bezogen.

Die Angaben zu Festtag und Zeitpunkt im liturgischen Ablauf sind aber nicht nur zeitliche Indikatoren für Audition oder Vision, sie weisen zugleich einen konkreten inhaltlichen Bezug zur Mitteilung der göttlichen Stimme auf. Indem die Stimme der stets als *anima* bezeichneten Begnadeten zusagt, auch sie werde vom Heiligen Geist erfasst, wird das Pfingstgeschehen für die Einzelseele aktualisiert.⁵⁶ Solche Entsprechungen zwischen Messliturgie und Audition oder Vision zeigen sich noch an zwei weiteren Stellen:

⁵³ Zu Kapitel I,23 vgl. Ruh (Anm. 1), S. 307 f.; Köbele (Anm. 10), S. 109–111; zu I,22 vgl. Spitzlei (Anm. 41), S. 71–73.

⁵⁴ Vgl. „Spiritus domini replevit orbem terrarum alleluja“ (Nr. g01090) in der Datenbank Cantusindex (URL: <http://cantusindex.org/id/g01090> [Zugriff am 19. 03. 2018]).

⁵⁵ Dinzlacher (Anm. 34), S. 50–53 (zur Ekstase), S. 121–140 (zur Räumlichkeit mittelalterlicher Visionen).

⁵⁶ Die Herabkunft des Heiligen Geistes wird hier als Vollzug der *unio* realisiert, vgl. dazu unten Abschnitt 4.

Auch zur Gabenbereitung wird gesungen: *Ad Offertorium autem dum cantaretur: Tibi offerent reges munera* (LspG I,23, S. 83).⁵⁷ Der Gesang basiert auf Versen aus Psalm 68,30: „Um deines Tempels willen zu Jerusalem werden dir die Könige Geschenke bringen.“⁵⁸

Die Begnadete nimmt diesen Vers zum Anlass, den Herrn zu fragen: *Quid modo, o praecordialis dilecte, tibi offeram cum nihil omnino quod deceat te habeam?* (ebd. S. 83).⁵⁹ Die ausführliche Antwort des Herrn, sie möge ihm ihr Herz in fünferlei Gestalt opfern, bietet nicht nur eine Auslegung des liturgischen Gesangs in Bezug auf die eucharistische Handlung (die Geschenke des Psalmverses werden als Herz der *anima* ausgelegt), die Herzallegorese übersetzt darüber hinaus diese Auslegung in ein meditatives Memorialschema.⁶⁰

Die dritte Liturgiereferenz des Kapitels verweist auf den im Rahmen der Terz gesungenen Hymnus „*Veni creator spiritus*“ (*Ad Tertiam vero, dum Veni Creator Spiritus imponeretur*, LspG I,23, S. 83), eines der wenigen liturgischen Gebete, die sich an den Heiligen Geist richten. Als liturgischer Ort des Hymnus gilt das Stundengebet in der Pfingstoktav.⁶¹ Ob sich die Angabe hier auf die bereits aufgerufene Messe bezieht⁶², oder ein Stundengebet der Folgetage aufruft, lässt sich kaum entscheiden und es ist für die Komposition des Kapitels auch nicht relevant. Der Hymnus ruft hier eine Vision der *anima* hervor:

⁵⁷ Als man zum Offertorium sang: „*Tibi offerunt reges munera*“ (Übers. Schmidt, S. 95). Vgl. „*Confirma hoc deus*“ (Nr. g01094) in der Datenbank Cantusindex (Anm. 54).

⁵⁸ Zitiert ist: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen. Für die Psalmen und das Neue Testament auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 1980; vgl. *Biblia sacra iuxta vulgatum versionem. Adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Recensuit et brevi apparatus critico instruxit Robert Weber. Editionem quintam emendatam retractam praeparavit Roger Gryson*, Stuttgart 2007, Ps. 67,29f.: *confirma Deus hoc quod operatus es nobis / a templo tuo in Hierusalem tibi adferent / (offerunt) reges munera*.

⁵⁹ O mein von Herzen Geliebter, was könnte ich Dir denn als Geschenk bringen, so wie es sich eigentlich gehören würde, da ich doch nichts besitze, um es Dir als Opfer zu bringen? (Übers. Schmidt, S. 95).

⁶⁰ Herz als Unterpfand der Treue; Herz als Halskette der Entsagung; Herz als Krone der Ehre in der zukünftigen Welt; Herz als Trinkschale der Köstlichkeit Christi; Herz als Gefäß der Selbstspeisung Christi.

⁶¹ Vgl. „*Veni creator spiritus*“, in: Lateinische Hymnendichter des Mittelalters. Zweite Folge. Aus gedruckten und ungedruckten Quellen hg. v. Guido Maria Dreves, Leipzig 1907, S. 193 (Nr. 144); Stefan K. Langenbahn: *Veni, Creator Spiritus*, in: LThK 10, 2001, S. 591 f.; Franz Josef Worstbrock, Julia Bauer: *Veni creator spiritus*, in: ²VL 10, 1999, Sp. 214–224.

⁶² Dafür spricht, dass die Frühmesse in der Regel im Zusammenhang der Terz gefeiert wird, vgl. Angenendt (Anm. 37), S. 481–487, bes. 484, und die berichtete Vision auf die Kommunion im Konvent zielt und somit exakt an den Diskurs um die Gabenbereitung anschließt.

Ad Tertiam vero, dum *Veni Creator Spiritus* imponeretur, vidit Spiritum Sanctum in specie aquilae per chorum volantem, de cuius corde tot radii quot personae aderant procedebant; et ad unumquemque radium mille Angeli ministrabant. Columba etiam nivea, dum Conventus ad communionem accederet, cuiuslibet personae cor rostro suo tetigit et in eo flammam ignis accendit. In quorundam vero cordibus, ignis extinguebatur; in quorundam autem convalescens in ignem magnum augebatur. (LspG, I,23, S. 83 f.)

Zur Zeit der Terz, als man das „*Veni creator spiritus*“ [...] anstimmte, erblickte sie den Heiligen Geist in Gestalt eines Adlers durch den Chor fliegen; von seinem Herzen gingen so viele Strahlen aus wie Personen anwesend waren, und bei jedem dieser Strahlen waren tausend Engel, die dienten. Als der Konvent zur Kommunion herantrat, berührte eine weiße Taube das Herz jeder Schwester mit ihrem Schnabel und entzündete in ihr eine Flamme von Feuer. Bei einigen aber von ihnen wurde das Feuer ausgelöscht, in anderen wuchs es stark an und wurde zu einem großen Brand. (Übers. Schmidt, S. 95 f.)

In der Vision des Adlers, der so viele Strahlen aussendet, wie Schwestern anwesend sind, und der weißen Taube, die die Herzen der Schwestern entzündet, wird die Bedeutung des Pfingstfestes für den gesamten Konvent ins Bild gesetzt: Der Geist kommt, in enger Anlehnung an den Text der Apostelgeschichte (Apg 2,1–3), auf den Konvent herab und entzündet diejenigen im Glauben, die sich entzünden lassen. Das liturgisch erinnerte biblische Pfingstereignis wird auf diese Weise für den Konvent erneuert und fruchtbar gemacht: War die Audition zu Beginn der Messe für die *anima* allein bestimmt, die über die Ausgießung des Geistes jubeln und sich mit Christus vereinen durfte, so öffnet sich diese brautmystische Interaktion im liturgischen Verlauf des Hochfestes zur Vision, in der die Botschaft von Pfingsten für den gesamten Konvent vergegenwärtigt wird.⁶³

Bezugnahmen auf den liturgischen Vollzug des *officium divinum*, insbesondere markierte intertextuelle Referenzen auf liturgische Gesänge haben im „*Liber specialis gratiae*“ eine explizite zeitliche Strukturierungsfunktion für die Auditionen und Visionen der *anima*. Dabei sind sie aber keineswegs semantisch entleert bzw. ein zur „formelhaften Exposition“ erstarrter Rahmen, der lediglich den Vollzugszeitpunkt der Offenbarungen angibt.⁶⁴ Vielmehr haben Auditionen und Visionen umgekehrt die Funktion, die Liturgie in ihrer heilsgeschichtlichen und brautmystischen Bedeutung sowohl für die Einzelseele als auch für den Konvent zu veranschaulichen, zu konkretisieren und zu explizieren. Die liturgischen Visionen des „*Liber specialis gratiae*“ entstehen somit aus dem zeitlichen Vollzug der Liturgie und verstehen sich zugleich als Liturgieexegeese.⁶⁵

⁶³ Vgl. auch Spitzlei (Anm. 41), S. 73 zur „Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens im sakramentalen Zeichen“.

⁶⁴ Köbele (Anm. 10), S. 112.

⁶⁵ Diese exegetische Funktion der Visionen ist bei Spitzlei (Anm. 41), S. 64–80, nicht gesehen; vgl. hingegen Hubrath (Anm. 13), S. 88–99; sehr allgemein bleiben die Beobachtungen von Dinzelbacher (Anm. 34), S. 139.

Das „Fließende Licht der Gottheit“ weist unterschiedliche Typen aus dem Spektrum der Visionen und Erscheinungen auf.⁶⁶ Dabei stehen die großen Himmels-, Paradies-, Fegefeuer- und Höllenvisionen⁶⁷ in der Tradition des von Dinzeltbacher beschriebenen Typs I der älteren Raumvisionen. Einzelne Merkmale weichen jedoch von diesem Muster ab und verbinden die Visionen mit dem jüngeren zweiten Typ der mystischen Vision: So widmen Mechthilds Visionen der Entrückung als solcher keine besondere Aufmerksamkeit, auch kennen sie keine nennenswerte Bewegung im Raum. Im Unterschied zu den älteren Jenseitsreisen weisen sie stattdessen ausgeprägte Kommunikation mit dem transzendenten Figurenpersonal der Vision auf.⁶⁸ Dass die Visionen des „Fließenden Lichts“ kaum Angaben zu Zeitpunkt und Dauer machen, ist in der Forschung gesehen worden, nicht aber, dass die dominante zeitliche Anbindung an die Liturgie fehlt, die für „Liber“ und „Legatus“ so zentral ist.⁶⁹ Eine Einbindung in den Festkreis des Kirchenjahres weisen nur die Vision der Schwester Hildegund am St. Barbaratag und die an Allerseelen datierte Fegefeuernvision auf.⁷⁰ Ein enges Zusammenspiel von liturgischem Vollzug und visionärer Allegorese, wie es für den „Liber“ zu beobachten war, spielt für die Visionen des „Fließenden Lichts“ keine Rolle.

⁶⁶ Vgl. einführend McGinn (Anm. 1), S. 402-404; sowie die Hinweise in Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie. Ausgew., übers., eingeleitet und kommentiert v. Peter Dinzeltbacher, Darmstadt 1989, S. 158 f. mit den dort abgedruckten Beispielen (S. 158-164); ferner Schmidt (Anm. 32); eine ausführliche Diskussion bei Katharina Bochsler: *Ich handa inne ungehoertú ding gesehen*. Die Jenseitsvisionen Mechthilds von Magdeburg in der Tradition der mittelalterlichen Visionsliteratur, Bern u.a. 1997; für die Jenseitsvisionen (FL III,1 und 21) vgl. auch den älteren Beitrag von Petrus W. Tax: Die grosse Himmelschau Mechthilds von Magdeburg und ihre Höllenvision. Aspekte des Erfahrungshorizontes, der Gegenbildlichkeit und der Parodierung, in: *ZfDA* 108, 1979, S. 112-137; sowie Maria Vladovich: Die Höllenvisionen Mechthilds von Magdeburg im Lichte ihres Werkes, in: *Prospero. Rivista di culture anglo-germaniche* 5, 1998, S. 153-174; neuerdings auch Lea Kohlmeyer: *Du bist nüt warhaftig*. Kommunikation mit teuflischen Wesen im „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg, in: *Turpiloquium. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jörn Bockmann, Julia Gold, Würzburg 2017, S. 103-120. Unergiebig für die Frage der literarhistorischen Tradition der Visionen des „Fließenden Lichts“ ist Frank Tobin: *Medieval thought on visions and its resonance in Mechthild von Magdeburg's Flowing Light of the Godhead*, in: *Vox mystica. Essays on Medieval Mysticism* (FS Valerie M. Lagorio), hg. v. Anne Clark Bartlett, Cambridge 1995, S. 41-53, der lediglich jene Textbelege diskutiert, die Kenntnis einer terminologischen Differenzierung von körperlichen und seelischen Visionen nach augustinischem Muster nahelegen.

⁶⁷ Vgl. v.a. FL III,1 (Himmel); FL III,21 (Hölle); FL V,14, VII,2 (Fegefeuer); VII,57 (Paradies) sowie IV,27 (eschatologische Vision).

⁶⁸ Vgl. Dinzeltbacher (Anm. 34), S. 155-161; Bochsler (Anm. 66), S. 111-148. vgl. auch Tobin (Anm. 66).

⁶⁹ Vgl. grundsätzlich zu Zeitangaben in Visionen Dinzeltbacher (Anm. 34), S. 141-145; zum „Fließenden Licht“ Bochsler (Anm. 66), S. 127-133.

⁷⁰ FL II,20 und VII,2. Hierzu Bochsler (Anm. 66), S. 128 f.

Eine Ausnahme scheint die Messvision in Kapitel II,4 zu bilden, die von der Teilnahme einer *armen dirne* an einer von Johannes dem Täufer zelebrierten Messe berichtet. Gerade an dieser Vision lassen sich jedoch die Unterschiede zu den Visionen des „Liber“ besonders gut beobachten, denn statt einer liturgischen Vision entwirft das Kap. II,4 ein visionäres liturgisches Geschehen, in dem der begnadeten Seele der *armen dirne* eine deutlich andere Rolle zukommt als der *anima* des „Liber“.

Die Einleitung zum Kapitel entwirft eine „lebensweltliche Situation“⁷¹, in der eine *arme dirne* nicht in der Lage ist, am *officium* teilzunehmen, was hier den Kontext für den folgenden Visionsbericht darstellt. Da Neumann und Vollmann-Profe stark in den überlieferten Text eingreifen, zitiere ich nach Hs. E:

Eya lieber herre wie nütze das si, das ein mensche von guotem willen sie, noch denne das si der werke nit vermag, das wisete únsere lieber herre einer armen dirnen, do si nit me mohte alleine si doch leider zuo seinem dienste nit endohte. Do sprach si alsust ze gotte: „Eya lieber herre min, sol ich hütte ane messe sin?“⁷²

Der Abschnitt beginnt, wie es für das „Fließende Licht“ nicht ungewöhnlich ist, mit einer Apostrophe Gottes.⁷³ Die Sprechinstanz ruft sodann einen theologischen Satz auf („Der gute Wille des Menschen zählt mehr als seine Werke“), den das weitere Geschehen im Sinne eines Exempels belegen soll. Erst mit der

⁷¹ Gisela Vollmann-Profe: Stellenkommentar, in: FL (Anm. 8), S. 729 (zu II,4, S. 84,5–10).

⁷² Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Codex 277(1014): Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, fol. 18v-19r (URL: <https://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/sbe/0277> [Zugriff am 06.12.2018]). Kürzungen sind aufgelöst, die Interpunktion ist normalisiert. Vgl. FL II,4, S. 84,5–10. In der Textherstellung folgt Vollmann-Profe Hans Neumann: Mechthild von Magdeburg: Das Fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. v. Hans Neumann. Bd. 1: Text. Besorgt von Gisela Vollmann-Profe, München, Zürich 1990, Bd. 2: Untersuchungen. Ergänzt und zum Druck eingerichtet von Gisela Vollmann-Profe, München, Tübingen 1993, der die einleitende Anredeformel *Eya lieber herre* mit folgender Begründung entfallen lässt: „Die Anredeformel [...] in E ist aus Z. 7 sekundär auf den Kapitelanfang übertragen und fehlt auch Rb. Sie steht im ‚FL‘ sonst am Beginn einer direkten Rede [...], besonders am Anfang von Gebetstexten.“ (Bd. 2, S. 31 (Anm. zu II,4,4)). Die ungrammatische Konstruktion des temporalen Nebensatzes *do si nit me mohte ...* bessert Neumann durch eine Konjekture: *das wisete únsere lieber herre einer armen dirnen, do si nit zuo der messe komen mohte, alleine si doch leider zuo sinem dienste nit endohte* (Bd. 1, II,4, S. 41,5-7), die auch deshalb gerechtfertigt scheint, weil die Hs. Rb der „Lux divinitatis“ den gesamten Satz nicht hat, vgl. Vollmann-Profe (Anm. 71), S. 730 (zu II,4, S. 84,7), hierzu auch unten.

⁷³ Neumann (Anm. 72), Bd. 2, S. 31 (zu II,4,4); Vollmann-Profe (Anm. 71), S. 729 (zu II,4, S. 84,5).

*armen dirne*⁷⁴ ist der ‚lebensweltliche Rahmen‘ angedeutet, der sich freilich über Neumanns Konjekturen: *do si nit me zuo der messe komen mohte* (FL II,4, S. 84,7f.) nicht unerheblich konkretisiert.⁷⁵

Die Frage, ob die *arme dirne* ein *alter ego* der Autorin Mechthild repräsentiert, ist schon vom Textbefund in E her nicht eindeutig zu klären: Von der *armen dirne* ist in diesem Kapitel überwiegend in der dritten Person die Rede. Es schließt mit einem paratextuellen Kommentar, dass diejenige, der dies geschehen sei, tot sei, sowie der Bitte, sie möge in den Himmel aufgenommen werden (FL II,4, S. 90, 21–23). Legt dies nahe, die *arme dirne* nicht mit der Erzählinstanz zu identifizieren, finden sich im Gegenzug gleich zwei der für das „Fließende Licht“ so typischen inkohärenten Sprecherwechsel, die es ermöglichen, eine Identität der Erzählinstanz mit der *armen dirne* anzunehmen: So mündet die Beschreibung der wunderbaren Investitur der *armen dirne* in folgenden Kommentar der Erzählinstanz: *Owe ich unselig phuol, wie ist mir nu geschehen? Joch bin ich leidor so selig nit, als ich mich da han gesehen.* (II,4, S. 86, 35f.). Im Zusammenhang der Eucharistie wechselt die Beschreibung der mystischen Verbindung von Oblate und Lamm bruchlos aus der dritten in die erste Person:

do huop sich das selbe lamp uf, das uf dem alter stuont, und voegete sich mit den Worten und den Zeichen siner hant in die ovelaten und die ovelaten in das lamp, also das ich der ovelaten nüt me sach, mere ein blutotig lamp, gehangen an einem roten crúze (ebd., S. 90, 3–8).

⁷⁴ Mhd. *dierne* hat soziale Konnotationen (Dienerin, Magd), kann aber auch das Lebensalter bezeichnen (Mädchen), so fasse ich es hier auf, vgl. Matthias Lexer: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* Bd. 1, Leipzig 1872, Nachdruck 1965, Sp. 429f. Die „Lux divinitatis“ übersetzt *arme dirne* als *paupercula* oder *paupercula ancilla* (LD II,5, S. 485f.), die Wolhusener Rückübersetzung setzt entsprechend *arm dyenerin*, vgl. Mechthild von Magdeburg: ›Lux divinitatis‹ – ›Das Liecht der Gottheit‹. Der lateinische-frühneuhocheutsche Überlieferungszweig des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹. Synoptische Ausgabe, hg. v. Balázs J. Nemes, Elke Senne unter Leitung von Ernst Hellgardt, Berlin, Boston (in Vorbereitung), hier *Liecht der Gottheit* II,5,30; II,5,41 u.ö. Zitiert ist aus den Druckfahnen, für deren Überlassung ich Balázs J. Nemes sehr herzlich danke. Die soziale Semantik von *ancilla* ist in der „Lux divinitatis“ überdies durch einen Vergleich verstärkt, der im „Fließenden Licht“ fehlt: Heißt es dort von Maria, sie habe es gut geheißen, dass die *unedele kra* [= die arme dirne] *bi der edelen turteltuben* [= Maria] *stuont* (FL II,4, S. 88, 5f.; Zusätze C.E.), ergänzt die LD: *quae juxta se statuere non dedignatur ignobilem; turtur, corniculam; pauperem imperatrix; ancillam domina* (LD II,5, S. 486). Das Attribut *arm* in *arme dirne* nimmt wohl am ehesten die Aussage vorweg, das Mädchen sei *krank am libe* (II,4, S. 86, 19), gebrechlich, denkbar ist aber auch eine von der sozialen Herkunft abgeleitete oder freiwillig angenommene Armut.

⁷⁵ Zu solchen ‚Situationsberichten‘ im „Fließenden Licht“ vgl. Nemes (Anm. 2), S. 188f.

Entsprechend kontrovers ist die Frage in der Forschung diskutiert worden.⁷⁶ Aufschlussreich, aber bislang unbeachtet geblieben, ist in diesem Zusammenhang die Übersetzung des Kapitels in der „Lux divinitatis“ (LD II,5, S. 484–488): Hier fehlt die einleitende Apostrophe *Eya lieber herre*. Das Kapitel setzt stattdessen mit der Aussage über die Opferung des guten Willens ein, und ergänzt gegenüber dem deutschen Text zwei entsprechende Bibelzitate (Rm 7,18; Phil 2,13): *Nilil offertur Deoditiis bona voluntate. Velle enim saepe adjacet nobis, sed perficere non invenimus; Deus vero operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* (LD II,5, S. 484).

Vor allem aber fehlt in der „Lux divinitatis“ der Situationsbericht von der *armen dirne*, die nicht in der Lage ist, das *officium* zu erfüllen: Ohne jeden situativen Kontext wendet sich eine Ich-Instanz unmittelbar an Gott: *Et dixi ad Dominum: „O Domine, numquid hodie missa carebo?“* (LD II,5, S. 484), während der folgende Visionsbericht dann in der dritten Person der *paupercula* zugeschrieben ist. Der lateinische Text weist hier ein Verfahren auf, wie es für das „Fließende Licht“ charakteristisch ist, dort aber gerade vermieden wird.

Im Gegenzug bindet der lateinische Text einen der unvermittelten Erzählerkommentare des „Fließenden Lichts“ in LD II,5 als Figurenrede in den Visionsbericht ein.⁷⁷ Unvermittelte Sprecherwechsel zwischen erster und dritter Person kennt der Visionsbericht der „Lux divinitatis“ somit genauso wie das „Fließende Licht“.⁷⁸ Da auch der Abschlusskommentar, der über die Visionärin als Verstorbene spricht, im Lateinischen vorhanden ist (ebd., S. 487 f.), ist die Frage der Identifizierung der *paupercula* mit der Ich-Instanz (und der historischen Autorin Mechthild) in gleicher Weise offen wie für den deutschen Text.

⁷⁶ Poor 2004 (Anm. 23), besonders S. 57–78, liest die *arme dirne* als Chiffre für die Autorin Mechthild und bezeichnet das gesamte Kapitel als „vision of authorship“ (S. 57); kritisch Nemes (Anm. 2), S. 189 und S. 354 f.; sowie Christine Stridde: *Mit also suessen ovgen sach es úns an*. Zeitlichkeit, Vergegenwärtigung und Ich-Stimme in Mechthilds von Magdeburg ‚Fließendem Licht der Gottheit‘, in: Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens, hg. v. Sonja Glauch, Katharina Philipowski, Heidelberg 2017, S. 487–516, bes. S. 503 f. mit Anm. 81; dezidiert gegen die naheliegende Tendenz, Ich-Reden als (biographische) Selbstaussagen zu werten Caroline Emmelius: Das visionäre Ich. Ich-Stimmen in der Viten- und Offenbarungsliteratur zwischen Selbstthematierung und Heterologie, in: ebd., S. 361–388, mit Beispielen, bei denen inkohärente Wechsel in die Ich-Rede als Effekt der Medialisierung visionärer Rede gelten können, eine Lesart, die sich auch für die Ich-Reden in FL II,4 stark machen lässt, vgl. auch Stridde, ebd., S. 507 f.

⁷⁷ Vgl. die Integration des ‚Kommentars‘ in FL II,4, S. 86, 35 f. als wörtliche Rede der *paupercula* in LD II,5, S. 486: *Vultum quoque proprium Angelis similem recognovit, et dixit: „Heu me infelicem, quia me talem non invenio qualem me esse debere hic aspiciens recognosco.“*

⁷⁸ Vgl. auch die signifikanten Wechsel aus der dritten in die erste Person im Kontext der Eucharistie (FL II,4, S. 90,6–9), die das Lateinische exakt nachbildet (LD II,5, S. 487, 16–19).

Allenfalls stellt sie sich für die „Lux divinitatis“ durch die fehlende Referenz auf die Umstände der Vision zu Beginn nicht in gleicher Weise.

Die Gründe dafür, dass die *arme dirne* in FL II,4 nicht an der Messe teilnehmen kann, sind in den reimenden Verben *mohte* (können) und *tohte* (taugen) lediglich angedeutet. Später werden diese Andeutungen in der Aussage, das Mädchen sei *krank am libe* (II,4, S. 86,19), also körperlich schwach oder gebrechlich, konkretisiert. Auf die drängende Frage der *dirne* an Gott, ob sie nun ohne Messe bleiben müsse, gewährt ihr der Herr eine Vision, die ganz klassisch durch eine Entrückung eingeführt wird:

In dirre begerunge benam ir got alle ir irdensche sinne und brahte si wunderlich hin in ein schoene kilchen; da vant si nieman inne. Do gedahte sú: „Owe du vil armú tregú, nu bist du ze spate komen; das du nu bist uf gestanden, das mag dir hie kleine fromen. (FL II,4, S. 84,11–15)

Der Vollzug der Messe ist hier also nicht Auslöser der Vision, sondern die Messe wird selbst zum Gegenstand der Vision. Während die Visionen im „Liber“ als Explikationen der Liturgie präzise auf den Festkalender und den Ablauf des *officiums* abgestimmt sind, nimmt sich die visionäre Messe der *armen dirne* etliche Freiheiten, die einen denkbar großen Abstand zur liturgischen Routine des „Liber“ darstellen: Die Messvision der *armen dirne* ist – ebenso wie ihr Wunsch, an der Messe teilzunehmen – nicht explizit im Kirchenjahr verortet. Sie beginnt auch nicht mit dem Introitus, sondern mit der Wahrnehmung der leeren Kirche, meint die *arme dirne* doch zunächst, sie sei zu spät gekommen. Auch der weitere Fortgang des Geschehens zeigt an, dass es sich hier um keine gewöhnliche Messe handelt. Sie wird von Johannes dem Täufer zelebriert; zu ihr versammelt sich ein riesiger himmlischer Hofstaat, an dessen Spitze Maria steht und zu dem die heilige Katharina, die heilige Cäcilie, Bischöfe, Märtyrer, Engel, Jungfrauen und Witwen sowie der Evangelist Johannes und Petrus gehören.⁷⁹

Dass Johannes der Täufer hier das Priesteramt innehat, scheint in der zeitgenössischen Rezeption des Textes Kritik ausgelöst zu haben⁸⁰, denn in Kapitel VI,36 kommt die Sprechinstanz noch einmal auf die Messe für die *arme dirne* zurück und erläutert zunächst, dass es sich um eine geistige Erfahrung gehandelt habe, auch wenn sie für die leiblichen Ohren mit menschlichen Worten geäußert worden sei: *Das Johannes Baptista der armen dirnen messe sang, das was nit vleischlich, es was also geistlich, das die sele alleine beschowete, bekante und gebruchte.* (VI,36; S. 504,3–5)

Zitiert wird dann die Kritik einiger ‚Pharisäer‘, die sich darauf bezieht, dass der Priester der Messe, Johannes der Täufer, ein Laie, und also nicht befugt gewe-

⁷⁹ Vgl. FL II,4, S. 84,27–86,18.

⁸⁰ Vgl. hierzu Heimbach (Anm. 28), S. 21 f.

sen sei, die Messe zu lesen: *Mine pharisei sprechent uf die rede, Johannes Baptista were ein leie.* (ebd., S. 504,9f.)

Die Sprechinstanz weist diese Kritik im Folgenden mit drastischen Worten zurück und versucht auf diese Weise den geistlichen Sinn der Vision zu sichern. Es sind demnach gerade die Freiheiten der visionären Messe, die zeitgenössisch Kritik provozieren, was die zeitgenössischen Übersetzer des „Fließenden Lichts“ allerdings nicht daran hindert, sowohl die Messvision als auch die Kritik an ihr in die „Lux divinitatis“ zu übernehmen.⁸¹

Dabei kennt die Messe der *armen dirne* durchaus konkrete Liturgiebezüge, die den visionären Status der Vision an den praktischen liturgischen Vollzug zurückbinden: Etwa in der Mitte des Kapitels beginnt die Messe offiziell mit dem Introitus *Gaudeamus omnes in domino* (FL II,4, S. 88,10f.), der üblicherweise zu Marienfesten Verwendung findet.⁸² Hier lenkt er die Perspektive auf Maria, der die *arme dirne* ihren Wunsch vorträgt, die Eucharistie zu empfangen.

Ein weiterer expliziter liturgischer Verweis besteht in der Lesung durch den Evangelisten Johannes, der der *armen dirne* zuvor schon die Beichte abnimmt. Seine Lesung aus dem *Liber Generationis* (Mt1,1–16) lässt sich ebenfalls mit Marienfesten in Verbindung bringen.⁸³

⁸¹ Die „Lux divinitatis“ stellt FL II,4 und die Kritik in FL VI,36 unter der Überschrift *tractatus de sanctis* als einen systematischen Komplex zusammen (LD II,5 und II,6, S. 485–488). Kap. II,4 wird u.a. mit folgenden kleinen Änderungen übernommen: zum fehlenden ‚lebensweltlichen Rahmen‘ in LD II,5 bereits oben mit Anm. 76. Der medialisierte Status des visionären Geschehens wird in der „Lux divinitatis“ an einigen Stellen stärker betont, vgl. etwa die Investitur der *paupercula* in LD II,5, S. 485: *Tunc vidit se coloris fulvi pallio circumamictam*, während der deutsche Text das Geschehen ohne Verweis auf die visionäre Instanz berichtet: *Do hatte si umbe einen roten brunen mantel* (FL II,4, S. 86,25f.). Der synästhetische Charakter des Mantels, in den die *arme dierne* gekleidet wird, vgl. hierzu unten Kap. IV, ist nicht ganz exakt ins Lateinische transponiert. Der Mantel ist hier statt aus dem Verlangen der Sinne nach Gott und allen guten Dingen *gemachet* (ebd., S. 86, 26-28) mit der Hilfe Gottes und dem Verlangen nach allem Guten geschmückt (*auxilium Dei omnisque desiderii boni erat ornatus ejus*, LD II,5, S. 485). Dass zu diesem Schmuck im „Fließenden Licht“ auch die klingenden/singenden Liedverse gehören, bleibt im Lateinischen undeutlich: *et dulciter sic resonabat cantilena* (LD II,5, S. 485). In der „Lux divinitatis“ fehlt der Bericht über den Vollzug der Beichte der *paupercula* (vgl. FL II,4, S. 88, 17: *der [Johannes der Täufer, C. E.] gieng us und horte der sunderine bihte*). Schließlich wird die drastische Körperlichkeit der eucharistischen *unio*-Metapher von der Aufnahme des Lammes in die *kovwen irs mundes* (FL II,4, S. 90,18, ‚in den Kiefer ihres Mundes‘) in der „Lux divinitatis“ entschärft und ästhetisiert, wenn es heißt: *in ara reposuit oris ejus* (LD II,5, S. 487, ‚er [Johannes der Täufer] legte es an in den Altar ihres Mundes‘). An die grundsätzliche Faktur und Aussage des Visionsberichts rühren diese Änderungen jedoch nicht. Das gilt auch für die frnhd. Rückübersetzung „Lieber der Gotheit“ (Anm. 74), hier II,5 und 6.

⁸² Vgl. Neumann (Anm. 72), Bd. 2, S. 31 (Anm. zu II,4,64).

⁸³ Vgl. ebd., S. 32 (Anm. zu II,4,75); Hubert Stierling: Studien zu Mechthild von Magdeburg, Nürnberg 1907, S. 76.

Die beiden liturgischen Zitate scheinen die Messe der *armen dirne* also auf ein Marienfest zu datieren, was insofern stimmig wäre, als Maria eine herausgehobene Stellung im Chor einnimmt und vor allem zentrale Ansprechpartnerin der *armen dirne* ist. Allerdings, und das ist wiederum eine markante Differenz zu den Visionen des „Liber specialis gratiae“, geht es in der Messvision nicht um die Bedeutung des Marienfestes, sondern um die Teilhabe der *armen dirne* an der Hochfestmesse und um den Vollzug der liturgisch vorgesehenen Schritte von Beichte und Opferung als Vorbereitung auf die Eucharistie. Auch bei der Eucharistie steht die *arme dirne* im Zentrum des gnadenhaften Geschehens. Die Aufnahme des Lamms, das Johannes der Täufer eingangs zum Altar getragen hatte, in den Mund des Mädchens wird in die lyrische Metapher des Geliebten im Herzen überführt, wenn das Lamm sich auf ein Abbild seiner selbst in den *stal* (90,19) der Visionärin legt und dort mit seinem *suessen munde* (90,20) *ir herze* (90,19) saugt.⁸⁴

Als Strukturelement haben die Liturgiereferenzen in beiden Texten somit ganz verschiedene Funktionen: Im „Liber specialis gratiae“ eröffnen und strukturieren sie das auditive und visionäre Offenbarungsgeschehen, das sich seinerseits als Exegese der Liturgie versteht. Die Liturgiereferenzen sind somit inhaltlicher Ansatz- und Bezugspunkt für die göttliche Offenbarung. Der „Liber“ stellt sich damit in eine Tradition liturgischer Visionen, wie sie vor allem im „Liber visionum“ Elisabeths von Schönau etabliert wird.

Die Visionen des „Fließenden Lichts“ stehen ganz offensichtlich nicht in dieser Tradition. In der Messe der *armen dirne* wird das Prinzip der Rahmung vielmehr verkehrt, indem die Messe ihrerseits zum Objekt der Vision wird und sich damit gerade frei machen kann von konkreten Referenzen auf die Mess-

⁸⁴ Vgl. zur Metaphorik des Geliebten im Herzen Friedrich Ohly: *Cor amantis non angustum*. Vom Wohnen im Herzen, in: ders.: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. 2., unveränd. Aufl. Darmstadt 1983, S. 128–155. Zuerst in: Gedenkschrift für William Foerste, hg. v. Dietrich Hofmann unter Mitarbeit von Willy Sanders, Köln, Wien 1970, S. 454–476; Nigel F. Palmer: *Herzliebe*, weltlich und geistlich. Zur Metaphorik vom ‚Einwohnen im Herzen‘ bei Wolfram von Eschenbach, Juliana von Cornillon, Hugo von Langenstein und Gertrud von Helfta, in: Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005, hg. v. Burkhard Hasebrink u. a., Tübingen 2008, S. 197–224; für den Gebrauch im Minnesang Xenia von Ertzdorff: Die Dame im Herzen und Das Herz bei der Dame. Zur Verwendung des Begriffs ‚Herz‘ in der höfischen Liebeslyrik des 11. und 12. Jahrhunderts, in: ZfdPh 84, 1965, S. 6–46; sowie Sebastian Neumeister: Das Bild der Geliebten im Herzen, in: Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter. Transfers culturels et histoire littéraire au moyen âge, hg. v. Ingrid Kasten, Werner Paravicini, René Pérennec, Sigmaringen 1998, S. 315–330; zur transgenerischen, ‚lyrischen‘ Zeitlichkeit dieser *unio*-Darstellung ausführlich Stridde (Anm. 76), S. 505–509, die besonders den *süezen* Blick des Lamms als Verbindungsmedium von Immanenz und Transzendenz festhält; in Bezug auf die Eucharistiemetaphern vergleichbar FL VII,21 mit einer Krippenallegorese, hierzu Vollmann-Profe (Anm. 71), S. 838 (Anm. zu S. 572,21).

liturgie: Im Mittelpunkt der visionären Messe steht nicht die begnadete Schwester als Repräsentantin und Lehrmeisterin ihres Konvents, sondern die vornehmlich durch Differenz von den übrigen Anwesenden gezeichnete *arme dirne*, die über die liturgische Vorbereitung der Eucharistie, insbesondere das mystische Konzept der Opferung des eigenen Willens, zu einer wiederum mystischen Liebesunion mit dem Lamm Christi gelangt.

Die sich hier abzeichnende texttypologische Differenz zwischen den Visionen des „Fließenden Lichts“ und des „Liber specialis gratiae“ lässt sich argumentativ untermauern, wenn man die Visionen aus dem siebten Buch des „Fließenden Lichts“ hinzunimmt. Da das siebte Buch als in Helfta entstanden gilt und da man ihm gemeinhin einen monastischeren Charakter attestiert, u.a. weil es etliche, auch liturgische Gebrauchstexte enthält⁸⁵, wäre denkbar, dass auch die Visionen in intensiverer Weise auf die Liturgie referieren bzw. größere Nähe zum Modell der liturgischen Vision aufweisen. Das ist jedoch nicht der Fall:

Nur zwei Visionen des siebten Buchs sind an den Festkreis des Kirchenjahres angebunden: die große Fegefeuvision ist auf Allerseelen (VII,2) datiert, die Vision des Christkinds auf die Heilige Nacht (VII,60). Die übrigen Visionen in Buch VII sind weder datiert, noch sonst in liturgische Vollzüge eingebunden. Ganz im Gegenteil vollziehen sie sich zum Teil explizit außerhalb der im monastischen Kollektiv verbrachten Tagzeiten, nämlich *in der nacht*.⁸⁶ Das gilt auch für die beiden Konventsvisionen (VII,13 und 14), die gerne als Beleg für das monastische Profil des siebten Buchs angeführt werden.⁸⁷ In VII,13 (*Wie únser herre wart gesehen glich einem pilgerin*, S. 556, 14) schaut die visionäre Ich-Instanz [*i*]n *einer nacht* (ebd., 17) Christus als Pilger, der sich darüber beklagt, dass die Christen ihn mit ihrer *willekúr* aus ihren Herzen vertreiben (ebd., S. 556, 30–558,1). Das visionäre Ich legt daraufhin bei ihm Fürbitte für die Konventsgemeinschaft ein, woraufhin Christus zusagt, dem Konvent ein Licht in den *frithof* zu setzen, an dem er zu erkennen sei (ebd., S. 558, 5–7).

Das Kapitel VII,14 schließt an dieses visionäre Geschehen an, wenn die Visionärin [*i*]n *einer andern nacht*, Christus *in dem frithove* sieht, wie er die Schwestern in der Reihenfolge ihres Klostereintritts vor sich aufgestellt hat (VII,14, S. 558, 9–12). Christus spricht zu den Schwestern und segnet sie, das visionäre Ich reagiert darauf mit Fragen, ohne dabei jedoch Teil der *samenunge* zu sein. Die Visionärin ist hier sichtlich um das geistliche Wohl des Konvents bemüht, sie hat diese Vision für den Konvent. Und doch bleibt sie als Medium des göttlichen Worts außerhalb des monastischen Kollektivs und partizipiert nicht an

⁸⁵ Vgl. u.a. die Tagzeiten-, Fürbitten- und Mariengebete, die Passionsmeditation und die Klosterallegorie, hierzu auch der Beitrag von Sandra Linden in diesem Band.

⁸⁶ Vgl. FL VII,13, 14, 48, 59. Ohne konkrete zeitliche Verortung stehen die Vision eines Predigerbruders in VII,41, die Paradiesvision in VII,58 sowie die Vision vom Lebensende in VII,63.

⁸⁷ Vollmann-Profe (Anm. 71), S. 836 (Anm. zu S. 556,14).

der Gemeinschaft der Schwestern: Sie sieht den Herrn mit dem Konvent, aber sie ist selbst nicht Teil davon.

Beide Berichte können also einerseits sehr deutlich als *pro domo*-Visionen bezeichnet werden. Andererseits sind sie von einer distanzierten Beobachterposition in Bezug auf das monastische Kollektiv aus formuliert, und gerade nicht, wie im „Liber specialis gratiae“, aus dem gemeinsamen liturgischen Vollzug heraus.⁸⁸ Damit ist zunächst einmal nur festzuhalten, dass Visionen, analog zu Erzähltexten, von unterschiedlich konturierten Berichtsinstanzen, extra- und intra-, sowie hetero- und homodiegetischen, artikuliert werden können. Ob diese Verfahren auf den lebensweltlichen, etwa sozialen Standort der jeweiligen Visionärin hin referentialisiert werden können⁸⁹, soll hier, auch weil die Frage erhebliche methodische Schwierigkeiten birgt, zunächst einmal offen bleiben.

IV. Mäntel der Seele.

Investiturkonzepte als Medium von Einheit und Differenz

Die strukturellen Beobachtungen lassen sich über die Beschreibung des medialen Geschehens in der Pfingstvision des „Liber“ und in der Messe der *armen dirne* des „Fließenden Lichts“ noch profilieren. Beide Visionsberichte verwenden besondere Mühe darauf, den medialen Charakter des *unio*-Geschehens im Kontext der Liturgie sprachlich umzusetzen, beide Visionsberichte nutzen hierfür Metaphern der Einkleidung. Zugleich verfahren beide Texte wiederum sehr unterschiedlich.

Kapitel I,23 des „Liber“ beschreibt die Vereinigung von Seele und Gott im Vorfeld der Eucharistie. Die visionäre Instanz, im „Liber“ stets als *anima* bezeichnet, hört eine göttliche Stimme, die sie auffordert zu jubeln. Sie hat Zweifel, ob es auch wirklich die Stimme Gottes ist, die sie hört, und nicht eine Selbsttröstung der Seele. Gott versichert ihr:

„Mea sunt haec verba, quia anima tua mea est, et anima mea tua est. Sicut enim de Jonatha et David legitur, quod animae eorum fuerunt glutinatae, ita et multo fortius anima tua meae animae glutino amoris adhaeret, sicut hodie tibi demonstrabo.“ (LspG I,23, S. 82).

⁸⁸ Eine solche Position der Distanz zum kollektiven liturgischen Geschehen, hier zur Teilnahme an der Kommunion, formuliert, allerdings nicht im Modus der visionären Schau, auch das Kapitel VII,6: *Wan di userwelten gotz kinder dike gotz lichamen nement und heleklich empfabent, so muos ich mit brennender samwitzkeit in min capittelhus gan.* (VII,6, S. 542, 19–21).

⁸⁹ Es wäre verführerisch, den narratologischen Befund mit den Überlegungen von Balázs J. Nemes (in diesem Band) kurzzuschließen, dass Mechthild in Helfta Laienschwester gewesen sein könnte. Ebenso gut aber ist möglich, dass die Sprechhaltung keine Aussagen über die Visionärin und eine etwaige Distanz zum Konvent zulässt, weil die Vision in einer, für das „Fließende Licht“ ganz üblichen Weise die vertraute Kommunikation mit Gott fokussiert.

Doch, es sind meine Worte, denn deine Seele ist auch meine, und meine Seele ist deine. So steht es ja von Jonathan und David geschrieben, dass ihre beiden Seelen wie mit Leim fest verbunden waren. Ebenso, nur viel stärker – ist deine Seele mit der meinigen durch den Leim der Liebe verbunden, so wie ich es Dir heute zeigen will. (Übers. Schmidt, S. 94)

Gott begründet die Authentizität seiner Worte mit der sog. Immanenzformel, die in Form eines Chiasmus die Identität von göttlicher und menschlicher Seele aussagt (*anima tua mea est, et anima mea tua est*).⁹⁰ Die *unio*-Thematik ist damit umgehend gesetzt. Sie wird hier mit dem Verweis auf die innige Freundschaft zwischen Jonathan und David biblisch abgesichert⁹¹ und erhält zudem im Bild des Leims (*glutinum*) ein Verbindungsmedium. Schließlich ist der unterweisende Charakter des Wortes Gottes festzuhalten: Audition und Vision haben eine konkrete lehrhafte Funktion, auf die von vornherein hingewiesen wird: Es gilt, die innige Verbundenheit der göttlichen und menschlichen Seele vorzuführen (*demonstrare*).

Diese *demonstratio* vollzieht sich im Folgenden über die Vision einer Investitur der Seele: Die Seele fliegt in den Himmel auf und wird dort von Christus selbst in ein weißes und ein rosensfarbiges Kleid gewandet. Beide Kleider werden als Metaphern für die Unschuld Christi und seine Leiden aufgefasst (LspG I,23, S. 82). Da der Seele ein Obergewand fehlt, tritt *amor*, die personifizierte Liebe auf, und hüllt die Seele zusammen mit Gott in ihren Mantel ein (*amor ... Deum animamque simul contexit*, LspG I,23, S. 82). Von diesem Mantel heißt es:

Pallium vero amoris desubtus varium erat, et tantae amplitudinis ut multitudinem hominum contegere sufficeret. Et ait: ‚Quot crines sunt in pallio meo, tot consolationes ad me venientibus dono.‘ (LspG I,23, S. 83)

Dieser Mantel der Liebe war am unteren Rand verschiedenfarbig und von solcher Weite, dass er die ganze Menschheit umfing. Die Liebe sprach: „Ebenso viele Fäden, wie sie in meinem Mantel verwebt sind, so viele Tröstungen schenke ich denen, die zu mir kommen.“ (Übers. Schmidt, S. 95)⁹²

Die Episode schließt damit, dass die *unio* von Seele und Gott konstatiert wird: *Anima vero tota in dilectum liquabatur, ita ut quasi unus spiritus cum eo facta sibimet videretur* (LspG I,23, S. 83).⁹³

⁹⁰ Zur Immanenzformel Friedrich Ohly: Du bist mein, ich bin dein. Du in mir, ich in dir. Ich du, du ich, in: Kritische Bewahrung: Beiträge zur deutschen Philologie. FS für Werner Schröder zum 60. Geburtstag, hg. v. Ernst-Joachim Schmidt, Berlin 1974, S. 371–415; Burkhard Hasebrink: *ein einic ein*. Zur Darstellbarkeit der Liebeseinheit in mittelhochdeutscher Literatur, in: PBB 124, 2002, S. 442–465.

⁹¹ Vgl. 1 Sam 18,1: *anima Ionathan conligata est animae David et dilexit eum Ionathan quasi animam suam*.

⁹² Vgl. zum Mantel der Liebe bereits LspG I,20, S. 71.

⁹³ „Die Seele war ganz in ihren Geliebten zerflossen und es schien ihr, ganz mit ihm in einem Geist vereinigt zu sein.“ (Übers. Schmidt, S. 95)

Auch in der Messvision der *armen dirne* vollzieht sich eine wunderbare Investitur. Sie ist hier allerdings keine *unio*-Metapher, sondern steht im Vorfeld der sakramentalen *unio* mit dem Lamm am Altar. Die Investitur der *armen dirne* erfüllt vor allem die Funktion, ihr die Partizipation an der Messe zu ermöglichen.

In der sich nach und nach füllenden Kirche findet die *arme dirne* keinen Platz, denn im Gegensatz zu den wunderschön, ihrem himmlischen Rang nach gekleideten Gruppen ist sie ärmlich gekleidet und gebrechlich (*úbel gekleidet und [...] krank am libe*, FL II,4, S. 86,19). Als sie schließlich in den Chor gelangt, das spirituelle Zentrum der Messhandlungen, wo sich die obersten Ränge der himmlischen Bewohnerschaft versammelt haben, schaut die *arme dirne* noch einmal an sich herab, um herauszufinden, ob sie es angesichts ihrer Ärmlichkeit wagen kann, hier zu bleiben (*do besach si ouch sich selben, eb si blißen getoerste vor ir snoedekeit*, ebd. S. 86, 24 f.). Da bemerkt sie, dass sie nicht länger ärmlich aussieht, sondern einen wunderschönen dunkelroten Mantel trägt:

[...] der was gemacht von der minne und nach der burnekeit⁹⁴ der sinnen nach gotte und nach allen guoten dingen. Der mantel was gezieret mit golde und ouch mit einem liede. Das sang alsust: ‚Ich sturbe gerne von minnen.‘ Si sach sich ouch einer edeln juncfrowen glich und truog uf irm houbet ein schapel von golde herlich. Dar an was geleit aber ein liet, das sang alsust: ‚Sin ougen in min ougen, sin herze in min herze, sin sele in min sele, umbevangen unerdrossen.‘ Und ir anlút sach sich selben den engeln glich. (FL II,4, S. 86, 25–34)

Diese miraculöse Investitur der *armen dirne* stellt insofern einen Wendepunkt in der Vision dar, als sie es ihr ermöglicht, im Chor zu verbleiben und einen Platz neben Maria einzunehmen. Von dieser Position aus nimmt sie an der Messe teil und empfängt schließlich auch die Kommunion (ebd., S. 86,37–88,4).

Der Mantel der *armen dirne* ist anders als der konventionelle textile Mantel der Liebe im „Liber specialis gratiae“ ein intermediales Phänomen. Farbe und Goldschmuck werden hier durch sicht- und hörbare Liedverse ergänzt. Diese Verse sind als Schriftzeichen zum einen sichtbare Dekoration, zum anderen eignen ihnen als gesungener, auditiv wahrnehmbarer Text eine klanglich-musikalische Dimension. Als volkssprachige Verse bilden sie zugleich einen markanten Kontrast zur lateinischen Liturgie der Messe.⁹⁵

⁹⁴ *burnekeit* ist aus *brunekeit* in Hs. E emendiert. Es scheint hier guten Sinn zu machen, auch wenn es ansonsten nicht im „Fließenden Licht“ verwendet wird, vgl. Stierling (Anm. 85), S. 76; Vollmann-Profe (Anm. 71), S. 731 (Anm. zu S. 86,27). In der „Lux divinitatis“ fehlt ein Äquivalent, vgl. oben Anm. 81. Die Emendation tilgt allerdings die Wiederholung von *brun* als Farbe des Mantels (FL II,4, S. 86,26), die hier ebenfalls eine Rolle spielen könnte.

⁹⁵ Vgl. dazu oben (Abschn. III, Anm. 82 und 83) die Hinweise auf den Introitus und die Lesung des *Liber generationis*. In der „Lux divinitatis“ ist dieser Unterschied eingegeben, die Verse am Mantel der *paupercula* sind ebenfalls ins Lateinische übersetzt, vgl. LD II,5, S. 485 f. Zu Differenzen in Bezug auf die intermediale Konzeption des Mantels vgl. oben Anm. 81.

Dabei stellen die Verse am Mantel des Mädchens („*Ich sturbe gern von minnen*“) das intratextuelle Zitat eines Liedes bzw. einer Strophe dar, das wenige Kapitel zuvor in Kap. II,2 steht, hier allerdings ohne jeden narrativen Kontext⁹⁶:

Ich sturbe gerne von minnen
moechte es mir geschehen;
den jenen, den ich minnen,
den han ich gesehen
mit minen liechten ougen
in miner sele stan. (FL II,2, S. 76,14–19)⁹⁷

Die Sprechhaltung in der 1. Person ist typisch für die Kanzonen der mittelhochdeutschen Liebeslyrik: Die Sprechinstanz artikuliert ihre Bereitschaft zu sterben, sofern sich die Vision des Geliebten in der *sele*, erfülle. Sie verwendet damit die in geistlicher und weltlicher Literatur gleichermaßen verbreitete Metapher von der Einwohnung des Geliebten im Herzen, die in Kap. II,4 für die *unio mystica* verwendet wird.⁹⁸ Die intensive Betrachtung des Bildes bleibt in dieser Strophe jedoch perspektivisch einseitig und statisch, denn es kommt zu keiner Interaktion zwischen Sprecherin und Geliebtem.

Die Liedverse auf dem Kränzchen der *armen dirne* lassen sich als Ergänzung und Überwindung des in den Mantelversen intertextuell implizierten kontemplativen Konzeptes verstehen. Die Verse *Sin ougen in min ougen, sin herze in min herze, sin sele in min sele, umbevangen unerdrossen* (FL II,4, S. 86, 32f.) beschreiben einen Prozess, der die Liebenden im Hier und Jetzt aufeinander zuführt und zu einer Einheit jenseits von zeitlichen Kategorien verbindet. Stand im Vers des Mantels die visuelle Distanz im Vordergrund, wird sie in den Versen des Kränzchens durch die Verschmelzung der Augen und die Verschmelzung von Herz und Seele aufgehoben und überschritten.⁹⁹

⁹⁶ Vgl. zu diesem *liet*-Zitat auch Caroline Emmelius: *Rhyming prose – bridal songs of the soul – sound metaphors. Dimensions of musicality in Mechthild's „Fließendes Licht der Gottheit“*, in: *Mystique, langage, musique. Exprimer l'indicible*, hg. v. René Wetzell, Laurence Wuidar (erscheint Fribourg 2019), sowie den Beitrag von Almut Suerbaum in diesem Band.

⁹⁷ Zum Umfang von Kapitel II,2 in Hs. E und zum fälschlich vorgezogenen Titel von II,3 vgl. Neumann (Anm. 72), Bd. 2, S. 29f. (Anm. zu II,2,17); sowie Nemes (Anm. 2), S. 118, 264 und bes. S. 296 Anm. 833, der es für denkbar hält, dass das Lied auf dem Mantel der *armen dirne* ebenso wie das Lied in II,2 ein zeitgenössisch kursierendes Minnelied zitiert. Poor 2004 (Anm. 23) sieht das Selbstzitat auf dem Mantel des armen Mädchens als einen programmatischen Verweis auf die Autorschaft Mechthilds an. Kritisch lässt sich hierzu auf die wechselnden Sprechinstanzen des Kapitels verweisen, vgl. oben Abschn. III mit Anm. 76.

⁹⁸ Vgl. FL II,4, S. 90, 12–20; zur Metapher oben Anm. 84.

⁹⁹ Zu den Möglichkeiten lyrischer Überschreitung narrativer Zeitkonzepte (auch in mystischen Texten) vgl. Hartmut Bleumer, Caroline Emmelius: *Generische Transgressionen und Interferenzen. Theoretische Konzepte und historische Phänomene zwischen Lyrik und Narrativik*, in: *Lyrische Narrationen – narrative Lyrik. Gattungsinterferenzen in der*

Der Mantel der *armen dirne* mit seinen Farb-, Schmuck- und Klangelementen setzt somit das spirituelle Programm der Vision schon vorab sinnlich ins Bild: Die mystische Einung der Seele mit Christus beginnt als statisches Bild des Geliebten im Herzen. Für den Prozess der Einung aber bedarf es der Überführung des Bildes in einen Prozess, an dem die unterschiedlichen Sinne teilhaben. Die Zeit wird hier nicht punktuell stillgestellt, sondern dauerhaft entgrenzt.

Die Verwendung der Investiturbildlichkeit lässt sich für die beiden Visionsberichte wie folgt bilanzieren: Beide Texte verwenden das Motiv der Einkleidung: Erst die angemessene Kleidung erlaubt der *armen dirne* an der Messe teilzunehmen; erst die richtige Bekleidung bereitet die *anima* des „Liber“ auf die Begegnung mit dem Herrn vor. Von markierter Intertextualität, etwa von einer dezidierten Bezugnahme der Vision des „Liber“ auf die Messvision der *armen dirne* des „Fließenden Lichts“ wird man hier gleichwohl nicht ausgehen können, zu ubiquitär ist die Investiturmorphik in geistlichen Texten¹⁰⁰, zu different die Funktion des Motivs in den beiden Berichten.

Im „Fließenden Licht“ verdichten sich Farbe, Schmuck und Klang zur intermedialen, synästhetischen Figur des Mantels der *armen dirne*. In Mechthilds „Liber“ bleiben die sinnlichen Konstituenten von Kleidern und Mantel (Farbe, Weite, Einzelfäden) hingegen distinkt, sie erscheinen nicht in intermedialer Verdichtung¹⁰¹, sondern als Abfolge separat wahrnehmbarer Sinneseindrücke. Das gilt auch für das Kapitel I,20, in dem der Mantel der Liebe ausführlicher in Bezug auf Farbe, Muster und dargestellte Bilder beschrieben ist.¹⁰²

Der Mantel der Liebe vollzieht in der gemeinsamen Investitur von *anima* und *deus* die *unio*, gleichwohl ist er keine für sich stehende *unio*-Metapher, sondern

mittelalterlichen Literatur, hg. v. dens., Berlin, New York 2011, S. 1–39, hier S. 11–15; der These von Stridde (Anm. 76), bes. S. 514–516, dass im „Fließenden Licht“ und insbesondere in FL II,4 narrative Strukturen vielfach ‚lyrisch‘ entgrenzt werden, wäre der Mantel der *armen dirne* als wichtiger Beleg hinzuzufügen.

¹⁰⁰ Vgl. Grete Lüers: Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. Unveränderter reprographischer Nachdruck der Ausgabe München 1926, Darmstadt 1966, S. 206–208 (*kleit*); sowie Michael Egerding: Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik, 2 Bde., Paderborn u.a. 1997, hier Bd. 2, S. 346–353. Vgl. für das „Fließende Licht“ aus dem unmittelbaren Umfeld von Kap. II,4 etwa Kap. II, 5 (S. 92,7f.), zum biblischen Bildkontext Vollmann-Profe (Anm. 71), S. 733 (Anm. zu S. 92,7f.).

¹⁰¹ Den Begriff der Verdichtung entlehne ich bei Sandra Linden, die hiermit allerdings die lyrische Faktur des „Fließenden Lichts“ bezeichnet, vgl. Sandra Linden: Der *inwendig* singende Geist auf dem Weg zu Gott. Lyrische Verdichtung im *Fließenden Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg, in: Bleumer/Emmelius (Hg.) (Anm. 99), S. 359–386.

¹⁰² Der Mantel der Liebe wird hier als Schmuck (*decorum*) bezeichnet: Er ist bedeckt mit gitterförmigen, goldenen Rauten, in denen Christus thront. Die bildlichen Darstellungen sind jeweils mit Bibelversen überschrieben, vgl. LspG I,20, S. 71. Auch hier sind also Bild und Text als Schmuck einer Textilie vereint.

wie alles visionäre Geschehen in Mechthilds „Liber“ vor allem eine Allegorie: Gehörtes und Gesehenes, Farbe, Bildschmuck und textile Qualität werden stets auf ihre geistliche Bedeutung hin ausgelegt. Sie sind sinnliche Zeichen, die einen spezifischen geistlichen Sinn vermitteln. Entsprechend sind die Visionen des „Liber“ durchsetzt mit Allegoresen: Die Stimme Gottes legt ihre eigenen Worte aus; die Kleider der Seele sind Allegorien ebenso wie die Fäden des Mantels. Die gesamte sinnliche Welt liturgischer Vision ist bei Mechthild von Hackeborn auf diese vermittelnde Funktion hin angelegt. So ist es nur stimmig, dass auch der Mantel der Liebe eine solche Figur der Vermittlung ist. Hatte die göttliche Stimme schon eingangs auf den Leim der Liebe (*glutinum amoris*) verwiesen, der notwendig sei, um die Seelen zu verbinden, so tritt an die Stelle dieses verbindenden Dritten nun der Mantel, um die Einheit von *anima* und *deus* herzustellen.

Der Mantel der *armen dirne* kann hingegen, weil er ins Vorfeld der sakramentalen *unio* gehört und die *unio* nicht schon vollzieht, als *unio*-Metapher gelten. Seine Intermedialität und die Tatsache, dass die volkssprachigen Liedverse an Mantel und Kränzchen die Liebesunio bereits symbolisch vorwegnehmen, macht ihn dabei zu einer ‚Sprengmetapher‘¹⁰³, die das konventionelle liturgische Geschehen der Messe überschreitet.

Dabei ist der rotbraune, singende Mantel der *armen dirne* zunächst einmal Medium der Differenz. Die Investitur integriert die *arme dirne* nicht in die versammelten himmlischen Gruppen, sondern hebt sie umso mehr heraus. Dass die übrigen Anwesenden in helle, weiße und rosenfarbige Gewänder gekleidet sind, macht die *arme dirne* in ihrem kräftig dunklen Mantel umso intensiver visuell wahrnehmbar. Die Intermedialität des Mantels und vor allem die volkssprachigen Verse verweisen darauf, dass hier kein Mitglied eines liturgischen Kollektivs teilnimmt, sondern eine Figur, die sich von den Versammelten unterscheidet. Der Auftritt der *armen dirne* als eine im Medium der Volkssprache mit Gott vereinigte Seele kann daher keinerlei kollektivierende Effekte haben: Zwar erweist sie sich der Teilnahme an der Messe des Täufers als würdig, sie bezieht die Himmelsbewohner aber zu keinem Zeitpunkt in ihre Liebesunio ein. Genau gegenteilig ist das *unio*-Geschehen im „Liber“ konzipiert, ist der Mantel der Liebe an seinem Saum doch so weit, dass er die ganze Menschheit umfasst.¹⁰⁴

¹⁰³ Der Begriff nach Köbele (Anm. 10).

¹⁰⁴ *Pallium vero amoris desubtus varium erat, et tantae amplitudinis ut multitudinem hominum contegere sufficeret*, vgl. LspG I,23, S. 83.

V. Fazit:
Intertextuelle Inkommensurabilität

Dem Referenzsystem der Liturgie kommen in den beiden Texten denkbar unterschiedliche Funktionen und Bedeutungen zu. Im „Liber specialis gratiae“ fungiert die Liturgie als zentrales Strukturmoment klösterlichen Lebens. Das *officium divinum* verleiht Tag und Jahr eine heilsgeschichtliche Ordnung, die Psalmverse der liturgischen Gesänge sind dabei in jedem Moment Generator geistlicher Bedeutung, die freilich immer neu offen gelegt werden muss. Der Vollzug des Chorgebets wird zugleich als Ort monastischer Vergemeinschaftung verstanden. Entsprechend zielen die Visionen der *anima* nicht auf die Einzelstellung der Begnadeten, sondern sie sind als Exegesen und Allegoresen der Liturgie Medium geistlicher Unterweisung, die sich an die Rezipienten der Visionsberichte gerichtet haben dürften. Noch die *unio*-Erfahrung der begnadeten Seele wird in diesem Sinne auf ein Kollektiv hin geöffnet, wenn es vom Mantel der Liebe heißt, er umfange die gesamte Menschheit. Das praktische Amt der *cantrix* Mechthild von Hackeborn, die Schwestern in das liturgische Lob, in Texte und Gesänge einzuüben, findet in den Visionen der *anima* somit ein theoretisches Pendant, mit der Mechthild als autoritative *magistra* ihres Konvents ausgewiesen wird.¹⁰⁵

Ganz anders stellt sich dies in der Messvision der *armen dirne* aus dem „Fließenden Licht“ dar: Von der realen Messe ist die Visionsempfängerin schon von vornherein durch ihre körperliche Gebrechlichkeit ausgeschlossen. Entsprechend bietet das *officium* hier nicht den raum-zeitlichen Rahmen für die Vision, sondern es wird selbst zum visionären Gegenstand: Das wiederum ermöglicht semantische Spielräume und Besetzungen, die den liturgischen Visionen des „Liber“ fremd sind.

Als Ort der Vergemeinschaftung ist die Messe in Kap. II,4 des „Fließenden Lichts“ gerade nicht unhinterfragt gegeben, sondern sie steht vielmehr zur Disposition: Der Prozess der Aufnahme der *armen dirne* in die himmlische Messgemeinde ist langwierig und schwierig und letztlich nur durch die miraculöse Einkleidung zu erreichen. Doch auch die Investitur in den singenden Mantel integriert die Visionärin weniger, als dass sie sie visuell und auditiv hervorhebt. Vor allem die volkssprachigen Verse des Mantels markieren die Spannung, in der die Figur der *armen dirne* zur lateinischen Liturgie der Messe steht. Diese Spannung, aus der sich anders als in den Visionen des „Liber“ keine kollektivierenden Effekte (etwa für eine Konventsgemeinschaft) ableiten lassen, zeigt sich bezeichnenderweise auch in den sog. Klostervisionen des siebten Buchs, in denen die Visionsinstanz vom Konvent der Schwestern stets separiert bleibt.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu die Beobachtung von Balázs J. Nemes in diesem Band, dass Mechthild im „Legatus“ als *domna* bezeichnet wird, was sich sowohl auf ihren adligen Stand als auch auf ihre autoritative Position im Konvent beziehen lässt.

Die Beobachtungen zum Verhältnis von Vision und Liturgie legen daher nahe, dass das „Fließende Licht“ und den „Liber specialis gratiae“ in Bezug auf ihren frömmigkeitsgeschichtlichen Ort mehr trennt als eint. Selbst wenn die Visionsberichte verwandte Motive wie die Einwohnung Gottes in der Seele oder die bräutliche Einkleidung der Seele verwenden, tun sie dies von unterschiedlichen, geradezu diametral entgegengesetzten Frömmigkeitskonzepten aus. Während für die Helftaer Nonnen die monastische Liturgie den hermeneutischen Rahmen für ihre ins Kollektive gerichtete Mystik bietet, steht im „Fließenden Licht“ immer wieder das Verhältnis der Einzelseele zu Gott im Mittelpunkt.¹⁰⁶ Diese Interaktion benötigt in aller Regel weder den strukturellen Rahmen noch die Medialisierungsleistung der Liturgie.¹⁰⁷ Diese Unabhängigkeit von den Vollzugsformen der Liturgie zeigt sich auch da, wo das *officium*, wie in der Messvision von Kapitel II,4, im Mittelpunkt steht: Die Liturgiereferenzen zeichnen sich gerade hier durch Abweichungen von der liturgischen Norm aus, die nach dem Selbstzeugnis des „Fließenden Lichts“ externe Kritik auslösen.

Im Unterschied zu den Visionen des „Liber“ stellt die Messvision des „Fließenden Lichts“ auf die Inkompatibilität der Visionärin mit dem versammelten Kollektiv ab. Diese Unvergleichlichkeit ist vorrangig eine der Sprache. Brautmystik in der Volkssprache hat, das ist oft betont worden, v.a. im Gebrauch der Metaphorik offenere Lizenzen als die in der Kirchen- und Gelehrtensprache Latein verfassten Helftaer Texte.¹⁰⁸ Das wird für das „Fließende Licht“ insbesondere an der intermedialen Metapher des singenden Mantels deutlich, der die konventionelle geistliche Kleidermetaphorik mit der Volkssprachigkeit des Liedschmucks als synästhetische Figur markant überschreitet. Mit dieser bisweilen radikalen Alleinstellung der liebenden Seele im „Fließenden Licht“, die selbstverständlich ebenso eine Figur rhetorischer Inszenierung ist, wie die ins Kollektive gewendete liturgische Spiritualität des „Liber“, ist insofern eine zentrale Differenz zu den beiden Helftaer Revelationstexten auszumachen. Sie zeigt sich gerade auch in jenen Texten des siebten Buchs, die sich als geistliche Gebrauchstexte oder als *lere* für den Konvent verstehen (FL VII,8 und 21), ist die Position der Lehrmeisterin für die Sprechinstanz des „Fließenden Lichts“ doch nie unhinterfragt gegeben, sondern immer neu herzustellen und autoritativ abzusichern.¹⁰⁹ Dass sich die *lere* dann vor allem in Gebetstexten ausmünzt, die programmatisch aus der Ich-Perspektive formuliert sind, unterstreicht diesen Befund: Das „Fließende Licht“ ist unabhängig von den Sprechinstanzen und Sprecherrollen, die sich in den Einzelkapiteln artikulieren, ein Text des für

¹⁰⁶ In diesem Punkt stimme ich mit Schmidt (Anm. 32) überein.

¹⁰⁷ Vgl. Köbele (Anm. 10), S. 112, die von der „liturgische[n] Mediatisierung der Unio“ für „Liber“ und „Legatus“ spricht.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 192–199.

¹⁰⁹ Vgl. zum Konzept der geistlichen Lehre in Buch VII den Beitrag von Sandra Linden in diesem Band.

sich und auf sich gestellten ‚Ichs‘, nie ein Text des gemeinschaftlichen ‚Wir‘. Diese Einschätzung deckt sich mit Beobachtungen, wie sie etwa Caroline Walker Bynum formuliert hat.¹¹⁰ Sie sollen hier jedoch nicht dazu dienen, den Text umstandslos der Tradition der Beginnenmystik zuzuweisen, wie dies Kurt Ruh und Bernard McGinn tun, ohne dass deutlich wäre, was damit in literarhistorischer Perspektive zu bezeichnen ist.¹¹¹ Sofern der Begriff Narrative von Unterdrückung und Verfolgung aufrufen soll, liegt man nicht nur für das Beginnenwesen des mitteldeutschen Raums im 13. Jh. falsch¹¹² – sondern auch für das „Fließende Licht“: Dieser Text weckt so früh das Interesse der Dominikaner, dass sie die Mühe nicht scheuen, den Text, wenn auch bisweilen zensierend, ins Lateinische zu übersetzen, ein in der deutschen Literaturgeschichte des Mittelalters höchst ungewöhnlicher Fall.¹¹³ Auch das Moskauer Fragment des „Fließenden Lichts“ dokumentiert, sofern man es denn tatsächlich in den Halberstädter Raum verorten kann¹¹⁴, dass die benachbarten (Zisterzienser-) Klöster ein veritables Interesse an Mechthilds Text hatten.

Für die aufgezeigten Differenzen zwischen dem „Fließenden Licht“ und dem „Liber“ möchte ich daher vor allem die Partizipation an unterschiedlichen generischen Traditionen verantwortlich machen, wie sie sich hier für den Texttyp der Vision zeigen ließen: Während die Visionen des „Liber specialis gratiae“ an eine benediktinisch-zisterziensische Tradition der liturgischen Vision anknüpfen, als deren gattungsstiftendes Muster der „Liber visionum“ Elisabeths von Schönau gelten kann, stellen sich die Visionen des „Fließenden Lichts“ in die Tradition der älteren Jenseitsreisen und verzichten, auch im siebten Buch, programmatisch auf die Integration in das *officium divinum*.

Die in FL VI,36 zitierte Kritik an den Freiheiten, die sich die visionäre Messe der *armen dirne* erlaubt, lässt sich daher vielleicht auch als Kritik an der hier vorliegenden Verkehrung des – ja deutlich orthodoxeren – Musters der liturgischen Vision verstehen.

¹¹⁰ Bynum (Anm. 10), S. 247: „Mechtild of Magdeburg sees herself as the courting maiden for whom moments outside the ecstasy of union are secure only if they are experienced as alienation and deprivation; to her the structure of the universe is the rhythm of oneness and loss.“

¹¹¹ Ruh (Anm. 1); McGinn (Anm. 1), S. 395–430; McGinn (Anm. 26).

¹¹² Vgl. grundlegend hierzu die Studie von Jörg Voigt: *Beginnen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich*, Köln u.a. 2012.

¹¹³ Auch dass die Übersetzer die Anordnung des Textes zugunsten einer stärker thematischen Gliederung ändern, spricht nicht für die theologische Bedenklichkeit des Textes, sondern zunächst einmal für ein spezifisches Gebrauchsinteresse. Vgl. jedoch zu den Bearbeitungstendenzen, bes. zu Enterotisierung und dogmatischer Richtigstellung in der „Lux divinitatis“ ausführlich Nemes (Anm. 2), S. 192–208; einen Überblick bietet Hellgardt (Anm. 16), S. 133–137.

¹¹⁴ Hierzu der Beitrag von Catherine Squires in diesem Band. Kritisch hingegen der Beitrag von Wolfgang Beck.

Für die eingangs aufgeworfene Frage nach den intertextuellen Bezügen zwischen dem „Fließenden Licht“ und den Helftaer Revelationen bieten die hier vorgelegten Überlegungen keine einfachen Antworten: Pauschale Hypothesen zu ‚Beeinflussungen‘ in die eine oder andere Richtung verbieten sich ohnehin, aber auch markierte Bezugnahmen sind angesichts der Ubiquität der oft biblischen Metaphorik und ihrer Tradierung und Transformation in der brautmystischen Exegese schwer nachzuweisen.

Deutlicher lassen sich hingegen die Unterschiede in den Vertextungsstrategien visionärer Erfahrung beschreiben. Für die Frage nach intertextuellen Bezügen sind solche Differenzen aber nur dann in Anschlag zu bringen, wenn man für mittelalterliche Texte methodisch neben affirmativen Bezugnahmen auch programmatische Differenzen für möglich und zulässig hält.¹¹⁵ In diesem Sinne wäre davon zu sprechen, dass die Texte der Helftaer Schwestern eine inkomensurable Intertextualität auszeichnet.

Jun.-Prof. Dr. Caroline Emmelius
caroline.emmelius@phil.bhu.de

¹¹⁵ Für mittelalterliche Literatur sind diese kritischen Dimensionen meist zugunsten einer autoritativen Traditionsverhaftetheit literarischer Bezugnahmen zurückgestellt worden, vgl. hierzu Emmelius (Anm. 16).

DU SOLT SI ERLÜHTEN UND LEREN (FL VII,8)

Zur Wechselwirkung von Alterssignatur und Lehrautorität im siebten Buch des „Fließenden Lichts der Gottheit“

von Sandra Linden

I. Das ungeliebte siebte Buch?

Perspektiven der Forschung und der Überlieferung

Das siebte Buch in Mechthilds „Fließendem Licht der Gottheit“¹ nimmt eine Sonderstellung ein: Während sich die Veröffentlichungseinheit der ersten sechs Bücher durch die lateinische Übersetzung der „Lux divinitatis“² gut greifen lässt, ist der Status des siebten Buchs deutlich unsicherer. Der Buchabfolge eine gewisse Chronologie unterstellend, hat man angenommen, dass das siebte Buch in Mechthilds letzte Jahre im Kloster Helfta gehört und somit eine späte Lebensphase abbildet.³ Eine solche Lebenslaufstruktur findet im Text durchaus einige Stützen, so etwa wenn das Ich in Kapitel 36 des siebten Buchs angibt, dass es vor mehr als 30 Jahren mit dem Schreiben begonnen habe.⁴ Setzt man den Beginn, auf den die Aufzeichnungen im „Fließenden Licht“ referieren, etwa auf das Jahr 1250 an, was auch nicht ganz frei von Spekulationen ist,⁵

¹ Der Text wird im Folgenden, sofern nicht anders vermerkt, zitiert nach: Mechthild von Magdeburg: *Das Fließende Licht der Gottheit*, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt/Main 2003. Eine ausführliche Darstellung der editorischen Problematik, die mit dem „Fließenden Licht“ verbunden ist, bietet Caroline Emmelius: *Mechthilds Klangpoetik. Zu den Kolonreimen im Fließenden Licht der Gottheit*, in: *Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation. XXII. Anglo-German Colloquium Düsseldorf*, hg. v. Elizabeth Andersen u.a., Berlin, Boston 2015, S. 263–286, hier S. 266–273.

² Vgl. Mechthild von Magdeburg: ›Lux divinitatis‹. ›Das Liecht der Gotheit‹. Der lateinische-frühneuhochdeutsche Überlieferungszweig des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹. Synoptische Ausgabe, hg. v. Balázs J. Nemes, Elke Senne unter Leitung von Ernst Hellgardt, Berlin, Boston (in Druckvorbereitung). Einen detaillierten Vergleich zwischen dem „Fließenden Licht“ und der „Lux divinitatis“ bietet Balázs J. Nemes: *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen, Basel 2010, S. 99–307.

³ Vgl. Kurt Ruh: *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bde., München 1990 ff., Bd. 2, S. 249, sieht im siebten Buch ein fortgeschrittenes theologisches Wissen Mechthilds und führt das auf die Belehrung durch Heinrich von Halle zurück, d.h. er kombiniert das Argument des Alterstextes mit einem größeren Wissens- und Erfahrungsschatz der Schreiberin. Vgl. auch Elke Senne: *Das Fließende Licht der Gottheit Mechthilds von Magdeburg. Die Fassung der sogenannten Wolhusener Handschrift. Text und Untersuchung, Mikrofiche-Ausgabe*, Berlin 2002 (Phil. Diss. 2000), S. 7.

⁴ Vgl. FL VII,36, S. 598,6–9: *Ich gerte des zuo gotte, eb es sin wille were, das er es mich liesse verstan, das ich nit mere schribe. Warumbe? Das ich mich nu also snoede und unwirdig weis, als ich was vor drissig jaren und me, do ich es beginnen muoste.*

⁵ Eine kritische Einschätzung zum Aussagewert der Jahreszahl 1250 bietet Nemes (Anm. 2), S. 141 f.

kommt man rein rechnerisch auf die Jahre zwischen 1281 und 1289; Mechthilds Tod 1282⁶ schränkt die Zeitspanne noch einmal ein. Doch kann man aus diesem Datenkonstrukt, wie Nemes richtig angemerkt hat⁷, eben nur die Entstehungszeit des einzelnen Kapitels 36 und nicht des gesamten siebten Buchs ablesen.

Das siebte Buch hat deutlich weniger die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden als die vorherigen, und der Grund dafür liegt auf der Hand: Ausführliche Beschreibungen der mystischen *unio* zwischen Seele und Gott oder auch das lebendige Zwiegespräch zwischen beiden sucht man im siebten Buch vergebens, vielmehr herrscht ein anderer Ton, in dem lehrhaft-didaktische Formen dominieren: Häufig in direkter Wendung an ein Publikum, das in den ersten Büchern wenig präsent ist, wird eine Anweisungsrhetorik formuliert, die katechetisches Wissen und den richtigen Weg zu Gott vermitteln will. Zudem findet der Rezipient im siebten Buch eine Reihe von nützlichen religiösen Gebrauchstexten, die er für die eigene Frömmigkeitspraxis direkt übernehmen kann. In diese Ansammlung typisch monastischer Textsorten wie Tagzeitentexten, Gebeten und Bittformeln, Meditationen, konkreten Anweisungen für den liturgisch-religiösen Vollzug, einer Herzkloster-Allegorie usw. sind immer wieder Aussagen integriert, die auf Krankheit, Alter oder den nahen Tod der Sprechinstanz hinweisen.

Die Forschung hat seit Wolfgang Mohrs These vom „Fließenden Licht“ als innerer Biographie⁸ dem siebten Buch gern einen Altersstil attestiert, hat hier ein authentischeres, stärker auf eine Realwelt durchsichtiges Sprechen als in den mehr auf den literarischen Effekt kalkulierten ersten Büchern festgestellt. So sieht etwa Ruh im siebten Buch die redaktionell nur gering bearbeiteten Gedanken der gealterten Mechthild⁹, und auch Frank Tobin vertritt in seinem Beitrag

⁶ Vgl. Hans Neumann: Mechthild von Magdeburg, in: *2VL* 6, 1987, Sp. 260–270, hier Sp. 269. Das genannte Jahr 1282 wird in der Forschung meist übernommen, so etwa von Ruh (Anm. 3), S. 250, oder auch von Burkhard Hasebrink: „Ich kann nicht ruhen, ich brenne“. Überlegungen zur Ästhetik der Klage im *Fließenden Licht der Gottheit*, in: *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*, hg. v. Manuel Braun, Christopher Young, Berlin, New York 2007, S. 91–107, hier S. 92. Vgl. auch die vorsichtige und differenzierte Einschätzung von Sara S. Poor: *Transmission and Impact. Mechthild of Magdeburg's Das fließende Licht der Gottheit*, in: *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, hg. v. Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon, Leiden, Boston 2014, S. 73–101, hier S. 73 f. Vgl. auch den Beitrag von Balázs J. Nemes in diesem Band.

⁷ Vgl. Nemes (Anm. 2), S. 126 f.

⁸ Vgl. Wolfgang Mohr: *Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg*, in: *Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963*, hg. v. Hugo Kuhn, Kurt Schier, München 1963, S. 375–399, hier S. 378.

⁹ Vgl. Ruh (Anm. 3), S. 251.

von 1994 noch ganz dezidiert eine autobiographische Lesart.¹⁰ Er sieht im siebten Buch keinerlei ästhetisches Formbewusstsein, sondern glaubt die unverstellte Stimme der gealterten Mystikerin zu hören und spricht von einer „frankness lacking any literary pretensions“. ¹¹ Eine Alternative zu diesen biographischen Zugriffen bietet Almut Suerbaum, die in ihrer Analyse der lehrhaften Strategien des „Fließenden Lichts“ gezeigt hat, dass die einfache Gleichung, dass man an die primär auf mystisches Erleben zielenden ersten Bücher noch eine Lehre angehängt hat, nicht aufgeht.¹² Das „Fließende Licht“ lässt sich nicht in einen Visionsteil und einen Teil der katechetischen Lehre, in eine mystisch begnadete Jugend und eine hinsichtlich der Visionen eher unspektakuläre Alterszeit aufteilen.

Während das siebte Buch in der literaturwissenschaftlichen Forschung wenig Beachtung gefunden hat, zeigt die zeitgenössische Überlieferung jedoch ein sehr ausgeprägtes Interesse für die Texte in diesem Buch. Neben den 65 Kapiteln in der Einsiedler Handschrift (Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 277 [1014]) überliefert die Colmarer Handschrift C (Colmar, Stadtbibliothek, Ms. CPC 2137) immerhin neun Kapitel aus dem siebten Buch, die Würzburger Handschrift W (Würzburg, Franziskanerkloster, Cod. I 110) zeigt sogar eine deutliche Vorliebe für dieses Buch: Auf fol. 40ra bis 62vb der Handschrift finden sich, wenn man die ursprüngliche Reihenfolge der durcheinander geratenen Blätter wiederherstellt¹³, zunächst fünf Kapitel aus Buch VI, es folgt ein großer Block von 21 Kapiteln aus Buch VII, danach das erste Kapitel des ersten Buchs, erneut zwei Kapitel aus dem siebten Buch, schließlich wieder einiges aus den ersten Büchern. In der Zusammenschau nimmt W aus dem zweiten bis vierten Buch je ein vollständiges Kapitel, aus dem fünften und sechsten Buch neun bzw. acht vollständige Kapitel, aber aus dem siebten Buch dann ganze 24 Kapitel¹⁴, wobei die meisten Kapitel mit gewisser Varianz im Textbestand vollständig übernommen sind: Lediglich aus VII,1 und VII,65 wählt der Redaktor von W nur kurze Passagen aus bzw. hat er bereits in seiner Vorlage nur Zugriff auf die Kapitelteilstücke. Noch mehr Kapitel als aus dem siebten Buch übernimmt Hand-

¹⁰ Vgl. Frank Tobin: *Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart. Points of Comparison*, in: *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, hg. v. Bernard McGinn, New York 1994, S. 44–61.

¹¹ Tobin (Anm. 10), S. 61.

¹² Vgl. Almut Suerbaum: *Die Paradoxie mystischer Lehre im ›St. Trudperter Hohenlied‹ und im ›Fließenden Licht der Gottheit‹*, in: *Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters*, hg. v. Henrike Lähnemann, Sandra Linden, Berlin, New York 2009, S. 27–40, vor allem S. 31 f.

¹³ Zur Blattreihenfolge vgl. *Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit nach einer neugefundenen Handschrift*, hg. v. Wilhelm Schleussner, Mainz 1929; *András Vizkelety, Gisela Kornrumpf: Budapest Fragmente des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹*, in: *ZfDA* 97, 1968, S. 278–306, hier S. 283 f.

¹⁴ Es handelt sich – in der Reihenfolge von W – um die Kapitel 1 (Auszug), 2, 4, 6, 17, 10–13, 29, 48, 32–34, 41, 50, 52–54, 64, 55, 36, 37, 65 (Auszug).

schrift W nur noch aus dem ersten Buch, nämlich 25. Ausgehend von der Beobachtung, dass die lateinischen Überschriften in W häufig liturgisch-exegetische Elemente aufweisen, hat Sara Poor für Handschrift W einen Kontext der Predigt und seelsorgerischen Unterweisung angenommen und sie als eine Kompilation charakterisiert, die sich ganz pragmatisch aus Mechthilds Text herausnimmt, was sie braucht.¹⁵ Neumanns These, dass W vor allem „dichterisch gesteigerte Stücke“¹⁶ übernimmt, mag vielleicht für die Übernahmen aus dem ersten Buch richtig sein, doch gibt der massive anfängliche Block von 21 Kapiteln aus dem siebten Buch der Teilüberlieferung eher einen anderen Charakter, der auf ein lehrhaftes Sprechen zielt und gerade die didaktischen Unterweisungen und religiösen Gebrauchstexte favorisiert.

Balázs J. Nemes verdanke ich den Hinweis auf die Berliner Handschrift Be2 (Berlin, Staatsbibliothek, Ms. theol. lat. oct 89)¹⁷, die als Sammelhandschrift mit Exzerpten wohl im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts in der Erfurter Kartause von Frater N. zusammengestellt worden ist. Diese Handschrift nimmt in die Sammlung von Passagen aus dem „Fließenden Licht“ auf fol. 265v bis 278r immerhin sieben vollständige Kapitel aus dem siebten Buch auf und löst aus vier weiteren Kapiteln des siebten Buchs Gebete heraus, die der Rezipient direkt für seine eigene religiöse Praxis nutzen kann.¹⁸ Die Kapitelwahl zeigt

¹⁵ Vgl. Sara S. Poor: *Mechthild of Magdeburg and Her Book. Gender and the Making of Textual Authority*, Philadelphia 2004, S. 98–113, vor allem S. 112. Zur Handschrift siehe auch den Beitrag von Wolfgang Beck in diesem Band.

¹⁶ Vgl. Mechthild von Magdeburg: *Das Fließende Licht der Gottheit*. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. v. Hans Neumann. Bd. 1: Text, besorgt von Gisela Vollmann-Profe, München, Zürich 1990, Bd. 2: Untersuchungen, ergänzt und zum Druck eingerichtet von Gisela Vollmann-Profe, München, Tübingen 1993, Bd. 2, S. 267.

¹⁷ Vgl. Beate Braun-Niehr: *Die theologischen lateinischen Handschriften in Octavo der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin, Teil 1: Ms. theol. lat. oct 66–125*, Wiesbaden 2007, S. 138–157; Balázs J. Nemes: *Mechthild im mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ und seiner lateinischen Übersetzung*, in: *ZfdA* 142, 2013, S. 162–189, hier S. 174 f., sowie künftig: Beate Braun-Niehr, Balázs J. Nemes, Catherine Squires: *synt szere tyff vnde dynen nicht vor anhabende lute*. Mechthild-Rezeption in der Kartause Erfurt im Spiegel einer neu entdeckten Handschrift des *Fließenden Lichts* und seiner lateinischen Übersetzung (in Vorbereitung). Vgl. zu dieser Handschrift auch die Beiträge von Matthias Eifler und Catherine Squires in diesem Band.

¹⁸ Es handelt sich in der Reihenfolge in Be2 um die vollständigen Kapitel 50 (fol. 273v–274r), 64 (274r–275r mit Umstellungen), 22–25 (275r–276r), 15 (277v–278r). Zuvor finden sich in diesem Block noch eine Scheltklage über den Leib (aus Kapitel VII,3, S. 536,15–26 bzw. Be2, 272r), ein Bittgebet, in dem die Seele Christus um Teilhabe im Bett des Schmerzes bittet (aus Kapitel VII,21, S. 574,23–576,10 bzw. Be2, 272r–273r), eine kurze Bitte um göttlichen Beistand (aus Kapitel VII,34, S. 594,14–18 bzw. Be2, 273r) sowie eine kurze Reflexion darüber, ob man Gott angemessen loben kann (aus Kapitel VII,9, S. 550,28–552,4 bzw. Be2, 273v). Ich danke Balázs J. Nemes sehr herzlich, dass er mir seine Transkription der Mechthild-Passagen in Be2 zur Verfügung gestellt hat.

ein deutliches Interesse für Fragen des richtigen Verhaltens und einer förderlichen Glaubensausübung, und auch einige Überschriften weisen darauf hin, dass der Redaktor besondere Aufmerksamkeit auf die Gebetstexte und ihre Verwendbarkeit legt, wenn er die topische Gebetsreihe der vier Kapitel VII,22–25 an Vater, Sohn, Heiligen Geist und die Trinität in den Überschriften klar ausweist; die Einsiedler Handschrift hingegen hat hier statt *Ad spiritum sanctum*¹⁹ die unspezifischere Überschrift *Von der minne vluot*.

Auch die Moskauer Fragmente Mo (Moskau, Bibliothek der Lomonossov-Universität, Dokumentensammlung Gustav Schmidt, Fonds 40/1, Nr. 47)²⁰ überliefern ein kurzes Stück aus dem siebten Buch und sind interessant für die Varianz der Kapiteleinteilung in diesem Buch. Mo strukturiert seinen Textbestand durch Überschriften, die in der Formulierung zwar nicht immer mit der Einsiedler Handschrift übereinstimmen, aber immer an der richtigen Stelle stehen, d.h., der Kapitelumbruch zwischen den Moskauer Fragmenten und der Einsiedler Handschrift ist identisch. Nur in einem Fall trifft dies nicht zu, nämlich für die Passage, die die Moskauer Fragmente aus dem siebten Buch übernehmen: Hier ist nicht das gesamte letzte Kapitel 65 mit dem Abschiedsgespräch zwischen Seele und Leib beim Tod übernommen, das in der Einsiedler Handschrift die Überschrift *Wie got die sele zieret mit der pine* trägt, sondern nur die letzten beiden allgemeinen Sätze zur Gehorsamkeit, die nicht auf ein Lebensende fokussiert sind und dann im Moskauer Fragment auch eine andere Überschrift tragen, nämlich *Von deme horsame*.²¹ Schaut man auf die Würzburger Handschrift, ergibt sich ein ganz ähnlicher Befund, denn auch W bietet nur diese letzten beiden Sätze des Schlusskapitels, und zwar nicht einmal als Abschluss

¹⁹ Be, 275v, Transkription Nemes.

²⁰ Vgl. die Transkription bei Natalija Ganina, Catherine Squires: Ein Textzeuge des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ von Mechthild von Magdeburg aus dem 13. Jahrhundert. Moskauer, Bibl. der Lomonossov-Universität, Dokumentensammlung Gustav Schmidt, Fonds 40/1, Nr. 47, in: *ZfdA* 139, 2010, S. 64–86; sowie zu den bislang nicht identifizierten Textabschnitten des Fragments: Natalija Ganina, Nigel F. Palmer: Unikal überlieferte mystische Prosa im Moskauer Mechthild-Fragment. Untersuchungen zu den unidentifizierten Textabschnitten mit einem neuen Textabdruck von fol. 4r–5r der Handschrift, in: *Deutsch-russische Arbeitsgespräche zu mittelalterlichen Handschriften und Drucken in russischen Bibliotheken. Beiträge zur Tagung des deutsch-russischen Arbeitskreises vom 14. bis 16. September 2011 an der Lomonossov-Universität Moskauer aus Anlass des 300. Geburtstages des Universitätsgründers Michail Lomonossov*, hg. v. Natalija Ganina u.a., Erfurt 2014, S. 91–96. Zur Überlieferungsgeschichtlichen Bedeutung des Moskauer Fragments vgl. Balázs J. Nemes: Mechthild im mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ und seiner lateinischen Übersetzung, in: *ZfdA* 142, 2013, S. 162–189, der auf S. 178 darauf hinweist, dass trotz der frühen Datierung der Moskauer Fragmente nicht mit einer Teilpublikation des ‚Fließenden Lichts‘ gearbeitet wurde, sondern aufgrund der Übernahmen aus dem siebten Buch mit einem vollständigen Exemplar. Zum Fragment siehe auch die Beiträge von Wolfgang Beck und Catherine Squires in diesem Band.

²¹ Text nach nach Ganina/Squires (Anm. 20).

des Mechthild-Teils, sondern innerhalb der Sammlung. Die Berliner Handschrift Be2 übernimmt aus dem Kapitel zwar durchaus eine breitere Passage, die mit der Unterscheidung von Feiertags- und Alltagskleidern auch die Krankheitsthematik behandelt, stellt sie aber ebenfalls nicht in Endposition, sondern mit der Überschrift *Der lybhabenden szele*²² ganz an den Anfang der Exzerpte aus dem „Fließenden Licht“ und der „Lux divinitatis“.

Die Befunde legen den Schluss nahe, dass die kurzen Passagen aus Kapitel 65 in den unterschiedlichen Vorlagen, aus denen die Moskauer Fragmente, die Würzburger und die Berliner Handschrift abschreiben, nicht in der Form der Einsiedler Handschrift, nämlich als einheitlich komponiertes und prononciertes Schlusskapitel des gesamten Buches, vorlagen.²³ Viel wahrscheinlicher ist es, dass in den Vorlagen kürzere Passagen aus Kapitel 65 einzeln und auch nicht notwendig am Ende der überlieferten Einheit aus dem „Fließenden Licht“ notiert waren. Die Art und Weise, wie Passagen aus dem Schlusskapitel in den Moskauer Fragmenten, der Würzburger und der Berliner Handschrift überliefert sind, lässt auf die Varianz des Textbestands im siebten Buch schließen, d.h., es ist mit losem Textmaterial und nicht unbedingt mit der festen Form der Einsiedler Handschrift zu rechnen. Zugleich dokumentiert die Überlieferung, dass die zeitgenössische Rezeption die Kapitel des siebten Buchs keineswegs weniger attraktiv als die übrigen findet, sondern hier im Gegenteil einen deutlich nachweisbaren Interessenschwerpunkt ausbildet.

II. Textbeobachtungen I: Formen der Lehre

Die folgenden Ausführungen verstehen sich nicht primär als Beitrag zur Autorschaftsfrage des „Fließenden Lichts“ auf der Basis des siebten Buchs, sondern fragen in einem Close Reading vielmehr nach textuellen Sinnbildungsstrategien. Ein kurzer Textüberblick auf der Grundlage der Einsiedler Handschrift verfolgt die einfache Frage: Welche Themen werden im siebten Buch behandelt, welche Textsorten und Register des Sprechens werden genutzt? Und im Kontrast hierzu: Welche Inhalte und Darstellungsformen, die in den übrigen Büchern des „Fließenden Lichts“ dominieren, sucht man im siebten Buch vergeblich? Die Antwort auf die letzte Frage erschließt sich bereits durch den unmittelbaren Leseindruck: Die Texte im siebten Buch verzichten auf das innige Zwiegespräch der liebenden Seele mit Gott, auf die typische Bildersprache Mechthilds und die Fokussierung auf das Erleben der einen Seele auf ihrem persönlichen Weg zur *unio*, an dem der Rezipient eher als staunender Beobachter teilhaben darf, als dass er direkt angesprochen und zu einer Teilhabe angeleitet würde.

²² Be2, fol. 38r, Transkription: Nemes.

²³ Vgl. dazu auch Nemes (Anm. 2), S. 253 f. Anm. 673.

Die Kommunikationssituation, die im siebten Buch dominiert, ist in mehreren Kapiteln klar umrissen und überträgt sich in der linearen Abfolge der Stücke auch auf Passagen, in denen die Sprecherpositionen nicht so eindeutig bestimmt sind: Als die beiden vorrangigen Kommunikationspartner begegnen ein Ich und eine klösterliche oder zumindest durch ihr religiöses Interesse geformte Gemeinschaft, zu der auch das Ich zählt. Die Gemeinschaft bittet das Ich um Belehrung: *Ir wellent lere haben von mir und ich selber ungeleret bin. Des ir ie gerent, das vindent ir tusentvalt in úweren buochen.* (FL VII,21, S. 572,23f.) Das Ich fühlt sich zu dieser Unterweisung – zumindest passagenweise – nicht fähig und weist die Vermittlung von Wissensinhalten klar der Schriftlichkeit zu.

Ganz konsequent wird im siebten Buch eben keine abstrakte Lehre formuliert, sondern Erfahrungswissen weitergegeben, indem das Ich seine eigene Frömmigkeitspraxis entweder kommentarlos beschreibt oder den Rezipienten zur *imitatio* empfiehlt. Statt die *unio* der auserwählten Seele mit Gott zu präsentieren, wird im siebten Buch die immer noch gültige Frage, wie die Vereinigung mit Gott gelingen kann, in der Wir-Perspektive und mit allgemeingültigen Verhaltenslehren beantwortet. Die Tendenz zur Verallgemeinerung, die den spektakulären Einzelfall didaktisch vermittelbar macht und einen Weg für die gesamte Klostersgemeinschaft beschreibt, zeigt sich schon in den Überschriften, die häufig vergleichsweise knapp einen Sollenssatz mit einem modalen *wie* koppeln, z.B. *wie der mensch, der die warheit minnet, bitten sol* (FL VII,15) oder *wie man sich bereiten sol ze gotte* (FL VII,61). In der Subjektposition dominieren hier das allgemeine Personalpronomen *man* (z.B. Kap. 20, 23, 26, 61) oder die Fügung *der/ein mensche* (z.B. Kap. 3, 5 f., 12, 15, 21 usw.), um für den Rezipienten eine unproblematische Übertragbarkeit zu ermöglichen. Oft wird auch über das Adverb *von* eine Wissensvermittlung markiert, z.B. *Von den siben salmen* (FL VII,35) oder *Von einer lere* (FL VII,29). Reihende Ausführungen ergeben sich aus einem Bemühen um Vollständigkeit und arbeiten durch Zahlenangaben in den Überschriften zugleich einer besseren Memorierbarkeit zu, so etwa in den Kapiteln *Von fünf sünden und von fünf tugenden* (FL VII,44) und *Von den siben dingen in der minnenden gerunge* (FL VII,45). Solche didaktisierenden Überschriften finden sich zwar bereits in den ersten Büchern, doch hat man angesichts der Menge der Belege den Eindruck, dass die lehrhafte Intention im siebten Buch konsequenter umgesetzt ist. Inhaltlich halten die Kapitel, was die Überschriften versprechen – Suerbaum hat diesen belehrenden Duktus treffend als katechetisches Sprechen benannt.²⁴

Eine Durchsicht der Texte zeigt, dass sich im siebten Buch hauptsächlich drei Formen von Lehre unterscheiden lassen, nämlich 1. Lehre als Wissensvermittlung, 2. Lehre als direkte Verhaltensanweisung, was man tun und lassen soll,

²⁴ Vgl. Suerbaum (Anm. 12), S. 30.

und 3. Lehre in Form von Gebrauchstexten, die für die konkrete Anwendung in der Frömmigkeitspraxis des Rezipienten gedacht sind.

Die erste Form der Lehre, die Wissensvermittlung, zielt darauf, ein katechetisches Wissen weiterzugeben, und kann einen erklärenden Duktus einnehmen wie in Kapitel 34 (*Von der geistlichen spise*) oder auch einen eher mahnenden Ton anschlagen, etwa wenn im 44. Kapitel vor den fünf Sünden gewarnt wird, die das geistliche Leben stören und die durch fünf Tugenden besiegt werden können. Nicht selten wird das Wissen in Form einer Allegorie präsentiert, so bereits programmatisch im Eingangskapitel, wenn die Krone, die Christus nach dem Jüngsten Gericht verliehen wird, aus heilsgeschichtlichen Ereignissen und Personen, aber auch aus menschlichen Tugenden und Anstrengungen zusammengesetzt ist. Beschreibungselemente werden nicht nur benannt, sondern ziehen oft noch eine Sacherklärung oder eine Definition nach sich, die dem Rezipienten die Gewissheit vermittelt, dass die Sprecherin eine tiefe Einsicht in das Wesen Gottes und die Zusammenhänge des Glaubens hat: *Was ist das – ewekeit? Das ist die ungeschaffene wisheit der endelosen gotheit, die weder beginne noch ende hat* (FL VII,1, S. 524,4–6). Ähnliche Aussagen finden sich in der Allegorie vom geistlichen Kloster (FL VII,36) oder wenn einzelne Tugenden als Zofen personifiziert werden und je eine spezifische Aufgabe im Hofdienst an der Seele übernehmen (FL VII,62). Was hier im Personifikationsgefüge um die Seele eine dynamische Handlung in Gang setzt, ist letztlich die Vermittlung eines im zeitgenössischen Wissensarchiv abgelegten gängigen geistlichen Tugendsystems von der Demut bis zur Barmherzigkeit.

Die zweite Form der Lehre, nämlich die Verhaltensanweisung, formuliert klare und prägnante Sollenssätze, entwirft mitunter aber auch komplexe Situationen, die dem klösterlichen Alltag entnommen scheinen. So bietet Kapitel 27 eine Anleitung, wie sich der geistliche Mensch von der Welt abkehren soll und wie er auch dann, wenn er seine Verwandten und Freunde bei einem Besuch prächtig gekleidet vor sich sieht, nicht nach diesen irdischen Dingen streben soll. Wenn man mit solchen verlockenden Bildern konfrontiert sei, solle man sich gedanklich den gemarterten Christus vergegenwärtigen:

Wiltu nu rehte widerkeren, so sich an dinen brútgovmen, aller welte herren, wie schoene er gekleidet stuont mit pfellorinen cleidern, rot bluot, swarz varwen, mit geiselen zerschlagen, zuo der süle gebunden. Do enpfieng er dur dine liebín manige scharpfen wunden. Dis las in din herze gan, so maht du der welt truginen entgan. (FL VII,27, S. 582,22–27)

Das Vorgehen einer meditativen Annäherung an die Passion wird im weiteren Verlauf des Textes ganz konkret und mit praktischen Anweisungen beschrieben, sodass der anwendungsbezogene Nutzen deutlich hervortritt: Wenn die gedankliche Vergegenwärtigung der Leiden Christi nicht ausreicht, um die schädlichen Gedanken zu vertreiben, soll man zum Kreuz hochschauen und somit das gedankliche Bild durch die direkte visuelle Wahrnehmung verstärken.

Schließlich soll man die Wirksamkeit des Vorstellungsbilds durch die Anreicherung mit Details steigern, sich das Klopfen des Hammers vorstellen, mit dem die Nägel ins Kreuz geschlagen wurden, auch die Lanze der Seitenwunde usw.²⁵ Das Kapitel schließt mit einem Erfolgsversprechen im Fall einer genauen Befolgung der Meditationsanleitung: *Wiltu hie zuo kiesien, so úberwindestu mit vroeden aller welte herzeleit* (FL VII,27, S. 584,4 f.)

Eine dritte Form der Lehre funktioniert über die Bereitstellung von Gebrauchstexten, denn im siebten Buch finden sich zahlreiche Mustergebete, etwa Bitt- und Dankgebete (FL VII,22–24), Grußformeln (z.B. der Mariengruß in FL VII,19 oder der Gruß an die Trinität in FL VII,25), ein Glaubensbekenntnis (FL VII,54), ein Sündenbekenntnis (FL VII,21), ein Muster für die Tagzeiten, die auf die sieben Martern Christi abgebildet werden (FL VII,18), usw. Manchmal wird eine Gebrauchsanweisung in der Überschrift transportiert (z.B. FL VII,23, S. 576,16: *Wie man dem sunne danken sol*), worauf der Gebetstext in Ich-Form folgt (*Wol mir! Ich danken dir, keyserlicher gotz sun!*, FL VII,23, S. 576,17). Manchmal wird nur das Gebet selbst gegeben: So präsentiert Kapitel 19 ohne weitere Kommentierung ein Ave Maria, das man zunächst für eine individuelle Gebetsbearbeitung Mechthilds hielt, das aber tatsächlich als volkssprachige Version des *Ave ancilla trinitatis* ein gängiger Gebetstyp ist und als „Goldenes Ave Maria“ in den Gesangsbüchern steht.²⁶ In anderen Fällen ist noch ein kurzer erklärender Rahmen für die Anwendungssituation des Gebets beigefügt:

Der mensche, der die warheit minnet, der bittet gerne alsus: »Eya, lieber herre, goenne mir und hilf mir, das ich dich ane underlas suoche mit allen minen fünf sinnen in allen dingen heleklich, wan ich dich erkorn habe ob allen herren und ich dich erkorn habe ob allen fürsten, miner sele brútegovme!« (FL VII,15, S. 560,2–6)

Dass zahlreiche religiöse Gebrauchstexte in das „Fließende Licht“ insgesamt, aber vor allem in das siebte Buch aufgenommen sind, zeigt, dass es den Textproduzenten immer auch um eine Anleitung geht, wie man auf dem Weg zu Gott den Glauben richtig vollzieht, d.h., es werden bestimmte Haltungen aufgezeigt oder Texte vorgegeben, die man über das Muster der *imitatio* nachahmen oder im Lesen nachsprechen soll. Diese Texte sind, wie Suerbaum treffend

²⁵ Vgl. FL VII,27, S. 582,27–37: *Wiltu fúrbas volgen mit dinen heligen gedanken, so sich uf: Wie er an dem crúze stuont, ufgeribtet hohe vor aller welte ovgen, mit bluote berunnen – die cleider soellent wesen dines herzen wunne! – sinú keyserlichú ovgen mit trehnen úberloffen, sin suesses herze mit der minne durchvlossen! Nu hoere noch die stimme – das leret dich die gottes minne! –, wie der smiden hammere klopfeten und sluogen dur sine hende und voesse an dem crúze. Gedenk ovch in des speres wunden, das dur die siten gieng ze sines herzen grunde und clage im alle dine súnde; sust gewinnestu gotz kúnde.*

²⁶ Zur Identifikation des Gebets vgl. William C. McDonald: *Ave ancilla trinitatis* (Goldenes ‚Ave Maria‘). The Identification of a Marian Prayer-Type in Mechthild von Magdeburg’s ‚Das fließende Licht der Gottheit‘ (VII, 19), in: FMSt 46, 2012, S. 301–320.

formuliert hat, als „Einladung zum Nachvollzug“²⁷ gemeint. Über das konkrete Mit- oder Nachsprechen der einzelnen Gebete wird der Rezipient vom unbeteiligten Beobachter zum Ausführenden, der in einem sehr direkten Sinne Material an die Hand bekommt, das ihm den Weg zu Gott eröffnet. Hier gilt also eine Poetik des Mitsprechens, in der die einzelnen Stücke ganz konkret als Grundlage für die persönliche religiöse Praxis des Rezipienten genutzt werden sollen.

Man mag einwenden, dass es genau solche Gebrauchstexte und didaktische Anweisungen doch auch schon in den früheren Büchern gibt, so etwa in FL I,27: *Wie du siest wirdig dis weges und in behaltest und vollekomen siest* oder in FL VI,27: *Wie du solt danken und betten* usw. Trotzdem würde man das erste Buch keinesfalls als primär didaktisch bezeichnen wollen. Wie kommt es also, dass gerade das siebte Buch diesen Eindruck des Didaktischen, des Lehrhaften erweckt? Die These des Beitrags zielt darauf, dass dieses Urteil nicht nur auf quantitativen Gründen beruht, sondern sich aus einer signifikanten Kombination der Lehrtexte mit dem Motiv des Alterns ergibt.

III. Textbeobachtungen II: Krankheit und Alter

Anders als die übrigen Bücher, die wenig Altersspezifisches über die Seele aussagen, wartet das siebte Buch mit zahlreichen *Alterstopoi* auf. Über das hohe Alter des Ichs wird eine reiche Lebenserfahrung behauptet, die zur Autorisierung der Lehre beiträgt. Tatsächlich begegnen in diesem Buch zahlreiche Berichte über altersbedingte Krankheit, wird häufig im Rückblick auf ein vollendetes Leben und in Erwartung des baldigen Todes gesprochen.

So referiert das Ich auf das hohe Alter als aktuelle Zeit und blickt mit Distanz auf Kindheit und Jugend zurück:

Owe leider, min alter stat mir nu sere ze scheltende, wan es ist unnütze an schinenden werken und ist leidor kalt an gnaden. Es ist ovch unmehtig, das es der jugent nit hat, da es die vúrigen gotz minne mitte tragen mag. Es ist ovch unlidig, das ime kleinú pine vil we tuot, da dú jugent nit uf enahet. Doch ist das guot alter gerne langbeitig und es getrúwet got alleine.

(FL VII,3, S. 536,19–25).

Tatenkraft und Dynamik, wie sie für die Kapitel, die den liebenden Aufstieg der Seele zu Gott beschreiben, charakteristisch sind, scheinen geschwunden, stattdessen wirkt das Ich kraftlos und schon durch kleine Schmerzen angreifbar und dauerhaft geschwächt. Doch es gibt im Alter auch Positives zu verzeichnen, nämlich einen Zuwachs an Geduld und Gottvertrauen. An anderer Stelle empfiehlt das Ich Geduld bzw. Duldsamkeit als wirkungsvolle Medizin gegen den Schmerz, was als eine Art Meditation über das Leiden gestaltet ist:

²⁷ Suerbaum (Anm. 12), S. 33.

Die pine ist bitter. So malen wir dar zuo eine wurzen, die heisset ›gerne liden‹. Die andere wurtze heisset ›gedult in der pine‹, die ist ovch bitter. So malen wir dar zuo eine wurtzen, die heisset ›heligú innekeit‹; die machet die gedult suesse und alle únser arbeit. (FL VII,33, S. 592,6–10)

Es folgen noch zwei weitere heilende Kräuter, schließlich wird am Ende der Reihe Christus um die Medizin gebeten: *Eya lieber herre, woeltestu mir dis drank geben, so moehte ich unverdrossen mit vroede in pine leben; da woelte ich zuo einer wile des himmelriches enbern – alsus suesse ist nach ime min gere.* (FL VII,33, S. 592,14–17)

Einerseits ist hier das Leiden mit dem christlichen Martyrium parallelisiert und somit auch für junge Sprecherinnen als *imitatio Christi* eine gängige passionsmystische Denkform²⁸, andererseits ist Leiden und Kranksein als Konsequenz des hohen Alters angesprochen. Auch Kapitel 35 zeigt mit den sieben Bußpsalmen eine deutliche gedankliche Ausrichtung auf den Tod, wenn sich das Zeitadverb *denne* mehrfach auf den Moment des eigenen Sterbens bezieht und für eine helfende Begleitung durch Christus gebetet wird. Mit dem Gedanken, dass Gott wie ein Vater oder Arzt zu seinem Kind kommen und es holen möge, ist die gedankliche Vorbereitung auf den Tod deutlich ausgeführt:

Vil lieber, ich bitte dich, swenne kumt die zit, das du din gebot ervúllen wilt an mir mit minem tode, das du denne komen wellest zuo mir als ein getrúwer arzat zuo sinem kinde; und gib mir denne, herre, ein helige súche, da ich mich inne bereite mit rehten sinnen und mit warem cristanem gelovben. Domine ne in furore.²⁹ (FL VII,35, S. 594,23–28)

Für einen guten und von Gott begleiteten Tod kann natürlich auch ein junger Mensch bitten und die Bußpsalmen, die jeweils das Ende des Gebets bilden, sind allgemein verfügbare Glaubensinhalte. Aber die Häufigkeit, mit der der Tod thematisiert wird, erweckt beim Rezipienten dann doch den Eindruck einer gewissen gedanklichen Dominanz aufgrund einer zeitlichen Aktualität und Dringlichkeit.

Im siebten Buch finden sich noch zahlreiche weitere Kapitel, in denen Alter, Krankheit und Tod ganz direkt thematisiert werden: Kapitel 39 beschreibt den Kampf der Teufel um die Seele des Verstorbenen; in Kapitel 48 wird der Körper als Gefängnis der Seele benannt, das wie ein altes, kleines und finsternes Haus ist; Kapitel 63 schildert einen Zustand der Todesnähe, in dem Gott aber keine Erlösung gewährt, sondern das Weiterleben verordnet. In anderen Kapiteln ergibt sich ein thematischer Zusammenhang mit Krankheit und Tod eher indirekt und

²⁸ Vgl. etwa FL I,29, wo beschrieben wird, wie Christus die Seele zum Mitleiden und direktem Nachvollzug der Passion auffordert, oder auch FL II,7 in der Verknüpfung von Martyrium und Erlösung mit dem aus Mt 20,22 geläufigen Bild der zwei Kelche. Das Motiv der Christusnachfolge ist auch im siebten Buch präsent, so etwa in Kapitel 21 mit dem Motiv, dass sich Seele und Christus zusammen in das Schmerzensbett legen.

²⁹ Vgl. Ps 6, nicht Ps 38 wegen der Einordnung in die Reihenfolge der Bußpsalmen.

assoziativ durch die Kapitelstellung im Verbund: So wird in Kapitel 58 in einem Gebet an den Heiligen Gabriel zunächst ganz neutral die Minnekrankheit der Seele beschrieben: *Sage minem lieben herren Jhesu Christo, / wie minnensiech ich sie nach ime!* (FL VII,58, S. 646,15 f.). Zwar ist hier die Liebeskrankheit altersunabhängig benannt, jedoch wird sie im weiteren Verlauf des Gebets durch die Verwendung eines identischen Vokabulars deutlich mit Beschreibungen von Krankheit und körperlicher Gebrechlichkeit des gealterten Ichs überblendet:

Sol ich iemer me **genesen**,
so muos er selber min **arzat** wesen.
Du maht ime in trúwen sagen,
die **wunden**, die er mir selber hat geslagen,
die mag ich nit langer **ungesalbet** tragen und **ungebunden**.
Er hat mich **gewundet untz in den tot**.
Lat er mich nu **ungesalbet** ligen,
so mag ich niemer **genesen**.
Weren alle berge ein **wuntsalbe**
und allú wasser ein **arzatín trank**
und alle bovme mit bluomen ein **heilsam wundenbant**,
da mitte moehte ich niemer **genesen**;
er muos sich selber in miner selen **wunden** legen.
(FL VII, 58, S. 646,17–29, Hervorhebungen S. L.)

Auch wenn nichts über das Alter der Sprecherin ausgesagt ist, liegen Textpassagen über ein altes und krankes Ich in so unmittelbarer Nachbarschaft³⁰, dass angesichts des identischen Sprachmaterials assoziative Verknüpfungen wahrscheinlich sind. Auch in Kapitel 61 ist nicht ganz klar, ob die Anleitung, wie man sich auf den Weg zu Gott vorbereiten soll, als *praeparatio mortis* zu verstehen ist oder ob hier eher eine wiederholte Annäherung an Gott im Sinne der mystischen *unio* gemeint ist. Kapitel 64 bietet mit dem Gebet einer Bettlerin, wie sich im Verlauf des Textes offenbart, zugleich das Gebet einer alten Frau³¹, die eine Reihe von topischen Altersgebrechen anführt. Sie beklagt etwa den Verlust des Reichtums sowie verschiedener Körperkräfte, nämlich der Augen, der Hände, des Herzens, wobei diese altersbedingten Entbehrungen und Gebrechen sämtlich durch göttliche Gaben, die sich in der tätigen Nächstenliebe ihrer Mitmenschen manifestieren, ausgeglichen werden:

³⁰ So schließt das vorangehende Kapitel 57 die Paradiesbeschreibung mit dem Gedanken der Krankheit ab, und auch Kapitel 56 ist mit der Forderung, dass man den von Gott zugefügten Schmerz bejahen soll, unmittelbar mit der Krankheitsthematik verknüpft.

³¹ Erwähnenswert ist, dass Be2 das Gebet in der Inquit-Formel statt der *betlerin* (FL VII,64, S. 662,2) einem Bettler zuweist und die Rede in ihrer Perspektive somit auf einen männlichen Sprecher ausrichtet (fol. 274v).

Herre, ich danken dir, sit du mir benomen hast die maht miner ovgen, das du mir nu dienest mit vroemden ovgen.

Herre, ich danken dir, sid du mir benomen hast die maht miner henden, das du mir nu dinest mit vroemden henden.

Herre, ich danke dir, sid du mir benomen hast die maht mines herzen, das du mir nu dienest mit vroemden herzen. (FL VII,64, S. 662,8–13)

Das letzte Kapitel des siebten Buchs thematisiert schließlich den dialogisch gestalteten Abschied von Leib und Seele, in dem die Seele unmittelbar vor dem Tod dem Leib für seine treue Gefolgschaft dankt. Doch auch dieses Zwiegespräch zwischen Leib und Seele kurz vor dem Tod, das sich so persönlich gibt, ist nicht notwendig eine autobiographische Signatur, sondern topisch, ein literarisch vorgeprägtes Muster, wie man es etwa auch bei Walther von der Vogelweide am Ende des Alterstons findet.³²

Die Reihe der Beispiele zeigt, dass über die häufige Thematisierung von Krankheit und Todesnähe das hohe Alter bzw. das Altern als Prozess ein dominantes Narrativ bildet, das den Charakter des gesamten siebten Buchs prägt. In auffälliger Häufigkeit wird das Ich entweder direkt als alt gekennzeichnet oder auf unspezifische Weise mit den Themen Alter, Krankheit und Tod gekoppelt. Ein dem Altersnarrativ entsprechendes Erzählen von Kindheit, Jugend oder Erwachsensein sucht man in den vorangehenden Büchern vergeblich, d.h., das hohe Alter erhält in der Abfolge der Lebensalter eine besondere narrative Präsenz. Doch muss man aus den Textbelegen nicht notwendig auf ein reales Alterserleben der historischen Mechthild schließen, vielmehr werden literarisch gängige Alterstopoi aufgerufen, die keinen Rückhalt in tatsächlich erfahrenen Lebensfakten haben müssen, sondern zunächst einmal als literarische Strategie mit einer bestimmten Funktion innerhalb des Textes zu bewerten sind. Die Funktion dieser thematischen Ausrichtung wurde bereits angedeutet: Das Altersnarrativ arbeitet der Autorisierung der Lehre zu, indem es ein altes Ich konstruiert, das aufgrund seiner Lebenserfahrung zur Belehrung der Jüngeren legitimiert ist und sein Wissen angesichts des nahen Todes an die nachfolgende Schwesterngeneration weitergibt.

Ohne das siebte Buch gibt es im „Fließenden Licht“ kaum Spuren einer biographischen Anordnung der einzelnen Stücke, sondern erst mit den massiven Alterssignaturen des siebten Buchs werden auch die vorangehenden Bücher über das Muster eines voranschreitenden Lebenslaufs lesbar. Dabei ist das chronologische Nacherzählen eines Lebensverlaufs ein Eindruck, der sich nur in der Einsiedler Handschrift ergibt, da die Handschriften Würzburg, Colmar und

³² Vgl. Walther von der Vogelweide: Leich, Lieder, Singsprüche, hg. v. Christoph Cormeau, 14., völlig neubearb. Aufl. der Ausgabe Karl Lachmanns Berlin, New York 1996, L. 66,21, vor allem die vierte Strophe L. 67,20: *Mīn sēle mīeze wol gevarn!* Diese Verbindung sieht auch Wolfgang Mohr: Altersdichtung Walthers von der Vogelweide, in: Sprachkunst 2, 1971, S. 329–356, hier S. 355.

Berlin, die ja alle mehrere Kapitel aus dem siebten Buch übernehmen, diese eben nicht geschlossen ans Ende stellen.

IV. Das Lebensalternarrativ als Autorisierungsstrategie

Die Forschung hat mehrfach gezeigt, dass die oberdeutsche Überlieferung des „Fließenden Lichts“ vor allem über den Dominikanerorden organisiert ist.³³ Wenn man von einem solchen dominikanischen Rezeptionskontext ausgeht, ist es eine nahe liegende Frage, welche literarischen Formen und Themen bei dominikanischen Schreibern und Redaktoren in der Mitte des 14. Jahrhunderts, als die Einsiedler Handschrift entsteht, besonders beliebt und gängig sind. Die volkssprachige dominikanische Rezeption, die die Einsiedler Handschrift belegt, ist dabei von der früheren lateinischsprachigen Rezeption über die „Lux divinitatis“ (um 1280/90) zu unterscheiden. Es gibt durchaus vereinzelte Spuren, die darauf deuten, dass Mechthilds Text für Kreise, die dominikanische mystische Texte produzierten und rezipierten, attraktiv war: So etwa der Brief, in dem Heinrich von Nördlingen Margareta Ebner das „Fließende Licht“ zur Lektüre empfiehlt³⁴, oder die offensichtliche Erwähnung von Mechthilds Text in den „Offenbarungen“ der Christine Ebner.³⁵ Es ist zu vermuten, dass diese Attraktivität des „Fließenden Lichts“, die beide Quellen belegen, neben seinem Inhalt auch mit einem formalen Aspekt zusammenhängt, der eine Übertragung

³³ Nemes hat im Anschluss an Nigel F. Palmer Redaktorspuren wie die Einteilung in Bücher und Kapitel, Registeranlage usw. als typisch dominikanischen Buchstil bestimmt, vgl. Balázs J. Nemes: „Eya herre got, wer hat dis buoch gemacht?“. Zum Umgang von Editoren und Redaktoren mit der ‚Autorin‘ Mechthild von Magdeburg, in: Autoren und Redaktoren als Editoren, hg. v. Jochen Golz, Manfred Koltes, Tübingen 2008, S. 18–34, hier S. 31–33, ausführlicher vgl. Nemes (Anm. 2), S. 208–245.

³⁴ Vgl. Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, hg. v. Philipp Strauch, Freiburg, Tübingen 1882. ND Amsterdam 1966, Brief 43 (S. 242–247), vgl. dazu Balázs J. Nemes: Der involvierte Leser. Immersive Lektürepraktiken in der spätmittelalterlichen Mystikrezeption, in: Immersion im Mittelalter, hg. v. Hartmut Bleumer unter Mitarb. v. Susanne Kaplan, Stuttgart, Weimar 2012 (LiLi 167), S. 38–62, vor allem S. 49–59, und Caroline Emmelius: Rhyming prose – bridal songs of the soul – sound metaphors. Dimensions of musicality in Mechthild’s *Fließendes Licht der Gottheit*, in: *Mystique, langage, musique. Exprimer l’indicible*, hg. v. René Wetzl, Laurence Wuidar, Fribourg 2019 (im Druck). Ich danke Caroline Emmelius sehr herzlich, dass ich die Manuskriptfassung des Beitrags einsehen durfte. Eine detaillierte Analyse der Briefkommunikation zwischen Heinrich und Margareta bietet Urban Federer: *Mystische Erfahrung im literarischen Dialog. Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner*, Berlin, New York 2011, zum „Fließenden Licht“ vor allem S. 173–177 und 119–124.

³⁵ In den „Offenbarungen“ Christine Ebners ist von einem von Gott gesandten Buch die Rede – dass es sich dabei um eine Referenz auf das „Fließende Licht“ handelt, zeigen Susanne Bürkle: *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, Tübingen, Basel 1999, S. 254, sowie Janina Sollbach: „Mein minnecliche zarte rede hon ich mit dir geteilt“. Studien zu den „Offenbarungen“ Christine Ebners, Diss. Tübingen 2016, S. 118 f. Christine, die wohl auch das Engelthaler Schwesternbuch verfasst hat, ist nicht mit Margareta Ebner verwandt.

des offenbar sprachlich unvertrauten mitteldeutsch-niederdeutschen Materials³⁶ vereinfacht und attraktiv macht, nämlich dass sich die einzelnen Visionen über das siebte Buch in die Form eines Lebensweges fügen und somit ein lehrhaftes Vermittlungsmuster genutzt wird, das bei den Dominikanern besonders beliebt war. Dass man eine geistliche Verhaltenslehre über das Schema eines einzelnen Lebenswegs vermittelt, ergibt sich nicht automatisch, sondern ist ein gezieltes didaktisches Verfahren, das im Dominikanerorden mit einer umfangreichen Vitenproduktion bewusst gefördert wurde.³⁷ Diese Vermittlungstradition beginnt bereits mit der „Legenda aurea“³⁸ und den „Vitae fratrum“³⁹ in der Mitte des 13. Jahrhunderts und wird für zahlreiche einfachere Formen monastischen Schreibens zu einem wichtigen Sinnbildungsmuster. Ringler hat herausgestellt, dass sich die Schwesternbücher, die im 14. Jahrhundert in den südwestdeutschen Dominikanerinnenklöstern entstanden, an der Legende als literarischem Formmuster orientierten. Er geht davon aus, dass häufig in einem Redaktionsprozess einzelne Gnaden- und Visionsberichte zu einem begnadeten Lebensweg zusammengesetzt wurden, dass also das Herstellen biographischer Kohärenz ein wichtiger Aspekt der Redaktortätigkeit war.⁴⁰

³⁶ Heinrich von Nördlingen rechnet durchaus mit Verständnisschwierigkeiten aufgrund der sprachlichen Form, bietet Margarete Ebner Hilfe bei einzelnen Vokabeln an und benennt auch die Mühe, die er bereits auf eine sprachliche Angleichung des ihm entlehnten Exemplars an das Oberdeutsche verwenden musste. Vgl. dazu die detaillierte Darstellung bei Emmelius (Anm. 34), S. 3 f. (Manuskriptfassung). Nemes (Anm. 34), S. 59 Anm. 104, sieht Heinrichs Angabe kritisch und liest sie als Übertreibung im Rahmen einer gezielten Inszenierung des „Fließenden Lichts“ als fremd und außergewöhnlich.

³⁷ Zur Prominenz der dominikanischen Vitenliteratur im 14. Jahrhundert vgl. grundlegend die Darstellung von Daniela Fuhrmann: *Konfigurationen der Zeit. Dominikanerinnenviten des späten Mittelalters*. Würzburg 2015, sehr erhellend etwa die anfängliche Klärung S. 12–17, in der sie für die Offenbarungen die durch die Insertion von Zeitadverbien verliehene Episodizität und somit in Summe die Vitenform als wichtiges Kennzeichen der Textgruppe ausweist.

³⁸ Vgl. Jacobus de Voragine: *Legenda aurea. Goldene Legende. Lateinisch – deutsch*, 2 Bde., hg. v. Bruno W. Häuptli. Freiburg, Basel, Wien 2014.

³⁹ Vgl. *Fratris Gerardi de Fracheto O. P. Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum necnon cronica ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV*, hg. v. Benedictus Maria Reichert, Löwen 1896, sowie *Lives of the brethren of the order of preachers: 1206–1259*, übersetzt v. Placid Conway, hg. v. Bede Jarrett, London 1955.

⁴⁰ Vgl. Siegfried Ringler: *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*, Zürich, München 1980, S. 11: „... sie schrieben nicht deshalb Werke legendenähnlicher Struktur, weil sie es nicht anders wussten und konnten, sondern weil sie es so wollten. Das konsequente Schreiben in legendarischen Stilformen darf auch im Bereich der Nonnenliteratur nicht länger als das Ungenügen einer wenig gebildeten, wundersüchtigen Verfasserin gelten, sondern muß als formbewusster Gebrauch einer ausgeprägten literarischen Aussageweise ernst genommen werden.“ Vgl. zu den Entstehungsbedingungen der Schwesternbücher auch Bürkle (Anm. 35), und in Konzentration auf Engelthal Johanna Thali: *Beten – Schreiben – Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal*, Tübingen, Basel 2003.

Bringt man einzelne Visionsberichte in eine chronologische Reihe, so dient das Leben der Visionärin zur Veranschaulichung der mystischen Lehre, während der Tod als Ende des Lebens zugleich den Beginn einer dauerhaften *unio* markiert.⁴¹ In einer modernen Perspektive erscheint es nicht sonderlich naheliegend, didaktische Inhalte in Form einer Vita zu verbreiten, aber für das Spätmittelalter zeigt sich die Koppelung von Lehre und Biographie als durchaus effektive Art der Vermittlung, die auf ein Lernen über *adoratio* und *imitatio* setzt.⁴²

Was in den Schwesternbüchern als persönliche Vita daherkommt, ist in einer produktionsästhetischen Sicht tatsächlich von mehreren, wohl häufig arbeitsteilig vorgehenden Textproduzenten und in mehreren Redaktionsschritten erstellt.⁴³

Die Redaktortätigkeit im siebten Buch des „Fließenden Lichts“ trägt mit der Kombination von Alterstopoi und lehrhaften Elementen wesentlich dazu bei, dass auch das „Fließende Licht“ auf das beliebte Sinnbildungsmuster eines heiligmäßigen Lebens zurückgreift und im Kontext der Gnadenviten rezipiert werden kann. In diesem Sinne kann man die Verbindung von Lehre und Alterssignatur von einem biographischen Hintergrund abkoppeln. Vielmehr ist sie als Strategie eines Textes zu verstehen, der auch auf eine Vermarktung hin komponiert ist und von seinem Redaktor oder seiner Redaktorin geschickt an literarische Konventionen und didaktische Modelle angepasst wird, die in dominikanischen Kreisen zu dieser Zeit besonders en vogue waren. Das meint freilich nicht, dass das siebte Buch erst Mitte des 14. Jahrhunderts den restlichen Büchern hinzugefügt worden wäre, denn dagegen sprechen die Moskauer Fragmente, die bereits Textpassagen aus dem siebten Buch überliefern. Die These zielt vielmehr darauf, dass die spezifisch biographische Struktur, die das siebte Buch durch den thematischen Schwerpunkt einer Lebensphase des hohen Alters evoziert, einem dominikanischen Rezeptionsmodus über das Viten-schema entgegenkommt und möglicherweise ein Produkt dominikanischer Redaktionstätigkeit sein könnte.

⁴¹ Vgl. Sandra Linden: Vom irdischen zum himmlischen Konvent. Die Baumvision als Interpretationszugang zur Todesdarstellung im *Engelthaler Schwesternbuch*, in: OGS 29, 2000, S. 31–76.

⁴² Zur *imitatio* als didaktischem Konzept im lehrhaftem Schrifttum vgl. Charles Stephen Jaeger: Der Magister in der Moralphilosophie des Mittelalters und der Renaissance, in: Entzauberung der Welt. Deutsche Literatur 1200–1500, hg. v. James F. Poag, Thomas C. Fox, Tübingen 1989, S. 119–131, vor allem S. 120–122.

⁴³ Wie stark die Viten auf bestimmte Modellbilder hin modelliert werden, zeigt am Beispiel der Kirchberger Überlieferung Sabine Jansen: Die Texte des Kirchberg-Corpus. Überlieferung und Textgeschichte vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, Köln 2005 (Phil. Diss. 2002), vor allem S. 82–95; zur prägnanten narrativen Kommentierung in diesem Schwesternbuch vgl. S. 96–107; zu den Kommentaren, die sich explizit auf Produktion und Redaktion der Texte beziehen, S. 100–105.

V. Vom Erfahren zum Wissen.
Perspektivenwechsel im siebten Buch

In einem letzten Abschnitt ist zu analysieren, wie sich die Kombination von Lehrhaftigkeit und Alterssignatur auf die Sprecherposition im siebten Buch auswirkt. Es kommt zu einem deutlichen Perspektivenwechsel: Zum Zeitpunkt der literarischen Produktion befindet sich die Sprecherin in Bezug auf die *unio* ja stets in einem Status des ‚Noch nicht‘ bzw. des ‚Nicht mehr‘, was ein vieldiskutiertes Grundproblem mystischen Sprechens ist.⁴⁴ In der Altersperspektive des siebten Buchs ist diese Sprecherposition verändert, da das ‚Nicht mehr‘ nun nicht von der Vorfreude auf die nächste *unio* bestimmt ist, sondern zum Dauerzustand geworden ist. Zwar vertritt die Seele immer noch den Anspruch, dass sie Gott schon so lange gedient habe, dass er sie nun endlich belohnen solle⁴⁵, aber diese Klage zielt nun eher auf die Anerkennung des Publikums und ist nicht mehr so von positiver Erwartung geprägt wie parallele Äußerungen in früheren Büchern, die ebenfalls das Warten auf die *unio* thematisieren.⁴⁶

Nicht mehr der aktuelle Erfahrungsakt steht im Mittelpunkt der Betrachtung, sondern eher die Summe der vergangenen Erfahrungen, die dem Ich als Wissen zugänglich und in der Distanz vielleicht sogar besser für eine Vermittlung an andere verfügbar ist. Das Ich ist eben nicht mehr die junge Braut Christi, die zu ihrem Geliebten drängt⁴⁷, sondern die mittlerweile gealterte *húsvrowe*, wie es zwar nicht in direktem Bezug auf das Ich, aber mit deutlicher Durchlässigkeit auf dasselbe heißt: »*Din kintheit was ein gesellinne mines heligen geistes; din jugent was ein brut miner menscheit; din alter ist nu ein husvrowe miner gotheit*« (FL VII,3, S. 538,1–3). Ob man den Begriff *húsvrowe* tatsächlich mit Vollmann-Profe als ‚Ehefrau‘ übersetzen kann oder ob eher etwas neutraler die ‚Herrin des Hauses‘ im Sinne einer *matrona* gemeint ist, bliebe zu diskutieren. Deutlich ist aber, welche Rolle das Ich im Alter nicht mehr einnimmt, nämlich

⁴⁴ Auf die mittlerweile schon etwas ältere Diskussion zwischen Haug und Köbele sei an dieser Stelle nur kurz verwiesen, vgl. Walter Haug: Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: ders.: Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1995, S. 531–549, vor allem die „Überlegungen zur Revision“, S. 545–549; Susanne Köbele: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache, Tübingen, Basel 1993, vor allem S. 64–70.

⁴⁵ Vgl. z.B. FL VII,31, S. 588,6–10: »*Minnen siech und libes krank, / pinen not und harten twang, / das machet mir den weg ze lang / zuo minem lieben herren. / Wie sol ich dich, lieb, alsus lange enbernen?*«

⁴⁶ Vgl. z.B. FL II,6, S. 94,3–12: »*Herre, so beite ich denne mit hunger und mit durste, / mit jagen und mit luste / unz an die spilenden stunde, / das us dinem goetlichen munde / vliessen die erwelten wort, / die von nieman sint gehort / mer von der see alleine, / die sich von der erden enkleidet / und leit ir ore fúr dinen munt. / Ja, die begriffet der minne funt!*«

⁴⁷ Vgl. z.B. FL I,44, S. 62,18f.: »*Ich bin ein vollewabsen brut, ich wil gan nach minem trut.*«

die der Braut Christi. Diese Rolle übernehmen nun andere, Jüngere, die von der Älteren entsprechende Anleitung erfahren:

Die reinen minnenden jungfrowwen die soellent vúrvas volgen dem edeln jungelinge Jhesu Christo, der reinen megde kint; der ist al vol minnen. Als er was von ahtzehen jaren, so ist sin persone den jungfrowwen allerminnenklichost und er allerschoenost. So volgen si ime mit wunnenklicher zarthet in die bluejenden wise ir reinen gewissi. Da brichet inen der jungeling die bluomen aller tugenden, da machent si die edelen crentze von, die man zuo der ewigen hochzit tragen sol. (FL VII,37, S. 602,24–604,6)

Nicht mehr die Ich-Sprecherin ist die Braut, nicht mehr die eine auserwählte Seele steht im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern es ist von mehreren Bräuten die Rede, d. h., das Prinzip des liebenden Aufstiegs zu Gott wird allen jungen Frauen im Konvent verfügbar und in der lehrhaften Vermittlung ein für alle Rezipientinnen gültiges und zumindest potentiell auch verfügbares Prinzip.⁴⁸ Der Blick öffnet sich von der Seele im Singular zur Gemeinschaft im Konvent, die nun nicht mehr in der Beobachterposition verharrt, sondern direkt angesprochen und zur Nachfolge ermuntert wird.

Genau diese Aufgabe der Vermittlung und Lehre wird dann auch explizit von Gott an die Seele herangetragen. Im Dialog mit Gott wird die Todessehnsucht des Ichs zurückgewiesen und mit einem dezidierten Lehrauftrag beantwortet:

Do bat si: »Herre, wiltu morne min sele enpfan als ich dinen heligen lichamen enpfangen han?« »Nein«, sprach er, »du solt noch richer werden mit lidende.« »Herre, was solte ich hie in diseme closter tuon?« »Du solt si erlúhten und leren und solt mit inen bliben in grosser ere.« (FL VII,8, S. 550,8–12)

In diesem Dialog sind Lehrfunktion und Todeserwartung im Alter direkt miteinander verknüpft. Das Ich erfreut sich zunächst noch an der direkten Präsenz Gottes: *Do gedachte si: »Eya, nun bistu hie alleine bi únserm herren.«* (FL VII,8, S. 550,13 f.). Im weiteren Verlauf des Kapitels wird die Sprecherin jedoch mit zwei Engeln konfrontiert, die in der Pracht ihrer Erscheinung mit weltlichen Fürsten verglichen werden und sie vielleicht auch an ihre Verantwortlichkeit gegenüber dem irdischen Konvent gemahnen. Und so muss die folgende Aussage der Seele »*Wie wil ich mich nu verbergen?*« (FL VII,8, S. 550, 16) auch nicht unbedingt, wie Neumann und referierend auch Vollmann-Profe vermuten⁴⁹, ein Fehler der oberdeutschen Übersetzer sein, sondern kann durchaus einen Rückzugswunsch der Seele gegenüber dieser Verantwortung ausdrücken. Die Engel machen die Aufgabe aber noch einmal deutlich und zeichnen eine

⁴⁸ Dazu fügt sich die Beobachtung von Elizabeth E. Andersen: *The Voices of Mechthild of Magdeburg*, Oxford u. a. 2000, S. 235, dass man im „Fließenden Licht“ die Sprechenebene der Braut, die vom Hohenlied als Quelle angeregt wird, von einer Sprechenebene des Gottesmittlers absetzen kann, die eher aus den Psalmen als Materialfundus schöpft.

⁴⁹ Vgl. Neumann (Anm. 16), Bd. II, S. 147, sowie Vollmann-Profe im Stellenkommentar der Edition (Anm. 1), S. 833.

Reihe, die zwar bei der *pīne* ihren Ausgang nimmt, aber letztlich doch bei der Minne ein positives Ende findet: *Do sprachen si: »Wir wellen dich bringen von pine ze pine, von tugenden zuo tugenden, von bekenntnisse zuo bekenntnisse, von minnen ze minne.«* (FL VII,8, S. 550,16–19). Mit Schmerz, Tugend, Erkenntnis und Minne sind hier vier Elemente genannt, die man als Schlüsselbegriffe für das siebte Buch bezeichnen könnte. Für die lehrhafte Vermittlung ist die *bekanntnisse*⁵⁰ von besonderer Relevanz, die in Kapitel 17 noch einmal genauer konturiert wird, nämlich als Personifikation im Dialog mit dem ebenfalls personifizierten *gewissede*. Bereits das grundsätzliche Gesprächssetting ist symptomatisch für das siebte Buch: Nicht mehr die Seele und etwa die personifizierte Minne sprechen miteinander, sondern die inneren Instanzen Erkenntnis und *gewissede* bzw. *gewissen*⁵¹ führen eine Diskussion über die Annäherung an Gott und ihre Rollen.

Das Wissen wird von der Erkenntnis zu Beginn des Dialogs als gefährdet und dennoch standhaft gegenüber Anfeindungen beschrieben: *»Wie vil man dich smehebet und dir pine tuot – das du doch luter in gotte stast!«* (FL VII,17, S. 560,27 f.). Ihre Weisheit erlangt Frau Wissen dadurch, dass sie sich im Gottessohn und seinen Werken als Spiegel betrachtet. Dabei ist ihr klar, dass das Erworbene allein von Gott verliehen ist:

»Vrov bekenntnisse, alles das ich von gotte habe, das hat er mir ze borgende getan, das ich da mitte werbe sin lob und sin ere und ovch minen vromen; wan ich es im widergeben sol, so bedarf ich siner gnaden wol.«

(FL VII,17, S. 562,15–18)

Der Dialog widmet sich der Frage, wie man Gott am besten dienen soll: Frau Erkenntnis führt die materiellen Opfer der Reichen und das geistige Opfer des Verzichts auf den Eigenwillen als menschliche Leistungen an, doch das findet Frau Wissen nicht ausreichend, bringt als bessere Alternative die Trias von Demut, Keuschheit und Minne in die Diskussion ein, bis beide sich am Ende einigen: *die stetikeit an guoten dingen, das ist ein arbeitende minne. Der mag*

⁵⁰ Ein erwähnenswertes Detail ist die Belegdichte des Begriffs *bekanntnisse* im „Fließenden Licht“: Der Terminus begegnet erst ab dem vierten Buch mit einem Beleg, es folgen sieben Belege im fünften Buch, zwölf im sechsten Buch und schließlich 21 Belegstellen im siebten Buch. Andrea Zech: Spielarten des Gottes-Genusses. Semantiken des Genießens in der europäischen Frauenmystik des 13. Jahrhunderts, Göttingen 2015, S. 90 und 99, weist – vor allem mit Blick auf Kapitel I,27 – auf die Verbindung zwischen *bekanntnisse* und *gebruchunge* hin, d.h., die Erkenntnis ist durch den Genuss motiviert und zugleich Ergebnis desselben.

⁵¹ Vollmann-Profe (Anm. 1) bietet in der Edition die neuhochdeutsche Entsprechung „Gewissen“ in ihrer ethischen Bedeutung an, doch kann man den Begriff durchaus auch neutraler als „Wissen“ oder als „Bewusstsein“ übersetzen, vgl. die Belege in den einschlägigen Wörterbüchern Lexer und BMZ. Die Vorsilbe *ge-* in *gewissede* zielt hier eher auf eine perfektive Funktion, nämlich dass eine Wahrnehmung in ihrem Ergebnis, als etwas Gewusstes, gefasst wird. Im Folgenden wird die Übersetzung „Wissen“ favorisiert.

man nit enbern, wil man mit gotte besitzen die hoebsten ere, beidi hie und in sinem ewigen riche. Wol im, der sich hie an in vlisset.« (FL VII,17, S. 564,6–9). Unabhängig davon, ob man nun eher auf die Beständigkeit in den guten Taten oder auf die tätige Liebe, die *arbeitende minne*, fokussiert, so sind beide mit Fleiß zu üben und eröffnen der eifrig strebenden Seele den Weg zu Gott.

Der Dialog zwischen den beiden Personifikationen zeigt genau den Perspektivenwechsel auf, der sich im siebten Buch aus der Kombination von lehrhaftem Sprechen und Alterssignatur ergibt: Die *unio* mit Gott ist nicht mehr aktuelles Erleben, sondern verfügbares Wissen, das über Instanzen wie *gewissede* und *bekantnisse* eine Verarbeitung, Speicherung und lehrhafte Vermittlung erfahren kann. Die Textproduktion, die auf mehrere Instanzen verteilt ist, zeigt die deutliche Zielsetzung, die mystischen Offenbarungen über das Denkmuster eines Gnadenlebens zu arrangieren, dann aber auch längerfristig zu archivieren und einem repräsentativ angemessenen Memorialstatus zuzuführen. Dies vollzieht sich jedoch nicht wie bei den Dominikanerinnen im südwestdeutschen Raum als konventsbezogene *memoria*, sondern als ein auf die – freilich textuell konstruierte – Person Mechthild zugeschnittenes Gedenken. Zugleich öffnet sich im „Fließenden Licht“ gerade über die Dominanz eines lehrhaften Sprechens und das Verfügbarmachen von religiösen Gebrauchstexten im siebten Buch die Perspektive auf die Spiritualität des Rezipienten, für die der Text eine sehr direkte Nützlichkeit und Wirksamkeit proklamiert. Dass nach der abstrakten Diskussion zwischen *bekantnisse* und *gewissede* direkt im nächsten Kapitel der Einsiedler Handschrift mit den Tagzeiten ein Gebrauchstext aus dem Bereich der monastischen Disziplin folgt, ist sicher kein Zufall, sondern zeugt wieder einmal von der Umsicht und Sorgfalt der Redaktion.

PD Dr. Sandra Linden
sandra.linden@uni-tuebingen.de

MECHTHILD UND MINNESANG?

Neue Antworten auf eine alte Frage

von Almut Suerbaum

I. Alte Fragen

Der Text, den wir „Das fließende Licht der Gottheit“ nennen und Mechthild von Magdeburg zuschreiben, ist ein Faszinosum der deutschen Literatur.¹ Thematisch gehört er zu einer Textsorte, die wir aus moderner Sicht nur im erweiterten Sinn als literarisch bezeichnen, handelt es sich doch um eine lose zusammengefügte Sammlung von Visionen und Meditationen, die weder eindeutig narrativ noch durchgängig lyrisch sind, und thematisch am ehesten als ‚theologisch‘ eingeordnet werden. Dennoch ist es zugleich ein Text, der schon zu Beginn der Forschung als dezidiert literarisch wahrgenommen worden ist. Bereits in der Erstaussage werden zwei Aspekte dessen thematisiert, was hier im Folgenden interessiert: die Literarizität des „Fließenden Lichts“, vor allem aber das Verhältnis des Textes zu lyrischen Sprachformen.

Wie stark Vorentscheidungen über die Gattungszugehörigkeit editorische Entscheidungen, aber auch die Rezeption prägen, ist kaum je so deutlich wie im Falle des „Fließenden Lichts“, denn die je gewählte Edition beeinflusst die Wahrnehmung entscheidend. Der Text ist vollständig nur in einer alemannischen Handschrift und damit weit außerhalb des ursprünglichen Schreibs Sprachraums überliefert, auch wenn wir inzwischen etliche weitere Fragmente und Bearbeitungen kennen und zudem wissen, dass auch die fast zeitgleich angelegte Übersetzung ins Lateinische mehrfach überliefert ist.² Wissenschaftlich haben

¹ Die Erstaussage stammt aus dem Jahr 1869: Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit. Aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln, hg. v. P. Gall Morel, Fotomechanischer Nachdruck der 1. Aufl. Regensburg 1869, Darmstadt 1963. Kritisch ediert wurde der Text erstmals von Hans Neumann als Mechthild von Magdeburg: Das Fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift im kritischen Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. v. Hans Neumann. Bd. 1: Text. Besorgt von Gisela Vollmann-Profe, München, Zürich 1990, Bd. 2: Untersuchungen. Ergänzt und zum Druck eingerichtet von Gisela Vollmann-Profe, München, Tübingen 1993, und für Fragen der Überlieferung bleibt diese Edition maßgeblich. Zitiert wird der Text hier nach der stärker an der Handschrift orientierten Ausgabe: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt/Main 2003 (im Folgenden zitiert unter der Sigle FL mit Angabe von Buch und Kapitel sowie Seiten- und Zeilenangabe der Edition).

² Zur Geschichte der Überlieferung Neumann (Anm. 1), Bd. 2; Sara Poor: Mechthild of Magdeburg and Her Book, Gender and the Making of Textual Authority, Philadelphia 2004, sowie dies.: Transmission and Impact: Mechthild of Magdeburg's ‚Das fließende Licht der Gottheit‘, in: A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages, hg. v. Elizabeth Andersen u.a., Leiden, Boston 2014, S. 73–101, und Balázs J. Nemes: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und (Fortsetzung der Fußnote auf S. 212)

die kritischen Neueditionen von Hans Neumann und Gisela Vollmann-Profe die Ausgabe von Gall Morel obsolet gemacht; dennoch bleibt sie gerade für die hier verfolgte Fragestellung interessant, denn nach zahlreichen Handschriften-Neufunden und Neubewertungen stellt sich zwar die Überlieferungslage in fast allen Einzelheiten anders dar, als Morels Einleitung dies behauptet hatte, doch setzte seine Ausgabe dennoch Maßstäbe, die in Vielem die Beschäftigung mit diesem Text geprägt haben. Dazu gehören vor allem die Herausgabe nach der damals einzig bekannten Handschrift in nicht normalisierter Form, die Zuweisung an eine Autorin „Mechthild von Magdeburg“³, schließlich die Behandlung weiter Passagen als lyrische Texte, mit entsprechendem Layout und Zeilenumbruch. Von Anfang an war damit das „Fließende Licht“ als literarisches Werk sui generis etabliert, und Morel sah in der unumstrittenen literarischen Qualität zudem die einzige Rechtfertigung dafür, gelegentlich gegen das seine Edition leitende Prinzip des streng handschriftentreuen Abdrucks einzugreifen: „Auch die so oft wiederkehrenden Reime, Assonanzen und Alliterationen, die offenbar ursprünglich besser zusammenklangen, erlaubte ich mir, doch nur in seltenen Fällen, herzustellen.“⁴ Morels Entscheidung war ohne Kenntnis der besonderen Dialekt- und Schreibsprachenverhältnisse getroffen worden, erwies sich aber dennoch als wegweisend, da sie in ihrer Wertschätzung des Klanglichen dem editorischen Problem einer Überlieferung Rechnung trug, in der der Transfer über Dialekt- oder sogar Sprachgrenzen hinweg besonders solche Laut- und vor allem Klangphänome erfasst, die gebundene Rede von Gebrauchsprösa unterscheiden.⁵ Morel entscheidet sich in einem weiteren Aspekt zum Eingriff und konstatiert, dass in der Handschrift

Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg, Tübingen, Basel 2010, bes. S. 99–245. Vgl. auch die Beiträge von Wolfgang Beck und Catherine Squires im vorliegenden Band.

³ Morel: Vorrede und Einleitung, in: Morel (Hg.) (Anm. 1), S. XVII–XXXVI, hier S. XXVI, konstatiert: „Einstweilen mag deren Verfasserin zum Unterschied der genannten und anderer Namensverwandten immerhin Mechthild von Magdeburg genannt werden.“ Vgl. dazu Ernst Hellgardt: Das Fließende Licht der Gottheit. Mechthild von Magdeburg und ihr Buch, in: Literatur in der Stadt. Magdeburg in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Michael Schilling, Heidelberg 2012, S. 97–120, hier S. 108.

⁴ Morel (Anm. 3), S. XIX.

⁵ Grundlegend zur Frage von Klangphänomenen im Minnesang Florian Kragl: *wort unde wise*. Formen des sangbaren Verses in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 25, 2011, S. 31–80; Almut Schneider: *er liez ze himel tougen erhellen sîner stimme dôn*. Sprachklang als poetische Fundierung normativen Sprechens, in: Text und Normativität im deutschen Mittelalter. XX. Anglo-German Colloquium, hg. v. Elke Brüggem, Berlin 2012, S. 199–216; Manuel Braun: Aufmerksamkeitsverschiebung. Zum Minnesang des 13. Jahrhunderts als Form- und Klangkunst, in: Wolfram-Studien 21, 2013, S. 203–230; Susanne Köbele: Rhetorik und Erotik. Minnesang als ‚süßer Klang‘, in: Poetica 45, 2013, S. 299–313; Markus Stock: *Triôs, triên, trisô*. Klangspiele bei Wernher von Teufen und Gottfried von Neifen, in: PBB 138, 2016, S. 365–389; sowie zum Sangspruch Jens Hausteijn: Grenzgänger. Formexperimente in der Sangspruch-

[a]lles als Prosa fortläuft, obschon viele Abschnitte entschieden auf Verse hindeuten, während andererseits nur schwache Anklänge an solche bemerkbar sind. Entscheidend war hiebei für mich, nebst dem Reim, der höhere Schwung der Rede oder des Gefühles, der in den meisten Fällen auch die Sprache poetischer macht.⁶

Neben dem Reim als rhetorisch definiertem Klangphänomen geht Morel also von einer sehr viel diffuseren Kategorie literarischen Anspruchs aus, die er als Bewegungsmetapher auffasst. Die in dieser Metapher von ‚Schwung‘ gefasste Literarizität erscheint ihm primär vor dem theologischen Aussagegehalt. Er konstatiert die theologische Brisanz vieler Aussagen, insistiert aber vor allem auf deren literarischen Status:

Alles das rechtfertigt die Schilderungen unserer Dichterin um so mehr, weil eben dieselben mehr in's Gebiet der Poesie als der Wissenschaft gehören. Poesie sind diese Ergüsse einer entzückten Seele und entbehren deswegen aller jener Formen der Wissenschaft, welche so oft nur zu sehr von dem Schönen sich entfernen.⁷

Solche Formulierungen weisen Morel sprachlich in vielen Aspekten als Produkt seiner Zeit aus – vor allem die Konstellation zwischen Rationalität bzw. Wissenschaft und Erfahrung wird heute kritisch anders gefasst. Doch Morels Begriffsinstrumentarium ist differenziert, und in seiner Beurteilung der literarischen Qualitäten ist ihm ‚poetisch‘ nicht gleichbedeutend mit ‚lyrisch‘, sondern er wertet ganz im Gegenteil die erzählenden Visionen von Himmel und Hölle im dritten Buch des „Fließenden Lichts“ genau deswegen höher als die sogenannten ‚lyrischen‘ Passagen, weil sie in seiner Terminologie ‚episch‘ sind:

Ueberhaupt möchte ich den epischen Gehalt des Werkes, als Dichtung betrachtet, als höher und auch für die Litteraturgeschichte bedeutender ansehen, als den lyrischen, den Minnesang und ich hoffe darum, unsere Litterarhistoriker, werden das Buch, so wenig Geschmack viele derselben in anderer Beziehung an ihm finden mögen, nicht ganz übersehen.⁸

dichtung des Marner, Konrads von Würzburg und Frauenlobs, in: Sangspruchdichtung um 1300. Akten der Tagung in Basel vom 7. bis 9. November 2013, hg. v. Gert Hübner, Dorothea Klein, Hildesheim 2015, S. 249–262. Zur Situation in den Romania Adrian Armstrong, Sarah Kay: *Knowing poetry. Verse in medieval France from the Rose to the Rhétoriqueurs*, Oxford 2016. Zur Reimprosa im „Fließenden Licht“ vgl. Caroline Emmelius: *Mechthilds Klangpoetik. Zu den Kolonreimen im „Fließenden Licht der Gottheit“*, in: *Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation*. XXII. Anglo-German Colloquium Düsseldorf, hg. v. Elizabeth Andersen u.a., Berlin, Boston 2015, S. 263–286, sowie wegweisend zum Klang als Präsenzphänomen in mystischen Diskursen Burkhard Hasebrink: *Gegenwart im Klang? Überlegungen zur Kritik des jubilus bei Tauler*, in: *Lyrische Narration – narrative Lyrik. Gattungsinterferenzen in der mittelalterlichen Literatur*, hg. v. Hartmut Bleumer, Caroline Emmelius, Berlin, New York 2011, S. 387–404.

⁶ Morel (Anm. 3), S. XIX.

⁷ Ebd., S. XXX.

⁸ Ebd., S. XXXV.

In der Hochschätzung des Epischen reflektierte Morel die Maßstäbe seiner Zeit, doch identifizierte er die Bedeutung des Lyrischen und verband sie zugleich – auch hier, soweit ich sehe, erstmals – mit der Kategorie des Minnesangs, also der romanisch inspirierten, formal komplexen Liebeslyrik des Hochmittelalters. Diese Kontextualisierung des „Fließenden Lichts“ gegen den Horizont der Gattung Minnesang ist folgenreich geblieben, denn es gibt auch heute noch kaum eine Einführung, die auf einen solchen Hinweis verzichtet – und das, obschon es gute und in der Forschung bekannte Gründe dafür gibt, diese Nähe zum Minnesang zu bezweifeln.⁹ Im Folgenden soll in drei Schritten beleuchtet werden, was in solchen Zuschreibungen vorgeht, wobei es weniger um eine kategorische Zurückweisung denn um den Versuch einer Neuperspektivierung geht. Wie schon die einführend zitierten Bemerkungen Morels illustrieren, bedarf es bei der Beschreibung lyrischer Phänomene einer genauen Trennung oft miteinander zusammenhängender Bereiche, die hier voneinander getrennt werden sollen: Minnesang als Gattungshorizont – Lied und Singen als kulturelle Praxis – lyrische Elemente.

II. Minnesang als Gattungshorizont

Sandra Linden fasst in ihrer umsichtigen Analyse lyrischer Verdichtungen im „Fließenden Licht“ das Problem zusammen: „Nicht explizit erwähnt, aber allenthalben greifbar sind Anregungen durch die volkssprachige höfische Literatur, vor allem die Minnelyrik.“¹⁰ Weil Vermutungen über nicht explizit gemachte Quellen oder ganze Gattungen allerdings heikel sind, soll im Folgenden noch einmal überprüft werden, was an solchen intertextuellen Relationen im Text wirklich greifbar ist oder, anders formuliert, welche Schlüsse sich tragfähig aus dem ziehen lassen, was an solchen Anregungen greifbar zu sein scheint.

⁹ So etwa Sara Poor 2014 (Anm. 2), S. 74: „The writing can be characterized as highly poetic, with most of the prose displaying internal rhyme (assonance), with some passages written in rhyming couplets, and with much of the poetic language showing influences from contemporary courtly lyric.“ Julius Schiwetering: Deutsche Dichtung des Mittelalters, Potsdam 1940, bezeichnet diese Sprachform erstmals als „hymnisch“ (S. 304), distanziert sie aber vom Minnesang (S. 376); ihm folgt Wolfgang Mohr: Darbietungsformen der Mystik bei Mechthild von Magdeburg, in: Märchen, Mythos, Dichtung, Festschrift für Friedrich von der Leyen, hg. v. Hugo Kuhn, Kurt Schier, München 1963, S. 375–399, der das „Fließende Licht“ als Biographie liest und in stereotype Geschlechterrollen presst, daher Minnesang-Einfluss ablehnt und stattdessen eine „naïve“ Haltung und „ein unmittelbares Können und Sagen“ (S. 375 f.) annimmt und im „Fließenden Licht“ „märchenhafte, naïve Erzählprosa“ (S. 385) vorzufinden glaubt; anders Gisela Vollmann-Profe: Mechthild von Magdeburg – deutsch und lateinisch, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neuerschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, hg. v. Walter Haug, Tübingen 2000, S. 133–156.

¹⁰ Sandra Linden: Der *inwendig* singende Geist auf dem Weg zu Gott. Lyrische Verdichtungen im *Fließenden Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg, in: Bleumer/Emmelius (Hg.) (Anm. 5), S. 359–386, hier S. 361.

Für die Behauptung einer Beziehung zum Minnesang gibt es drei unterschiedlich gelagerte Anknüpfungspunkte: erstens Vermutungen biographischer Art über Mechthilds Herkunft und das damit wahrscheinlich zu machende soziale Umfeld; zweitens textinterne Hinweise auf die sogenannte *hovesprache* und höfische Formen; schließlich Motiv- und Bildparallelen zu Minnesangstrophen des Hochmittelalters. Alle drei Argumentationsstränge sollen im Folgenden einer kurzen Probe unterzogen werden.

Balázs J. Nemes hat im Detail recherchiert, was sich mit einiger Sicherheit über die Autorin des „Fließenden Lichts“ sagen lässt – aber auch, was nicht, denn angesichts der Tatsache, dass wir allein auf innertextliche Aussagen angewiesen sind, ist die Gefahr von Zirkelschlüssen besonders groß.¹¹ So ist nach den Aussagen von FL VI,21 das Jahr 1282 als Todesdatum wahrscheinlich, aber nicht zwingend¹²; als Geburtsjahr wird unter Verweis auf FL IV,27 und FL IV,2, welche eine erste Vision im Alter von zwölf Jahren erwähnen, oft das Jahr 1207 angesetzt.¹³ Nemes weist darauf hin, wie leichtfertig sich solches Rechnen einem Umgang mit Zahlen anvertraut, die allesamt unter dem Verdacht stehen müssen, eher hagiographische Parallelisierung mit dem Leben Jesu als exakte historische Quellenangabe zu sein.¹⁴

Berührungspunkte mit einem dominikanischen Umfeld sind durch den pointierten Verweis auf die sogenannten neuen Heiligen in FL V,34 plausibel, helfen aber kaum bei der genauen Datierung der Lebenszeit.¹⁵ Für die schon von Morel vorgeschlagene Lokalisierung in Magdeburg gibt es Indizien vor allem im sechsten Buch, dessen zweites Kapitel auf einen Magdeburger Domherren, wohl Dietrich von Dobin, verweist.¹⁶ Konsens ist zudem, so Nemes, dass die Ankunft in Magdeburg, so wie die lateinische und deutsche Vorrede sie präsentieren, den Eintritt in ein Leben als Begine markiert:

¹¹ Nemes (Anm. 2), S. 125–156.

¹² FL VI,21, S. 478,31. Zu den Abwägungen darüber, ob an dieser Stelle mit *sum babest* Papst Nikolaus III. (1277–1280) gemeint sei, wie Margot Schmidt vorgeschlagen hatte, oder eher, mit Hans Neumann, dessen Vorgänger Gregor X., vgl. Vollmann-Profe 2003 (Anm. 1), S. 822 und Nemes (Anm. 2), S. 131–133. Zur Berechnung des Todesdatums vgl. auch den Beitrag von Balázs J. Nemes im vorliegenden Band.

¹³ FL IV,27, S. 298,1–4. Vgl. Vollmann-Profe 2003 (Anm. 1), S. 786 f. und Nemes (Anm. 2), S. 133–138 zu den Zusätzen der „Lux divinitatis“, besonders zum Verhältnis zwischen FL IV,27 und FL IV,2.

¹⁴ Nemes (Anm. 2), S. 134 f.

¹⁵ FL V,34, S. 402,23–25, markiert in der Rubrik *von fünfleie nūwen heligen* die Tatsache, dass die fünf apostrophierten Gottesboten der unmittelbaren Gegenwart entstammen und sehr schnell kanonisiert wurden: Elisabeth von Thüringen (gest. 1231, kanon. 1235), Dominikus (gest. 1221, kanon. 1234), Franziskus (gest. 1226, kanon. 1228); Petrus Martyr (gest. 1252, kanon. 1257), Jutta von Sangerhausen (gest. 1260, keine formale Kanonisierung). Vgl. Vollmann-Profe 2003 (Anm. 1), S. 809, Nemes (Anm. 2), S. 136–138, besonders zum Problem der Datierung und der Frage, ob Jutta zur Abfassungszeit des Textes als noch Lebende gedacht wird.

¹⁶ Vgl. die ausführliche Überprüfung des Materials bei Nemes (Anm. 2), S. 138–141.

liber iste fuit [...] cuidam begine [...] que in humili simplicitate, in exulari paupertate, in oppresso contemptu, in celesti contemplatione [...] plus quam XL annos domino devotissime servivit (FL Prolog, S. 10,1–6)

Dort, wo die Prologe hagiographische Stationen eines Lebens zeichnen, verläuft dieses in drei großen Etappen: Familie – Begine – Helfta. Für den letzten Teil dieses Lebens ist der ordensgeschichtliche Kontext von Helfta zwar immer noch diffizil, aber doch in Umrissen aus der neueren Forschung erkennbar.¹⁷ Für die weltlichen Kontexte dagegen ist jede Aussage schwierig, weil die Instanz „Hof“, allen Forschungen zum Trotz, soviel weniger greifbar ist und weniger materielle Spuren hinterlassen hat.¹⁸ Unklar ist vor allem der soziale Kontext, für den wir allein auf Aussagen aus dem Text angewiesen sind bzw. auf Induktionsschlüsse: Dort, wo die Kenntnis bestimmter Texte plausibel ist, mag das auf bestimmte soziale Kontexte hinweisen. Doch für einen Text, der zwar ganz offensichtlich Quellen hat, diese aber so gut wie nie genau identifiziert und für den sich deswegen Quellenbezüge fast immer auf Diskurse, nicht konkrete Texte beziehen, ist das keine sehr präzise Wissenschaft. Neben liturgischen Elementen werden allein das Hohelied und der Psalter zitiert, zudem gelegentlich in lateinischen Lemmata.¹⁹ Das mag auf eine Vertrautheit mit dem lateinischen Psalter deuten, wie sie etwa im Südwesten durch Besitznachweise von Psalterhandschriften in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts möglich scheint – aber viel mehr eben auch nicht.²⁰ Es gibt also keine Indizien,

¹⁷ Nemes (Anm. 2), S. 208–245 mit Verweis auf die ältere Forschung. Vgl. auch die Beiträge von Cornelia Oefelein, Balázs J. Nemes und Sandra Linden im vorliegenden Band.

¹⁸ Grundsätzlich zu den Schwierigkeiten, Phänomene wie Hof und Hofkultur außerhalb der Texte zu verankern, Jan-Dirk Müller: *Höfische Kompromisse*. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007, hier S. 6–45.

¹⁹ Zur Verwendung des als Buch imaginierten Psalters Elizabeth Andersen: *The Voices of Mechthild of Magdeburg*, Bern u.a. 2000, S. 149–151; Nachweis der Bibelzitate und Anklänge in Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, hg. v. Margot Schmidt, 2. Aufl. Stuttgart 1995. Neben den sieben Bußpsalmen in FL VII,35, S. 594,19–598,4, deren lateinische Incipits jeweils den Abschnitt beschließen, entwirft FL VII,10, S. 552,22–26 eine als Andacht aufeinanderfolgende Reihe von nur in ihren Anfangszeilen gegebenen liturgischen Elementen in einer Form, wie sie etwa auch aus Tagzeiten-Handschriften bekannt ist: *Das gebet hoere ich gern von geistlichen lúten, die es von herzen meinent: >Adiutorium nostrum in nomine domini*. [Gebetseinleitung] *Laudate dominum omnes gentes*. [Ps. 116.1] *Gloriatur et filius*. [Doxologie] *Regnum mundi*. [Responsorium] *Eruclavit cor*. [Ps 44,2, als Refrain zum Responsorium „Regnum mundi“] *Quem vidi*. [Refrain zu „Regnum mundi“] *Gloria patri et filio* [Doxologie].

²⁰ Vgl. dazu Mary Carruthers: *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990; Judith Oliver: *Devotional Psalters and the Study of Beguine Spirituality*, in: *On Pilgrimage. The best of Vox Benedictina 1984–1993: A Journal of Feminine and Monastic Spirituality*, hg. v. Margot King, Toronto 1994, S. 210–234; Andersen (Anm. 19), S. 151–155. Zur Bedeutung von Psalterhandschriften vgl. Jürgen Wolf: *Psalter und Gebetbuch am Hof: Bindeglieder zwischen klerikal-literater und laikal-mündlicher Welt*, in: *Orality and Literacy in the Middle Ages*, hg. v. Mark Chinca, Christopher Young, Turnhout 2005, S. 139–179.

die fest gegen die Abstammung aus einer adligen Familie sprechen, aber eben auch wenig Festes, was eine solche Herkunft zwingend verlangt. Wenn man die behauptete Herkunft dann mit dem Hinweis auf adelstypische literarische Reminiszenzen aus dem Minnesang stützt, handelt es sich ganz offensichtlich um einen Zirkelschluss.

Textintern gibt es allerdings durchaus Formulierungen, die als Anklang an höfische Literatur gelesen worden sind: Zu den prominentesten Beispielen gehört das Kapitel *Von der hovereise der sele, an der sich got wiset* (FL I,4, S. 26,23–28,4) des ersten Buches. Das Kapitel skizziert eine Bewegung von größtmöglicher Differenz zwischen Herrscher und *armer sele* hin zur Aufhebung in der Ununterscheidbarkeit der eucharistischen Formel der Verbindung von Wasser und Wein:

Swenne die arme sele kumet ze hove, so ist si wise und wol gezogen. ... Also sich der hohe furste und die kleine dirne alsust behalsent und vereinet sint als wasser und win, so wird si ze nihte und kumet von ir selben.

(FL I,4, S. 26,24–32)

Dieses Bild der Verbindung von Wasser und Wein entstammt vermutlich Bernhard von Clairvaux.²¹ Allerdings macht der über die Bernhard-Anspielung markierte eucharistische Rahmen zugleich deutlich, dass der Begriff *hof* hier kein Argument für eine eindeutige soziale Situierung im Milieu des weltlichen Adels sein kann, denn er markiert zwar die Differenz der Positionen zwischen Herrscher und *kleiner dirne* bzw. *armer sele*, doch bleibt dies ein Bild der Differenz und Distanz, nicht aber ein konkreter Hinweis auf den spezifisch weltlich-aristokratischen Diskurs der höfischen volkssprachigen Literatur.

Gleiches gilt für FL III,18 (S. 202,6–21), eine Fegefeuevision, in welcher eine Gottesrede den bewaffnet ins Turnier ziehenden Ritter mit dem unvorbereitet in den Kampf ziehenden Menschen vergleicht. In der Überlieferung herrscht offenbar einige Unsicherheit angesichts der technischen Begriffe, sodass Neumann etwa die Konjektur eines Verbs *troieren* zu *troier* für ‚Panzerhand‘ ansetzt. Doch die abschließende Auslegung verweist deutlich ins Allegorische, denn Ritter sowie ungewappneter Mensch werden zu Bildern für den sündigen Menschen. Als Prätext dient daher nicht etwa eine höfische Erzählung, sondern die Aufforderung aus dem Epheserbrief *induite vos arma Dei* (Eph 6,11–17). Auch diese Ritter sind also bestenfalls als diffuser Reflex adliger Kultur zu verstehen, nach denen der Begriff ‚Ritter‘ ganz allgemein für den Menschen eintreten kann, da sich auch klösterliche Literatur an ebensolche Adlige richtet. So verwendet schon Bernhard von Clairvaux den Begriff, wenn er in „De laude novae militiae“ Gewaltbereitschaft und Eitelkeit der weltlichen Ritter kritisiert

²¹ Vollmann-Profe 2003 (Anm. 1), S. 708 unter Verweis auf Kurt Ruh: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 233.

und ihnen ein neues geistliches Ideal gegenüberstellt.²² Aber eine solche Verwendung des Begriffs ‚Ritter‘ liefert, auch wenn sie über eine indirekte Rezeption Bernhards vermittelt ist, eben gerade keinen Verweis auf höfische literarische Texte.

Somit bleibt schließlich allein eine kleine Gruppe von Formulierungen, die als Anspielung auf konkrete Texte des Minnesangs gelesen worden sind. Das meistdiskutierte Beispiel entstammt dem siebten, vermutlich in Helfta entstandenen Buch, zu dem es keine lateinische Entsprechung in der „Lux divinitatis“ gibt:

XL. Alsust sprichet dú minnende sele ze irme lieben herren

Were alle die welt min
und were si luter guldin,
und solte ich hie nach wúnse eweklich sin
die alleredelste, die allerschoeneste, die allerricheste keyserin,
das were mir iemer unmere;
also vil gerne
sehe ich Jhesum Christum, minen lieben herren,
in siner himelschen ere!
Proevent, was si liden,
die sin lange beiten! (FL VII,40, S. 610,16–612,2)

Diese bei Vollmann-Profe im Layout als Lyrik ausgewiesene Passage hat Anklänge an eine Vision des sechsten Buches, in der charakteristische Bildelemente des Liedes vorweggenommen erscheinen:

Do sprach er [der Selige im Fegefeuer] vroelich und was vil gemeit: »Sag minen vrúnden, und were das ertrich guldin und dú clare sunne dar in schine ane underlas beidú tag und nachtes, dar zuo des suessen meien luft, schoene bluomen mit voller fruht, so enwoelte ich nit eine stunde dar inne wesen, also wunnenklich ist dis leben.« (FL VI,10, S. 452,29–33)

Als Parallele für beide Passagen wird eine deutsche Strophe herangezogen, die in der „Carmina Burana“-Handschrift überliefert ist:

,Waere diu werlt alle mîn
von deme mere unze an den Rîn,
des wolt ich mich darben,
daz chunich von Engellant
laege an mînem arme.« (MF 3,7–11)²³

²² Bernhard von Clairvaux: Liber ad milites templi de laude novae militiae, in: S. Bernardi Opera, hg. v. Jean Leclercq OSB u. a., Vol. III: Tractatus et Opuscula, hg. v. Jean Leclercq, Henri-Maria Rochais OSB, Rom 1963, S. 216: *Quis igitur finis fructusve saecularis hujus, non dico, militiae, sed malitiae.*

²³ Des Minnesangs Frühling. Unter Benutzung der Ausgaben von Karl Lachmann und Moriz Haupt, Friedrich Vogt und Carl von Kraus bearb. v. Hugo Moser, Helmut Tervooren, Bd. 1: Texte. 38., erneut rev. Aufl. Stuttgart 1988, S. 21 (Nr. I,IX,1). Vgl. Carmina Burana, hg. v. B. K. Vollmann, Frankfurt/Main 2011, S. 498 (CB 145) und S. 1139f. (Kommentar).

Es gibt durchaus Gemeinsamkeiten, denn allen drei Strophen liegen Formulierungen der Weltabsage zugrunde, die allerdings so allgemein sind, dass Vollmann-Profe sie zu Recht als topisch bezeichnet.²⁴ Zugleich deutet bereits der Überlieferungskontext an, dass man es sich mit dem Label ‚Minnesang‘ hier zu einfach macht, auch wenn die zuletzt zitierte Strophe wie die übrigen deutschen Strophen aus den „Carmina Burana“ in die Anthologie „Minnesangs Frühling“ Eingang gefunden hat – denn der Überlieferungskontext in der „Carmina Burana“-Handschrift ist eben nicht eine Sammlung rein weltlicher Liebeslyrik, sondern eine Zusammenstellung von unterschiedlichsten metrischen Formen sowie Prosastücken.²⁵ Festzuhalten bleibt allerdings dennoch, dass das Bild vom freiwilligen Herrschaftsverzicht nicht allein in der Weisheitsrede der bekehrten Seele im Fegefeuer verwendet wird, sondern noch einmal im siebten Buch – dort zudem, bei aller Unsicherheit der sprachlichen Interferenzen, in erkennbar strophischer Form mit endgereimten Zeilen.

Zu konstatieren ist also insgesamt, dass es keine spezifischen Verweise auf den Minnesang oder die volkssprachig weltliche Literatur gibt. Alles, was dafür gelegentlich in Anschlag gebracht wird, ist bei näherem Hinsehen Teil einer Differenzierungsbewegung zwischen Welt und Gott, für die man nicht auf den Minnesang zurückzugreifen braucht. Dies gilt auch dann, wenn das „Fließende Licht“ in seinem Rekurs auf paradoxe Strukturen der Präsenz und Absenz durchaus Analogien zur Paradoxie von Trennung und Nähe aufweise, wie sie den Minnesang charakterisieren.²⁶ Festzuhalten bleibt allerdings auch, dass ausgerechnet im siebten, im Umkreis des Klosters Helfta verfassten Buch diese Weltabkehr in strophischer Form verwendet wird. Im Folgenden wird daher zu überdenken sein, welche Bedeutung Lied und Singen im Kontext des „Fließenden Lichts“ haben – wobei es hier vor allem um den Versuch einer Abgrenzung zwischen dem literarisch und sozial sehr spezifischen Genre ‚Minnesang‘ und dem sehr viel unfesteren Begriff ‚Lied‘ geht.

III. Lieder im Kontext einer Kultur des Singens

Im zweiten Buch des „Fließenden Lichts“ gibt es Kapitelgruppierungen, die entweder explizit oder in Analogie als Lieder bezeichnet werden. FL II,2 (S. 76,12 f.) mit der Rubrik *Von zwein liederen der minne des, der in der minne wart gesehen* macht den Anfang. Die Gattungsbezeichnung *liet* wird in diesem

²⁴ Vollmann-Profe 2003 (Anm. 1), S. 817.

²⁵ Zum Gattungs- und Formenreichtum der „Carmina Burana“ vgl. Carmen Cardelle de Hartmann: *Parodie in den Carmina Burana*, Zürich 2014.

²⁶ Dazu Almut Suerbaum: *Gedenke ðf scheiden!* Transformationen des Tagelieds im 13. Jahrhundert, in: *Wolfram-Studien* 21, 2013, S. 231–249; sowie zur paradoxalen Struktur des „Fließenden Lichts“ noch immer grundlegend Susanne Köbele: *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen, Basel 1993.

Fall spezifiziert durch den Hinweis auf die Thematik, denn es geht um Lieder der Liebe; zudem wird der diese Lieder Vortragende als Liebender gekennzeichnet. Was aber bedeutet in diesem Kontext der verwendete Begriff ‚Lied‘? Um diese Frage zu klären, soll hier die Passage in ihrer Gesamtheit zitiert werden:

II. Von zwein liederen der minne des, der in der minne wart gesehen

Ich sturbe gern von minnen,
mochte es mir geschehen;
den jenen, den ich minnen,
den han ich gesehen
mit minen liechten ovgen
in miner sele stan.
Swelú brut iren lieben geherberget hat,
dú bedarf nit verre gan.
Dú minne mag nit wol vergan,
swa die juncfrovwen dike nach dem jungelinge gant.
Sine edel nature die ist so bereit,
das er si aber gerne enpfat
und leit si im von herzen nach.
Das mag den tumben lichte entgan,
die ungerne nach der liebe stant.

O edeler arn, o suesses lamp, o fúres gluot, entzúnde mich!
Wie lange sol ich alsus dúrre sin?
Ein stunde ist mir alze swere,
ein tag ist mir tusent jar,
so du mir froemedede woeltest sin.
Solte es ahte tage wern,
ich woelte lieber zer helle varn –
da ich doch inne bin!
Wand das got der minnenden sele vroemde si,
das ist pine úber menschlichen tot
und úber alle pine, das glovbent mir!
Die nahtegal dú muos ie singen,
wan ir nature spilet von minnen al;
der ir das beneme, so were si tot.
Eya grosser herre, bedenke min not! (FL II,2, S. 76,12–78,13)

Umstritten ist textgeschichtlich, wie sich der Kapiteltext zur Rubrik verhält oder genauer, an welcher Stelle das in der Rubrik angesetzte zweite Lied beginnt. Vorstellbar ist entweder der Neubeginn mit der Apostrophe *O edeler arn*, wie es Neumann und Vollmann-Profe annehmen, oder aber – um die Positionierung der Rubrik in der Handschrift zu bewahren – ein Einsatz des zweiten Liedes mit der Zeile *Swelú brut*, so dass das erste Lied ein individuelles Ich, das zweite dagegen allgemeine Erfahrung artikuliert.²⁷ Viel spricht dafür,

²⁷ Vgl. Vollmann-Profe 2003 (Anm. 1), S. 725 f.

Neumanns Argument zu akzeptieren, also die in der Handschrift E überlieferte Rubrik in Anschluss an das Lied vom göttlichen Adler zu setzen. Doch ungeachtet der Entscheidung darüber, wo der Beginn des zweiten Liedes angesetzt wird, soll hier versucht werden, aus den zitierten Texten Kriterien für Liedhaftigkeit zu gewinnen. Denn dass es sich bei diesen Zeilen nicht um Erzählprosa handelt, ist deutlich; unüberhörbar ist selbst in der alemannischen Übertragung das, was auch das in den Editionen gewählte Layout sichtbar macht: die Verwendung des Endreims, der hier meist nicht als Paarreim, sondern als Kreuzreim auftritt.

Im zweiten Lied, der Anrede an den göttlichen Adler, kommt zur gebundenen Rede die Verwendung von O-Apostrophen, die oft als Merkmal des Lyrischen gewertet werden, da sie seit den frühesten greifbaren Beispielen, etwa Sapphos Gedichten, zum Bestand europäischer Lyrik gehören.²⁸ Allerdings, und das ist in mittelalterlichen Kontexten wichtig, gilt dies im Lateinischen im Mittelalter nicht uneingeschränkt, da solche Apostrophen auch in Prosatexten wie Gebeten oder Predigten vorkommen und dort Instrumentarium einer sprachlichen Emphase sind, ohne dass es sich um Lieder handelte. Gemeinsam ist den beiden Liedern außerdem, dass sie das Liebesbegehren zum Thema machen und es zudem auf ein ‚Ich‘ beziehen.

Zu konstatieren ist zugleich, dass die Verwendung formaler Kriterien wie Reim und Rhythmus die in der Rubrik als *lieder* bezeichneten Passagen zwar deutlich von eher narrativen Kapiteln unterscheidet, doch sind die Unterschiede zum Minnesang des zwölften wie auch des dreizehnten Jahrhunderts dennoch nicht zu übersehen.²⁹ Zwar scheint es strophenähnliche Gebilde zu geben, doch weisen diese nie die Regelmäßigkeit auf, die uns in der weltlichen Lyrik nach romanischem Muster so vertraut ist. Sie mögen singbar sein – doch sicher nicht nach einer so fest strukturierten Melodie, wie dies im romanischen Minnesang seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts die Regel ist.³⁰

²⁸ Jonathan Culler: *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature, Deconstruction*, London, Henley-on-Thames 1981, S. 131–154, und ders.: *Theory of the Lyric*, Cambridge (Massachusetts), London 2015, S. 211–243, und, zum Gebrauch der Apostrophe in mittelalterlicher Literatur, Almut Suerbaum: *Formen der Publikumsansprache bei Berthold von Regensburg und ihr literarischer Kontext*, in: *Predigt im Kontext*, hg. v. Volker Mertens u. a., Berlin, Boston 2013, S. 21–33. Allgemein zur Verwendung anaphorischer Strukturen Linden (Anm. 10), S. 368–370.

²⁹ Zur historischen Semantik von *liet* im Kontext geistlicher Lyrik demnächst Almut Suerbaum: *Vom Lied der Lieder zum geistlichen Lied*. Festvortrag zum Auftakt der 28. Wolfgang Stammler-Proffessur, Freiburg/Schweiz.

³⁰ Ein Überblick über Prinzipien der Melodiebildung im Romanischen bei Margaret Switten: *Music and versification*, in: *The Troubadours. An Introduction*, hg. v. Simon Gaunt, Sarah Kay, Cambridge 1999, S. 141–163; Leo Treitler: *With Voice and Pen. Coming to Know Medieval Song and How it was Made*, Oxford u. a. 2003, bes. Kap. 17: *The Marriage of Poetry and Music in Medieval Song*, S. 457–481.

Gelegentlich wird versucht, das skizzierte Dilemma dadurch zu lösen, dass man sublitterarische Volkslieder als Prätexte annimmt: Weil eine Frau als Autorin angenommen wird, müssen die vermuteten Vorbilder simpel sein, und weil die literarischen Mittel einfach sind, weist dies auf Frauen als Leserinnen.³¹ Abgesehen davon, dass es sich bei solchen Argumenten fast immer um Zirkelschlüsse handelt, gibt es für diese Sphäre der vorliterarischen einfachen Lieder keine Nachweise. Ich möchte daher an einem dritten Beispiel eine andere Spur verfolgen: Kapitel 26 des siebten Buches schließt mit einem Anruf an Maria:

Maria, gotz muoter, himelschú keyserin,
hie zuo muessestu min helferin sin,
wan ich leider schuldig bin,
das ich gnade vinde
zuo dime lieben kinde!
Muoter aller kúscheit
ich klagen dir alles min herzeleit.
Salve regina! (FL VII,26, S. 580,10–17)

Der Struktur nach hat der Text Ähnlichkeit mit den Liebesklagen aus Buch II – eine einfache Strophe, in der hier auf einen Dreireim zwei paargereimte Zeilenpaare folgen. Auch hier spricht ein ‚Ich‘ in der Rolle des erlösungbedürftigen Sünders. Mit dem angehängten „Salve Regina“ wird der intertextuelle Kontext abgesteckt: Die vierte marianische Antiphon zur Komplet gehört zu den seit dem elften Jahrhundert in Handschriften aus St. Gallen und der Reichenau belegten und im zwölften Jahrhundert und danach breit überlieferten liturgischen Gesängen, meist zum Abschluss von Komplet oder Vesper:

Salve, regina misericordiae,
Vita, dulcedo et spes nostra, salve!
Ad te clamamus exsules filii Evæ,
Ad te suspiramus gementes et flentes
In hac lacrimarum valle.
Eia ergo, advocata nostra,
Illos tuos misericordes oculos ad nos converte
Et Iesum, benedictum fructum ventris tui,
Nobis post hoc exsilium ostende,
O clemens, o pia,
O dulcis Maria.³²

³¹ So etwa Mohr (Anm. 9), S. 375, der Mechthilds „naïve“ Dichtung gegen das „Sentimentalische“ Seuses abgrenzt, den Text auf „volkstümliche“ Modelle reduziert und ein „religiöses Ritual“ vermutet, „das bei Mechthild, ohne daß sie sich dessen bewußt gewesen ist, wieder an die Oberfläche gedrungen ist“ (S. 398). Gegen solch essentialisierenden Deutungen setzt der vorliegende Beitrag eine Analyse der poetischen Faktur.

³² *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Bd. 50, hg. v. Guido Maria Dreves, Leipzig 1907, S. 318 f. Zur Frage nach der Verfasserschaft und der Zuschreibung an Hermannus Contractus vgl. Walter Berschin, Martin Hellmann: Hermann der Lahme. Gelehrter und Dichter (1013–1054), Heidelberg 2004, S. 96–103.

Die Strophe des „Fließenden Lichts“ ist zwar sicher keine Übersetzung, schon gar keine sangbare, und unterscheidet sich damit von lateinisch-deutschen Ensembles, wie wir sie etwa aus dem Hadewijch-Korpus kennen.³³ Dennoch sind die Bezüge einzelner Elemente deutlich, auch wenn wir, wie so oft in deutschen Überlieferungsgeschichtlichen Kontexten, keine Melodieüberlieferung haben. Damit wäre die vorausgehende Strophe wohl zwar kein strophisch gebundenes Lied, wohl aber ein Gesang. Der nachgestellte Verweis auf das „Salve Regina“ deutet zudem darauf hin, dass neben den inhaltlichen Bezügen auf Maria als Fürsprecherin eine Verbindung auch über die Praxis des Singens hergestellt wird, denn die Antiphon ist Teil der liturgischen bzw. paraliturgischen Praxis.³⁴ Auf diese klösterliche Praxis des Singens rekurriert das in Helfta entstandene siebte Buch nicht nur in der verkürzten Zitierung einzelner liturgischer Gesänge, sondern auch im Rahmen einer komplexen Klosterallegorie. Im 36. Kapitel *Von einem geistlichen closter* wird jedes Element eines Klosters, von den Gebäuden bis hin zu den Amtsträgern, auf geistliche Tugenden hin ausgelegt. Auf Äbtissin, Kaplanin, Priorin und Subpriorin folgt die *sangmeisterin*, welche in einem Kloster für die Gesangsausbildung, aber auch die Aufbewahrung der liturgischen Handschriften zuständig ist:

Die sangmeisterinne das ist die hoffunge; si ervüllet mit heiliger diemuetiger andacht, das des herzen unmaht in dem sange vor gotte so schoene clinget, das got die noten minnet, die in dem herzen singent. Der mit ir also singet, dem sol mit ir gelingen in der himelschen minne. (FL VII,36, S. 600,6–10)

Weder die deutsche Anrufung Mariens noch die Allegorisierung der Hoffnung als Sangmeisterin sind direkte Verweise auf eine außertextliche Realität, doch dokumentieren sie Vertrautheit mit einer Praxis des Singens im klösterlichen Bereich – einer Welt, in der wir weit weg von der des Minnesangs sind.³⁵

³³ Zum Status sangbarer Übersetzungen lateinischer Hymnen bei Hadewijch vgl. Almut Suerbaum: ‚Mystischer‘ Stil als kulturelle Praxis? Interferenzen zwischen geistlicher und weltlicher Lyrik in Hadewijchs ‚Strophischen Liedern‘, in: Andersen u.a. (Hg.) (Anm. 5), S. 77–96.

³⁴ Vergleichbar ist dieser, das Kapitel abschließende, Verweis auf einen liturgischen Gesang damit der auch sonst im „Fließenden Licht“ zu beobachtenden Praxis; vgl. FL V,35, S. 412,8 mit Doxologie *Per dominum nostrum Jesum Christum filium tuum, amen*, sowie das mit dem Worten Jesu am Kreuz (Lk 23,46) schließende Kapitel FL VI,27, S. 484,28 *In manus tuas commendo spiritum meum*, welches diese Worte in den Mund der Sterbenden legt. Liturgischer Gebetsschluss auch am Kapitelende von FL VII,5, S. 542,8 *Te deum laudamus, das got also guot ist*, und FL VII,25, S. 578,24 *Gloria tibi trinitas*.

³⁵ Judith Oliver: *Singing with Angels. Liturgy, Music and Art in the Graudal of Gisela von Kerksenbrock*, Turnhout 2007, dokumentiert eine der frühen Darstellungen solcher Singpraxis; vgl. dazu demnächst Suerbaum (Anm. 29). Zu Gebetsformen im „Fließenden Licht“ vgl. William C. MacDonald: *Ave ancilla trinitatis* (Goldenes ‚Ave Maria‘). The Identification of a Marian Prayer-Type in Mechthild von Magdeburg’s ‚Das fließende Licht der Gottheit‘ (VII,19), in: Frühmittelalterliche Studien 46, 2012, S. 301–320.

Neben diesen Spuren einer kulturellen Praxis gibt es auch solche, die in eine ganz andere Richtung weisen: Singen ist in anderen Kontexten vor allem inneres Singen. Die auf diese Weise etablierte Beziehung zwischen Singen und Gott zieht sich als Faden vom Prolog an durch das gesamte Werk – Sandra Linden hat das vor Kurzem nachgezeichnet, wenn sie konstatiert, dass Singen nicht nur Sprache der Seele ist, sondern auch Sprache Gottes.³⁶

Während für den Prolog des „Fließenden Lichts“ textkritisch umstritten ist, ob dort die Trinität als philosophische *distinctio* verstanden wird, oder aber im Bild der Stimme als *discantus*, womit sie ein Gesang aus drei Personen wäre³⁷, macht ein Beleg aus dem fünften Buch den Bezug deutlich:

Nu hoere die allersuessosten, die allerhoehsten, die allerwunneklichosten stimme, wie dú helige drivaltekeit in ir selben singet mit einer ganzen stimme, da aller heligen suessen stimmen usgevlossen sint, die ie gesungen wurdent in himmelriche und in ertriche und noch soellent ewekliche! Des vatter stimme spricht ime lobesange: „Ich bin ein usvliessende brunne, den nieman erschoeppen mag.“ (FL V,26, S. 386,8–15)

Die lateinische Fassung dieser Passage in der „Lux divinitatis“ liefert Neumann die Grundlage für seine emendierende Korrektur der Prologpassage:

Audi nunc dulcissimum, [altissimum], jocundissimum Trinitatis jubulum, quo in seipsa concinit plena voce, de quo etiam universa suavitas sacrorum insonuit eloquiorum [...] Intonat itaque auctor omnium Deus Pater: „Ego sum fortis effluens, cujus nunquam emanatio obturatur.“ (LD I,2, S. 448)³⁸

Der über *concinere* erschlossene Begriff eines Zusammenklangs als *concentus* gibt Neumann die Grundlage für den von ihm konjizierten musikalischen Begriff *discantus*; Vollmann-Profe dagegen plädiert für den in E überlieferten Text: „doch ist der E-Text ebenfalls sinnvoll, denn die göttlichen Personen ‚singen‘ zwar im angegebenen Kapitel; der Inhalt des Gesangs ist aber jeweils eine Art ‚distinctio‘“, wobei Vollmann-Profe den Begriff *distinctio* hier mit ‚Selbstdefinition‘ übersetzt.³⁹ In der soeben zitierten Passage aus dem fünften Buch dagegen ist die Häufung der Begriffe aus dem Bereich der Vokalität so eklatant, dass sie kaum zu überhören sind. Die Trinität wird in diesem Kapitel als Ursprung allen Singens dargestellt, so dass der Lobgesang der Heiligen aus diesem innertrinitarischen Singen ausfließt. Allerdings ist das, was in FL V,26 die Personen der Trinität singen, gerade nicht liedförmig, auch wenn am Beginn des Gesangs

³⁶ Vgl. Linden (Anm. 10).

³⁷ Vollmann-Profe 2003 (Anm. 1), S. 701, zur Abwägung der Lesarten zwischen der in E überlieferten Form *distinctio* und dem von Neumann auf der Grundlage des lateinischen Textes der „Lux divinitatis“ konjizierten Begriff *discantus*.

³⁸ Mechtild von Magdeburg: *Lux divinitatis*, in: *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae*, Vol. II: *Sanctae Mechtildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae accedit Sororis Mechtildis Ejusdem Ordinis Lux divinitatis. Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmenseium O. S. B. monachorum cura et opera* [Louis Paquelin], Paris 1877, S. 435–710.

³⁹ Vollmann-Profe 2003 (Anm. 1), S. 701.

anaphorische Reihungen stehen. An dieser Stelle ist das innere Singen also zwar Thema des Kapitels, nicht aber formbestimmend.

Wir finden also im „Fließenden Licht“ einerseits liedhafte Formen, deren Bau deutlich weniger fest ist, als wir das aus der Minnesangüberlieferung kennen, zugleich aber durch Antithesen – oder vielleicht antiphonal – aufeinander bezogenen Responseionen, die die Dialektik von Lob und Gegenlob als Dynamik gestalten, in der zwei Stimmen einander gleichwertig gegenüber treten. Andererseits sind Bilder des inneren Singens nicht nur in den ersten Büchern immer wieder auf den jubelnden Lobgesang bezogen, der in seiner Evozierung präsentischen Sprechens Grundelemente des Lyrischen aufweist, auch wenn er zugleich Elemente des Zweifels inszeniert.⁴⁰

IV. Lyrische Elemente

Wenn für das „Fließende Licht“ eine Nähe zum Minnesang behauptet wird, so geht es dabei – so der letzte Schritt der hier vorgelegten Argumentation – allerdings nicht nur um die Benennung literarischer Quellen, sondern vor allem auch um literarischen Anspruch, gilt doch Minnesang oft in der Hierarchie der Genres als die Kunstform schlechthin, nämlich als Lyrik. Doch ist eben auch dies ein komplizierter Begriff; nicht zuletzt Hartmut Bleumer hatte in der diffizilen Frage danach, ob und wie weit Minnesang Lyrik sei, zu Vorsicht geraten.⁴¹ Er weist darauf hin, dass es lyrische und nicht-lyrische Lyrik, aber eben auch Lyrisches in nicht-lyrischen Texten geben könne, und definiert Lyrik zudem als Transgression des Narrativen, die eine dezidierte Kontextlosigkeit der Lyrik zur Folge hat.

Es ist also vielleicht ratsam, zunächst vorsichtiger von einer Kategorie des Lyrischen zu sprechen, die nicht mit einer Gattung identisch ist. Diese Kategorie des Lyrischen allerdings lässt sich im „Fließenden Licht“ durchaus konstatieren: Sandra Linden hatte in ihrer Untersuchung des „Fließenden Lichts“⁴² drei Kernmerkmale lyrischen Sprechens ausgemacht: „die radikale und dennoch sanktionierte Abweichung von den Normen der Alltagssprache“⁴³ und „Mangel an direkter Referenz auf die äußere Welt“⁴⁴, zudem „erhöhte Ansprüche an sprachliche Schönheit.“⁴⁵

⁴⁰ So Hasebrink (Anm. 5), S. 386, mit Bezug auf Hartmut Bleumer: Gottfrieds ‚Tristan‘ und die generische Paradoxie, in: PBB 130, 2008, S. 22–61. Hasebrink weist allerdings auf Taulers abrupte und dezidierte Kritik am *jubilus* hin, den es zur wahren Teilhabe an Gott zu übersteigen gelte – ein Vorgang, den Hasebrink als „Erkenntnis durch Entfremdung“ (S. 402) beschreibt.

⁴¹ Hartmut Bleumer: Minnesang als Lyrik? Desiderate der Unmittelbarkeit bei Heinrich von Morungen, Ulrich von Liechtenstein und Johannes Hadlaub, in: Wolfram-Studien 21, 2013, S. 165–201.

⁴² Vgl. Linden (Anm. 10).

⁴³ Ebd., S. 366.

⁴⁴ Ebd., S. 367.

⁴⁵ Ebd.

Diese Beobachtungen lassen sich im Kontext neuerer angelsächsischer Diskussionen zum Wesen des Lyrischen ein wenig weiter zuspitzen, vor allem auf der Grundlage der Überlegungen von Jonathan Culler zum Phänomen des Lyrischen.⁴⁶ Culler wendet sich kritisch gegen die für ihn in der angelsächsischen Interpretationspraxis verbreitete Tendenz, Lyrik auf den lyrischen Monolog zu verengen und damit die Frage nach dem ‚lyrischen Ich‘, dem Sprecher oder der Sprecherin, stark in den Vordergrund zu rücken:

Rather than imagine that lyrics embody voices, we do better to say that they create effects of voicing, of aurality. Certainly a theory of the lyric must consider whether effects of voicing rather than voice – as in the echoing of rhyme, assonance, or alliteration, or rhythmic patterning – are not the more fundamental dimension of lyric, on which the impression of the distinctive voice of a speaker is sometimes imposed.⁴⁷

Culler warnt zudem vor den oft nicht einmal reflektierten Konsequenzen einer solchen Verengung, die dazu führen, jedes lyrische Werk als Sprechen einer bestimmten Figur zu lesen:

There are numerous reasons to resist the model of lyric as dramatic monologue. It pushes lyric in the direction of the novel by adopting a mimetic model and focusing on the speaker as character [...] This model ignores or reduces, with its normalizing novelizing, the characteristic extravagance of lyric on the one hand and its intertextual echoes on the other; and it neglects all those elements of lyric – including rhyme, metre, refrain – not imitated from ordinary speech acts. It implicitly denies three dimensions of lyric: the effects of presentness of lyric utterance, the materiality of lyric language that makes itself felt as something other than signs of a character and plot, and the rich texture of intertextual relations that relates it to other poems rather than to worldly events.⁴⁸

Die hier beschriebene Tendenz, lyrische Texte als dramatische Monologe zu lesen und damit die Frage danach, wer spricht, in den Vordergrund zu stellen, verengt nach Culler auf unzulässige Weise das, was ihm als Charakteristikum lyrischen Sprechens gilt: eine Offenheit auf die Leser hin, in der sich Spezifik und Allgemeinheit die Balance halten.

The “authoredness” of lyric is important – they are not found language but composed for us by an author – but readers have considerable scope in choosing whether to treat them as the thought of a particular author or as general wisdom.⁴⁹

Kriterien für lyrisches Sprechen sind ihm vielmehr erstens die Bedeutung von Stimme und Intonation, zweitens die Feststellung, dass lyrisches Sprechen nicht auf Repräsentation zielt, drittens der rituelle Charakter eines Sprechens, das er als „memorable writing to be recited, re-activated, repeated by readers“⁵⁰ be-

⁴⁶ Culler 2015 (Anm. 28).

⁴⁷ Ebd., S. 35.

⁴⁸ Ebd., S. 118 f.

⁴⁹ Ebd., S. 120.

⁵⁰ Ebd., S. 37.

schreibt, schließlich eine Tendenz zur Hyperbolik, welche Deutlichkeit durch Prägnanz und Kürze erzeugt. Im Unterschied zu Bleumer geht es Culler also um eine Abgrenzung von Traditionen, die Lyrik stark oder ausschließlich im Zusammenhang mit Subjektivität sehen. Gerade deswegen dürfte diese von Culler vorgenommene Verschiebung der Perspektive für eine Lektüre des „Fließenden Lichts“ durchaus produktiv sein, denn sie lenkt weg von der Frage, wer genau eigentlich welche Passagen des „Fließenden Lichts“ spreche, und erlaubt es stattdessen, die literarische Wirkung von Stimmlichkeit, Kontextlosigkeit, Wiederholbarkeit und poetischer Verdichtung wahrzunehmen. In diesem Sinne eignet den Passagen des „Fließenden Lichts“ also durchaus etwas Lyrisches, sie unterscheiden sich aber ebenso deutlich von Formen des Lyrischen im Minnesang, für den die von Bleumer und Hausmann beschriebene Fokussierung auf die Subjektivität des Sprechers zentral ist.⁵¹

V. Neue Antworten

Zusammenfassend lassen sich die Ergebnisse dieser Überlegungen wie folgt formulieren. Erstens möchte ich sehr dezidiert dafür plädieren, dass wir uns von der Vorstellung einer Minnesangrezeption im „Fließenden Licht“ verabschieden, denn es gibt für diese immer wieder behauptete Rezeption keine Beweise, die einer Überprüfung standhalten; zudem verstellt sie den Blick für den spezifischen Umgang mit liedhaften Formen im „Fließenden Licht“. Dass es einen solchen Bezug auf weltlich-höfische Formen im Bereich mystischer Lyrik durchaus gibt, beweist das *Œuvre* Hadewijchs, deren Lieder sich als metrisch und vermutlich auch melodische Kontrafakturen auf überlieferte Strophenformen der Trouvères sowie in silbengetreuer Übertragung auf lateinische Hymnen beziehen.⁵² Von diesem expliziten Bezug auf metrisch-strophische Formen unterscheidet sich der Umgang des „Fließenden Lichts“ in wesentlichen Merkmalen. Charakteristisch für Passagen des „Fließenden Lichts“ ist dagegen eine Auseinandersetzung mit offeneren Liedformen. Diese sind mit dem Minnesang insofern verwandt, als dass sie eine Praxis des realen oder imaginierten Singens voraussetzen und das Phänomen von Stimme und Stimmlichkeit reflektieren. Doch unterscheiden sie sich zugleich von dem, was wir aus der Minnesangüberlieferung kennen – nicht nur in der weniger strengen Regelmäßigkeit von Metrum und Reim, sondern vor allem in der Offenheit der Form. Wenn wir

⁵¹ Vgl. Bleumer (Anm. 39); Albrecht Hausmann: *Reinmar der Alte als Autor. Untersuchungen zur Überlieferung und zur programmatischen Identität*, Tübingen 1999, bes. S. 96–101.

⁵² Hadewijch: *Lieder. Originaltext, Kommentar, Übersetzung und Melodien*, hg. v. Veerle Fraeters, Frank Willaert, mit einer Rekonstruktion der Melodien von Louis Peter Grijp, aus dem Niederländischen übersetzt v. Rita Schlusemann, Berlin, Boston 2016; vgl. Veerle Fraeters: *Hadewijch of Brabant and the Beguine Movement*, in: Andersen u.a. (Hg.) (Anm. 2), S. 49–71, und Suerbaum (Anm. 33).

nach formalen Vorbildern suchen, so dürften diese also eher in antiphonalen Strukturen oder aber bei Sequenzen und geistlichen Liedern liegen.

Schließlich haben die hier vorgeführten Überlegungen deutlich gemacht, dass das „Fließende Licht“ sehr offensichtlich Elemente des Lyrischen aufweist. Dies ist am auffälligsten in der zum Teil radikalen Verweigerung eines Narrativs, das die liedhaften Formen kontextlos darbietet – selbst dort, wo wir, wie etwa beim „Salve Regina“, diese Kontexte gern historisch verankern würden.

Auch wenn es also vermutlich keine direkten intertextuellen Bezüge zu Texten des Minnesangs gibt, weist das „Fließende Licht“ durchaus Analogien zu Strukturen auf, wie wir sie vor allem aus dem Minnesang kennen.⁵³ Zu beachten ist allerdings, dass es sich dabei eben um Struktur analogien handelt und nicht um Abhängigkeiten. Die im „Fließende Licht“ entwickelte Form lyrischen Sprechens zeichnet sich durch eine Reihe von Merkmalen aus: ein Sprechen, das auf den Anderen bezogen ist und oft eine Dialektik des Gegenseitigen zur Folge hat, wie dies vor allem die als *lop* und *gegenlop* konzipierten Kapitel-paare demonstrieren; die Konstituierung von Minne als Überbietungsphänomen; eine immer wieder aufbrechende Spannung zwischen exklusivem Dialog mit Gott bzw. der Dame und dem Bezug auf die Allgemeinheit; eine Poetik der Stimmen; schließlich die Vorliebe für paradoxe Strukturen, die es eben nicht nur im Minnesang gibt.⁵⁴

Fazit der hier vorgelegten Überlegungen ist es also, dass das „Fließende Licht“ eine Herausforderung für die Lektüre bleibt, da es sich nicht vereinheitlichen lässt, sondern aus der Pluralität der Stimmen lebt.⁵⁵ Es ist dabei über die aufgezeigten Analogien sicher Teil einer volkssprachigen Literaturlandschaft, bleibt aber zugleich offenbar ebenso stark geprägt von lateinischen Phänomenen. Dieses Verhältnis von Latein und Volkssprache ist allerdings nicht als hierarchische Beziehung der Über- und Unterordnung zu verstehen, sondern als linguistisch-funktionale Form der Mehrsprachigkeit. Das impliziert durchaus keine Symmetrie der beiden Sprachen und Sphären, führt aber im „Fließenden Licht“ immer wieder zu Formen kreativer Interferenz – sowohl im Umgang mit theologischen Konzepten wie mit liturgisch vertrauten Formen des Singens.⁵⁶

Prof. Dr. Almut Suerbaum
almut.suerbaum@some.ox.ac.uk

⁵³ Eine Untersuchung der Struktur analogien zwischen der Form des Tagelieds und Passagen aus dem „Fließenden Licht“ in Suerbaum (Anm. 26).

⁵⁴ Vgl. zu diesen Merkmalen ebd., S. 247–249.

⁵⁵ Almut Suerbaum: Dialogische Identitätskonzeption bei Mechthild von Magdeburg, in: Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter, hg. v. Nikolaus Henkel u. a., Tübingen 2003, S. 239–255.

⁵⁶ Zur Entwicklung theologischer Konzepte in der Spannung zwischen Latein und Volkssprache Almut Suerbaum: Sprachliche Interferenz bei Begriffen des Lassens. *Lux Divinitatis* und das *Fließende Licht der Gottheit*, in: Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation, hg. v. Burkhard Hasebrink, Göttingen 2012, S. 33–47.

IN FINE MUNDI TEMPORE ANTICHRISTI

Zur Eschatologie im „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg¹

von Natalija G a n i n a

I. Vorbemerkungen

Die Eschatologie im „Fließenden Licht“ Mechthilds von Magdeburg wurde in der bisherigen Forschung nicht eingehend untersucht. Bei Wilhelm Preger, Jeanne Ancelet-Hustache, Hans Urs von Balthasar und Marianne Heimbach werden apokalyptische Prophezeiungen Mechthilds im allgemeinen Kontext ihrer Weltanschauung mit Hervorhebung von individuellen Aspekten erörtert.² Das mag mit dem Zustand der wissenschaftlichen Erschließung des „Fließenden Lichts der Gottheit“ zusammenhängen, und daher ist es kennzeichnend, dass die Eschatologie Mechthilds in früheren Werken zur apokalyptischen Tradition des Mittelalters bis in die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts außer Acht gelassen wurde.³ Wichtige Schritte in eine neue Richtung wurden erst später gemacht: Dazu gehören ein Mechthild-Exkurs in der Dissertation von Maria Magdalena Witte über Elias und Henoch, eine Analyse der Vorstellung von Mechthilds Buch im eschatologischen Kontext bei Nigel Palmer, eine Diskussion zu Mechthild und Joachim von Fiore bei Thomas Benjamin De Mayo (mit der Schlussfolgerung, dass sich keine direkten Parallelen nachweisen lassen)⁴ und eine knappe, aber einschlägige Übersicht der apokalyptischen Vorstellungen

¹ Der Beitrag ist eine bearbeitete und erweiterte Version des Vortrags, den ich am 10. September 2016 in Leipzig gehalten habe. Mein herzlicher Dank gilt Nigel F. Palmer für seine Vorschläge und Bemerkungen zum Text des Vortrags.

² Wilhelm Preger: *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 3 Bde., Leipzig 1874–1893, Bd. 1, S. 91–112; Jeanne Ancelet-Hustache: *Mechtilde de Magdebourg (1207–1282). Étude de psychologie religieuse*, Paris 1926, S. 272–299; Hans Urs von Balthasar: *Mechthilds kirchlicher Auftrag*, in: *Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit*, eingef. v. Margot Schmidt, Einsiedeln, Zürich, Köln 1955, S. 19–45; Marianne Heimbach: *Der ‚ungelehrte Mund‘ als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischen Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg*, Stuttgart 1989; vgl. die Literaturübersicht bei Bernard McGinn: „To the Scandal of Men, Women are Prophesying“. *Female Seers of the High Middle Ages*, in: *Fearful Hope. Approaching the New Millennium*, hg. v. Christopher Kleinhenz, Fannie J. LeMoine, Madison 1999, S. 59–85, hier S. 81 Anm. 58.

³ Vgl. Karl Reuschel: *Untersuchungen zu den deutschen Weltgerichtsdichtungen des XI. bis XV. Jahrhunderts*, Chemnitz 1895; Bernard McGinn: *Apocalypticism in the Western Tradition*, Aldershot 1994; eine knappe Erwähnung Mechthilds bei Marjorie Reeves: *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, 2. Aufl. Notre Dame (Ind.) 1993, S. 488 Anm. 11.

⁴ Im Gegensatz zu Ancelet-Hustache (Anm. 2), S. 279 f.

Mechthilds bei Bernard McGinn.⁵ Die Frage nach Verortung der eschatologischen Passagen Mechthilds in der mittelalterlichen Apokalyptik ist jedoch bislang ein Forschungsdesiderat. Der Beitrag nimmt sich vor, die zentralen Motive in den allgemeinen Kontext der mittelalterlichen Apokalyptik zu stellen und ihre Entwicklung bis zum „Fließenden Licht“ zu verfolgen.⁶ Dabei sind erstens die möglichen Motivationen und Anlässe für die Prophezeiungen Mechthilds über die Endzeit zu untersuchen. Zweitens sollen die traditionellen Hauptmotive des Antichrist-Geschehens im „Fließenden Licht der Gottheit“ im Vergleich mit zwei volkssprachigen Dichtungen des 13. Jahrhunderts erörtert werden: der bairischen Dichtung „Von dem Antichriste“ und der „Martina“ des Hugo von Langenstein, die jeweils stilistische Parallelen mit dem „Fließenden Licht“ aufweisen. Die für das „Fließende Licht“ spezifischen Motive, das Thema der letzten Brüder sowie die einzigartige Interpretation der Endkaiser-sage, sind schließlich drittens in den Kontext des griechischen und lateinischen apokalyptischen Schrifttums des Mittelalters (Pseudo-Methodius, Adso von Montier-én-Der, Albinus Eremita, Joachim von Fiore, Alexander Minorita u.a.) zu stellen.

⁵ Maria Magdalena Witte: Elias und Henoch als Exempel, typologische Figuren und apokalyptische Zeugen. Zu Verbindungen von Literatur und Theologie im Mittelalter, Frankfurt/Main, Bern, New York 1987, S. 174 f.; Nigel F. Palmer: Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg, in: Bildhafte Rede im Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, hg. v. Wolfgang Harms, Klaus Speckenbach, Tübingen 1992, S. 217–235, hier S. 229–232; Thomas Benjamin De Mayo: Mechthild of Magdeburg's mystical eschatology, in: *Journal of Medieval History* 25, 1999, S. 87–95; McGinn (Anm. 2).

⁶ Zum allgemeinen Kontext siehe Hans-Peter Kursawa: Antichristsage, Weltende und Jüngstes Gericht in mittelalterlicher deutscher Dichtung. Analyse der Endzeiterwartungen bei Frau Ava bis zum Parusiedicht Heinrichs von Neustadt vor dem Horizont mittelalterlicher Apokalyptik, Diss. Köln 1976 (ohne Erwähnung des „Fließenden Lichts“); *Apocalyptic spirituality. Treatises and letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan spirituals, Savonarola*, übers. u. eingef. v. Bernard McGinn, New York 1979; Bernard McGinn: *Visions of the End*, New York 1979; Robert E. Lerner: Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore, in: *Speculum* 60, 1985, S. 553–570; Gregory C. Jenks: *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlin, New York 1992; *The Apocalypse in the Middle Ages*, hg. v. Richard Kenneth Emmerson, Bernard McGinn, Ithaca, London 1992; Richard Kenneth Emmerson, Ronald B. Herzmann: *The Apocalyptic Imagination in Medieval Literature*, Philadelphia 1992; Bernard McGinn: *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco 1994 (Nachdruck San Francisco 1996 und New York 2000); *The Encyclopedia of Apocalypticism*, hg. v. John J. Collins, Bernard McGinn, Stephen J. Stein, 3 Bde., New York, London 1998; *The Continuum History of Apocalypticism*, hg. v. Bernard McGinn, John J. Collins, Stephen J. Stein, New York 2003.

II. Bestandsaufnahme: Eschatologie im „Fließenden Licht“ und die eschatologischen Diskurse des 13. Jahrhunderts

Die Eschatologie ist im weiteren Sinne die Lehre von den vier Letzten Dingen (*quattuor novissima*; Tod, Gericht, Himmel und Hölle).⁷ Nach Alois Winklhofer sind das

Vorgänge, Ereignisse sowie durch die Ereignisse begründete Zustände. Sie geschehen am einzelnen Menschen, an der Menschheit, an der Schöpfung als einem Ganzen und setzen ein Ende, nicht in dem Sinn eines Schlusspunktes, sondern einer End- und Vollendungs-gestalt. In christlicher Sicht handelt es sich bei ihnen um Tatsachen der Offenbarung, die nur im Glauben voll erfassbar sind.⁸

Die Eschatologie ist ein grundlegendes Thema des „Fließenden Lichts der Gottheit“. Das Interesse Mechthilds für die Eschatologie im engeren Sinne, d. h. für die Apokalyptik, ist dogmatisch durch die Darlegung der Letzten Dinge im Credo bedingt, also die Idee der glorreichen Wiederkunft Christi, des Jüngsten Gerichts, der Auferstehung der Toten und des Lebens in der kommenden Welt. Das Credo wird in Kapitel VI,15 des „Fließenden Lichts“ in Anlehnung an apokalyptische Ereignisse zweimal ausdrücklich erwähnt. Erstens kommt das Credo als Hauptgebet vor, das eines der zwei Bücher der letzten Brüder einleitet: *Das erste, das an dem buoche ist geschriben, das spricht ‚Credo in deum‘* (FL VI,27, S. 302, 19–21)⁹, zum Zweiten als ein Gesang des ‚heiligen Predigers‘ während seiner Martern in Anwesenheit des Antichristen: *So singet er mit des heligen geistes stimme: ‚Credo in deum‘* (FL VI,27, S. 306, 19 f.).

Aus konzeptioneller Sicht ist der Zugriff Mechthilds auf die Apokalyptik nicht so eindeutig, wie es auf den ersten Blick erscheint. Die Kontemplation der Letzten Dinge wird sowohl in der Ost- als auch in der Westkirche als nützlich und heilbringend empfohlen. Es ist auch üblich, dass das apokalyptische Thema (das Antichrist-Geschehen) im Kontext der Letzten Dinge in den verschiedenen Epochen besonderes Interesse genießt. Das meint jedoch nicht, dass eine beliebige Person, die über die letzten Dinge nachdenkt, auch hierzu prophezeien

⁷ Zu den Letzten Dingen bei Mechthild siehe Petrus Tax: Die große Himmelsschau Mechthilds von Magdeburg und ihre Höllenvision. Aspekte des Erfahrungshorizonts, der Gegenbildlichkeit und der Parodierung, in: *ZfdA* 108, 1979, S. 112–137.

⁸ Alois Winklhofer: *Das Kommen seines Reiches. Von den letzten Dingen*, Frankfurt/Main 1959, S. 11; Alois Maria Haas: *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*, Darmstadt 1989, S. 32.

⁹ Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt/Main 2003 (im Folgenden abgekürzt als FL, angegeben sind Buch, Kapitel, Seite und Zeile).

kann. Selbst im Predigtwesen wird das Jüngste Gericht nur selten besprochen.¹⁰ Die in einer Reihe von Offenbarungen dargelegte Eschatologie Mechthilds ist daher eine Ausnahmerecheinung, die sowohl im „Fließenden Licht“ selbst als auch bei seiner Rezeption als solche aufgefasst wird (*ungeoertú ding*, FL III,1, S. 148, 11; *de multis inauditis*, FL, Vorbericht, S. 10, 34) und mit der Idee des Buches als einer „himmlischen Botschaft im eschatologischen Sinne“¹¹ aufs Engste verbunden ist.

Im ersten Abschnitt des Prologs der „Lux divinitatis“ wird Mechthild in die Nachfolge der alttestamentlichen Prophetinnen Deborah und Olda gestellt, wobei erklärt wird, welchen Gewinn die Lektüre oder das Abschreiben ihres Buchs mit sich bringt und welche Geisteshaltungen dazu benötigt werden (LD, Prolog 1–18, S. 436).¹² Kann aber auch Mechthild selbst ‚Prophet(in)‘ genannt werden? Im kirchlich-dogmatischen Sinne werden zu den Propheten die alttestamentlichen Verkünder Christi gezählt, so dass die Liste der Propheten tatsächlich mit Johannes Baptista endet. Dabei sind aber Prophezeiungen im Prinzip nicht ausgeschlossen (vgl. 1 Cor 13:2, 8–12). Im Fall Mechthilds werden ihre Visionen als Offenbarungen (*revelationes*) und *prophecia de preterito, presenti et futuro* bezeichnet (FL, Vorbericht, S. 12, 2), wobei in dem Prolog der „Lux divinitatis“ unterstrichen wird, dass Mechthild *plurima secretorum dei misteria de preteritis, presentibus et futuris prophetico spiritu* gesehen hat (LD, Prolog 36 f., S. 437). Wie Nigel Palmer überzeugend nachgewiesen hat, erhalten die Offenbarungen Mechthilds in dem Prolog der „Lux divinitatis“ eine allseitige theologische Begründung, indem sowohl die traditionelle dreifache Untergliederung der Prophetie von Gregor dem Großen (*Prophetia tempora tria sunt, scilicet praeteritum, praesens et futurum*)¹³ als auch neue Denkformen benutzt wurden, die in Verbindung mit Entwicklungen an der Pariser Universität stehen, und zwar das vierfache aristotelische Schema.¹⁴ Vor allem durch die Prophezeiungen als Offenbarungen Gottes wurde das Buch Mechthilds „mit einem

¹⁰ Siehe Michael Mecklenburg, Thom Mertens: Introduction: The Last Judgement in Medieval Sermons, in: *The Last Judgement in Medieval Preaching*, hg. v. Thom Mertens u. a., Turnhout 2013, S. I–XXXIV, hier S. XXVII; Stephan Borgehammar: The Last Judgement in Medieval Latin Model Sermons, in: ebd., S. 1–17, hier S. 1–6; Maria Sherwood-Smith: The Last Judgement in Middle Dutch Sermons and its Role in the Dutch Translation of the Homilies of Gregory the Great, in: ebd., S. 79–100, hier S. 85.

¹¹ Palmer (Anm. 5), S. 231.

¹² Mechthild von Magdeburg: *Lux divinitatis*, in: *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae*, Vol. II: *Sanctae Mechtildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae accedit Sororis Mechtildis Ejusdem Ordinis Lux divinitatis. Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O. S. B. monachorum cura et opera* [Louis Paquelin], Paris 1877, S. 435–643 (im Folgenden abgekürzt als Rev., angegeben sind jeweils Buch und Kapitel bzw. Seiten- und Zeilenzahl); Palmer (Anm. 5), S. 217.

¹³ Gregor der Große: *Homiliae in Hiezechihalem prophetam* I,1, PL 76, Sp. 786, CCSL 142, S. 5; Palmer (Anm. 5), S. 220.

¹⁴ Ebd., S. 218–220.

Träger des Heils oder einer heiligen Schrift verglichen“.¹⁵ Palmer macht zu Recht darauf aufmerksam, dass der Wert der Prophezeiungen nach Gregor dem Großen nicht in der bloßen Vorhersage künftiger Ereignisse, sondern in der Aufdeckung der Geheimnisse Gottes besteht: *Recte prophetia dicitur, non quia praedicit uentura, sed quia prodit occulta*.¹⁶ Es ist allerdings verständlich, dass die Prophezeiungen über die Endzeit für das Auditorium Mechthilds von besonderem Interesse waren und deswegen als Prophetie im engen Sinne hervorgehoben wurden (*prophetica insinuatio futurorum*, Rev. Prolog, S. 436, 24). Im Großen und Ganzen orientieren sich diese Prophezeiungen Mechthilds an dem schon vorhandenen Kontext der Johannes-Apokalypse und seiner mittelalterlichen Rezeption. Entsprechend sind sie grundsätzlich durch dieses Paradigma bedingt.

Die Letzten Dinge werden im „Fließenden Licht der Gottheit“ vorwiegend im einem breiteren Sinne behandelt. Das Thema des Jüngsten Gerichts und der mystischen Vollendung der Zeiten zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch hindurch, während das Antichrist-Geschehen nur einen bescheidenen Platz einnimmt und in drei Kapiteln vertreten ist (FL IV,27, VI,15, VII,1). Das kann dadurch erklärt werden, dass die Apokalyptik sich auf einen spezifischen geschichtlichen Diskurs und gesellschaftliche Erwartungen stützt, während Mechthild in ihrem Buch fast kein Interesse an zeitgeschichtlichen Ereignissen bekundet. Der Kaiser wird im „Fließenden Licht“ nur sporadisch und beiläufig erwähnt, es gibt keine Aussagen über die Reiche und die königliche Macht, politische Angelegenheiten werden nur ausnahmsweise besprochen (der Krieg in Sachsen und Thüringen in FL VII,10 und 28). Umso mehr gilt das für die Vergangenheit: im „Fließenden Licht“ werden nur solche historischen Persönlichkeiten namentlich erwähnt, die im Alten und Neuen Testament bezeugt (Moses, Daniel, David, Salomo, vgl. FL III,20) oder als Heilige bekannt sind (Franz von Assisi, Dominikus, Petrus Martyr, Elisabeth von Thüringen, Jutta von Sangerhausen; vgl. FL V,34). Dennoch ist das Schicksal der Kirche eines der Leitmotive im „Fließenden Licht“, weil das ganze Buch als ein Bote Gottes an *alle geistliche lüte* verstanden wird (FL, Einleitung, S. 18, 3; vgl. FL V,24 und V,34). Im Prolog zur „Lux divinitatis“ wird entsprechend der Stoff (*materia*) des Buches als *Christus et Ecclesia* bezeichnet (LD, Prolog 20–24, S. 436).¹⁷

Dem entspricht es, dass das Thema der irdischen Endzeit im „Fließenden Licht der Gottheit“ aus einem bedeutenden äußeren Anlass entfaltet wird, der durchaus zu der mystischen Behandlung der Geschichte im Buch passt. Es handelt sich hier nicht um einen Krieg oder ein katastrophales Ereignis, sondern um Angriffe auf die Dominikaner, d.h. nach der Auffassung Mechthilds auf das

¹⁵ Ebd., S. 218.

¹⁶ Gregor der Große: *Homiliae* (Anm. 13), I,1, Sp. 787; Palmer (Anm. 5), S. 220.

¹⁷ Ebd., S. 218 f.

Vorbild und das Ideal der heiligen katholischen apostolischen Kirche.¹⁸ Um die Bedeutung dieses Anlasses zu zeigen, lohnt es sich, den Bericht über den für das damalige Deutschland und vielleicht auch für das Kloster Helfta bedrohlichen Krieg (FL VII,28) und die Reaktion auf Angriffe auf die Dominikaner näher in den Blick zu nehmen (Einleitung zu den apokalyptischen Prophezeiungen, FL IV,27). Die unterschiedlichen Stellungnahmen sind sowohl auf der inhaltlichen als auch auf der sprachlichen Ebene spürbar:

Mir wart bevollen mit eime heligen ernste, das ich bete vúr die not, die nu ist in Sahsen landen und in Dúringen landen. Da ich mich zuo bot mit lobe und mit gerunge, do wolte mich únsere lieber herre nit enpfan und sweig mit ernste stille. Das muoste ich vertragen sibenzehen tage mit minnenclicher gedult. Do sprach ich zuo únsere lieben herren: „Eya lieber herre, wenne sol komen die behegeliche stunde, das du wilt und das ich mús bitten vúr dise not?“ (FL VII,28, S. 584, 7–14)

Der predier orden wart sere angevohten von valschen meistern, dar zuo von manigem girigem súnder. Do bat ich únsere lieben herren, das er an inen woelte behueten sin selbes ere. Do sprach got: „Alle die wile, das ich si haben wil, so mag si nieman vertilgen.“ (FL IV,27, S. 298, 17–21)

In der ersten Passage liegt kein persönlicher Gebetsanlass vor. Gott will dieses Gebet nicht empfangen und schweigt, was Mechthild 17 Tage lang ertragen muss. Danach bittet sie Gott zu einem angemessenen Zeitpunkt für ein solches Gebet, wobei das ‚gegenseitige Missbehagen‘ durch den Gebrauch des Passivs und der Verben *muessen* und *sollen* unterstrichen wird. Im zweiten Zitat kommt das Gebet von Mechthild selbst und ist eine unmittelbare Reaktion auf die Anfechtung des Ordens durch *valsche meister*. Die Ehre des Predigerordens wird dabei mit der Ehre Gottes verknüpft. Gott antwortet sofort, und die Antwort fällt ausgesprochen positiv aus, wozu auch der Gebrauch der Verben *wellen* und *mügen* beiträgt. Die Worte Gottes erscheinen dabei als eine Prophezeiung und Segnung.

Bernard McGinn weist darauf hin, dass die apokalyptischen Passagen im „Fließenden Licht“ vom Pariser ‚Streit um das Ewige Evangelium‘ in den Jahren

¹⁸ Vgl. Sita Steckel: Ein brennendes Feuer in meiner Brust. Prophetische Autorschaft und polemische Autorisierungsstrategien Guillaumes de Saint-Amour im Pariser Bettelordensstreit (1256), in: Autorschaft und Prophetie. Charisma, Gefährdung und Heilsversprechen, hg. v. Christel Meier, Martina Wagner-Egelhaaf, Berlin, New York 2014, S. 129–168; dies.: Narratives of resistance: arguments against the mendicants in the works of Matthew Paris and William of Saint-Amour, in: Thirteenth-Century England XV. Authority and Resistance in the Age of Magna Carta. Proceedings of the Aberystwyth and Lampeter conference, hg. v. Janet Burton, Phillipp Schofield, Björn Weiler, London 2015, S. 157–177; dies.: Rewriting the Rules: The Secular-Mendicant Controversy in France and its Impact on Dominican Legislation, c. 1230–90, in: Making and Breaking the Rules. Discussion, Implementation, and Consequences of Dominican Legislation, hg. v. Cornelia Linde, Oxford 2018, S. 105–130; und den Beitrag von Claire Taylor Jones in diesem Band.

1254–1257 ausgelöst wurden, wobei das von ihm gebrauchte Wort „triggered“ treffend ist.¹⁹ Dabei ist es wichtig, dass dieser Streit selbst einen endzeitbezogenen Hintergrund hatte und entsprechende Interpretationen provozierte. Der Kern des Streits war joachitisch, denn der Franziskaner Gerhard von Borgo San Donnino verbreitete im Jahre 1254 in Paris die Schriften des Abtes Joachim von Fiore: die „Concordia Novi et Veteris Testamenti“, die „Expositio in Apocalypsim“ und das „Psalterium decem chordarum“ mit einer Einleitung Gerhards („Introductorius in Aeternum Evangelium“).²⁰ Sowohl diese Handlungen als auch die Einleitung Gerhards, in der er die Ankunft der Ära des Heiligen Geistes im Jahre 1260 prophezeite, wurden zum Zankapfel unter den Pariser Theologen. Gerhard hatte viele einflussreiche Mitstreiter unter den Franziskanern, wie z. B. seinen Gönner, den Ordensgeneral Johannes von Parma. Im Jahre 1255 wurde vom Papst Alexander IV. ein Kardinalskonzil in Anagni einberufen, das die Schriften Joachims und die Einleitung Gerhards verurteilte. Der Ordensgeneral Johannes von Parma wurde abgesetzt und Bonaventura zum neuen General ernannt.²¹

Diese Ereignisse sind vor allem als eine ‚interne Angelegenheit‘ der Franziskaner zu verstehen. Der Pariser Streit wird nicht umsonst auch Mendikantenstreit genannt. In der Forschung wird jedoch darauf hingewiesen, dass die Prophezeiung Joachims von Fiore über neue Orden von *viri spirituales*, mit denen ursprünglich die Franziskaner gemeint waren, auch einen regen Anklang unter den Dominikanern zu finden schien. Das wird durch die gemeinsame franziskanisch-dominikanische Enzyklika zum apokalyptischen Thema aus dem Jahre 1255 bezeugt,²² auf die noch zurückzukommen ist. Die Entwicklung des Pariser Streits traf jedoch auch die Dominikaner. Zu Ostern des Jahres 1256 verbreitete Wilhelm von Saint-Amour, der als Magister der Theologie einen Lehrstuhl an der Pariser Universität leitete, seine Schrift „Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum“, in welchem er die Existenz beider Bettelorden in Frage stellte. Von Seiten der Mendikanten wurde ihm Häresie vorgeworfen, nachdem seine Schrift von Papst Alexander IV. geprüft und negativ bewertet wurde. Wilhelm wurden seine Stelle in Paris und seine Pfründe entzogen, es wurde ihm jede Predigt- und Lehrtätigkeit verboten.

Mechthilds Rede von der Anfechtung des Dominikanerordens durch *valsche meister* kann auf die Pariser Ereignisse bezogen werden und ihre Schärfe ist dann durchaus verständlich. Denn es handelt sich dabei nicht um bloße Angriffe auf die Dominikaner, sondern auf die Umstände, welche die Existenz der zwei Orden bedrohten.²³ So erklärt sich die einleitende Frage Mechthilds:

¹⁹ McGinn (Anm. 2), S. 71.

²⁰ Ebd.

²¹ Im Jahre 1263 wurde Gerhard verhaftet und starb im Gefängnis um 1276.

²² McGinn (Anm. 2), S. 71.

²³ Vgl. hierzu auch den Beitrag von Claire Jones in diesem Band.

Do vragete ich: „Eya lieber herre, sol der orden stan untz an das ende der welte?“ Do sprach únser herre: „Ja, si soellent wesen untz an das ende der welte.“ (FL IV,26, S. 298, 21–24).

Sowohl das ‚apokalyptische‘ Kapitel des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ als auch die Randglossen in der ‚Lux divinitatis‘ sind als Reaktion auf den Pariser Streit im Milieu der deutschen Dominikaner zu betrachten. Mechthild trat als die ‚dominikanische Sibylle‘ hervor, woraus man schließen kann, dass ihre Prophezeiungen positiv aufgenommen wurden. Das wird auch durch die Hervorhebung dieses Kapitels in der lateinischen Einleitung zum ‚Fließenden Licht‘ und in den Randglossen in der ‚Lux divinitatis‘ bezeugt:

De predicatoribus in fine mundi tempore Antichristi IIII^o libro XXVII^o capitulo et de multis inauditis, que intelliges, si cum credulitate, humilitate et devotione novies perlegeris librum istum. Hic est prophecia de preterito, presenti et futuro. (FL, Einleitung, S. 10, 33 f.–12, 3)

Orta est aliquando grauis persecutio quorumdam fallacium doctorum aliorumque, qui auaricie student peccatorum aduersus ordinem ueritatis lucide predicatorum. [Randglosse:] Anno domini M^occ^olvi (LD/LG III,10, 3 f.; Rev. III. 12, S. 528, 18 f.)²⁴

Prophecia de fratribus noue religionis in extremo venturis. [Randglosse:] ibidem (LD/LG III,11, 1; Rev. III. 12, S. 529, 1 f.)

Wichtig ist hier vor allem die Datierung, die die zeitgenössische Anknüpfung des apokalyptischen Kapitels an den Pariser Streit aus den Jahren 1254–1257 bestätigt, und zwar an das Jahr 1256, als die Enzyklika der beiden Orden bereits erlassen worden war. Eine weitere Randglosse zeigt, dass die Prophezeiungen Mechthilds von den damaligen deutschen Dominikanern ernst genommen und aufgegriffen wurden:

Tvnc exurgent homines noue religionis, qui istos predicores sapientia, potentia, pauperie et feruore spiritus superabunt propter ultimam tribulationem, que tunc ecclesiam perturbabit. [Randglosse:] Nota quatuor in quibus excellent (LD/LG III,11, 2–4; Rev. III. 12, S. 529, 3–6)

Vidi eorum vitam, uestes et numerum copiosum. Duplici tantum utuntur indumento, quorum interior albi, superior rubei coloris est, humanitatis Christi mundiciam et passionis eius similitudinem representans. [Randglosse:] Isti ueniunt anno domini M^od^ol^o vel lx^o et xxx^a annis in pace predicabunt uerbum dei, postea ueniet Antichristus (LD/LG III,11, 4–7; Rev. III. 12, S. 529, 6–9)

²⁴ Wegen der größeren Präzision hinsichtlich der Wiedergabe der Glossen zitiere ich hier die Neuedition der LD: Mechthild von Magdeburg: ‚Lux divinitatis‘ – ‚Das Liecht der Gottheit‘. Der lateinische-frühneuhochdeutsche Überlieferungszweig des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘. Synoptische Ausgabe, hg. v. Balázs J. Nemes und Elke Senne. Unter Leitung von Ernst Hellgardt, Berlin, Boston (in Druckvorbereitung; abgekürzt als LD/LG, angegeben sind jeweils Buch, Kapitel und Zeilenzählung). Balázs J. Nemes (Freiburg) habe ich für die Möglichkeit der Einsichtnahme in die Neuausgabe der ‚Lux divinitatis‘ zu danken.

Damit werden die apokalyptischen Prophezeiungen Mechthilds in der „Lux divinitatis“ auf die Jahre 1550–1590 datiert, d.h. auf ein für ihre Zeitgenossen aus dem 13. Jahrhundert weit entferntes Datum, das jedoch realistisch aussah.

Die apokalyptischen Aussagen Mechthilds werden als Offenbarung begriffen. Der Sprechinstanz kommt hier die Rolle der Prophetin und Vermittlerin der göttlichen Wahrheit zu. Sie zieht dabei die eschatologische Perspektive zur Begründung ihres eigenen Fortlebens heran:

Darumbe sprach únsere herre: „Soltu sterben, so la dich rúwen alle dinú zit, swie helig du siest.“ „Eya herre, ich bitte dich, das min gerunge nit sterbe, so ich mit minem licham nit me mag erwerben.“ Do sprach únsere herre: „Din gerunge sol leben, wan si mag nit sterben, dur das si ewig ist. Erbeitet si alsus dur mich untz in die jungesten zit, so kumt wider zesamne sel und lip. Da setze ich si denne wider in; so lobet si mich ane ende. Und si hat mir gedienet sit dem ersten beginne, wan du woltest mit Adame untz har dur mine liebi gewesen sin; alsust woltestu aller menschen kumber und aller menschen dienest vollebringen dur mich; ich sprich me: Din wesen sol stan untz an den jungesten menschen.“ (FL VI,15, S. 460, 26–30, S. 462, 1–7)

Für etliche Einzelaspekte dieses apokalyptischen Bildes sind keine Parallelen nachgewiesen, was individuelle Formulierungen nahelegt. Andererseits stützen sich die apokalyptischen Passagen des „Fließenden Lichts der Gottheit“ zweifellos auf bereits vorhandene und ausgearbeitete Themen.

Dazu sollen im Folgenden vier Themenkomplexe der Apokalypse diskutiert werden: das Antichrist-Geschehen (III.1), Elias und Henoch (III.2), die letzten Brüder (III.3) sowie die Endkaisersage (III.4). Den Bezugshorizont für das „Fließende Licht“ stellen dabei nicht allein Texte der lateinischen Tradition dar, sondern auch volkssprachige Auseinandersetzungen mit der Apokalypse.

III. Die Apokalyptik des „Fließenden Lichts“ im Kontext volkssprachiger und lateinischer Literatur: Vergleichende Analysen

III.1. Das Antichrist-Geschehen

Für die Schilderung des Antichrist-Geschehens im „Fließenden Licht der Gottheit“ (FL IV,27 und VI,15) ist vor allem die bairische Dichtung „Von dem Antichriste“ zum Vergleich heranzuziehen. Diese Dichtung in Reimpaaren, die auf das 13. Jahrhundert datiert wird²⁵, ist in einer Handschrift (Berlin, Staatsbibliothek, mgo 138 [früher Privatbesitz Matthäus Kupitsch, Wien], fol. 57v–70r) aus dem 2. oder 3. Viertel des 14. Jahrhunderts überliefert.²⁶ Der Text bietet zwar keine wörtlichen Parallelen zu den apokalyptischen Passagen des „Fließenden

²⁵ Reuschel (Anm. 3), S. 17.

²⁶ Moriz Haupt: Von dem Antichriste, in: ZfdA 6, 1848, S. 369–386. Die Dichtung wird hier und im Folgenden nach diesem Textabdruck zitiert.

Lichts“, zeigt aber stilistisch Analogien zum „Fließenden Licht“: Korrespondenzen im Reimgebrauch²⁷, sowie im Gebrauch von Interjektionen.²⁸

Karl Reuschel weist zu Recht darauf hin, dass „Von dem Antichriste“ wiederum stilistische Parallelen zur „Martina“ Hugos von Langenstein aufweist.²⁹ Deswegen ist es durchaus denkbar, dass sich Hugo ebenso wie Mechthild auf volkssprachige Textvorlagen des 13. Jahrhunderts bezog. Zu den lateinischen Prätexten der „Martina“ im Bereich der Antichrist-Topik gehört wiederum das „Compendium theologiae veritatis“ Hugos Ripelin von Straßburg, das in der „Martina“ explizit erwähnt wird:

Daz han ich gar getihtet
Mit vil grozim ruoche
Ab compendio dem buoche
Theologicie veritatis („Martina“ 211c, 72–75).³⁰

Georg Steer betont, dass die Texte der literarischen Rezeption des „Compendium theologiae veritatis“ sich in der überwiegenden Mehrheit auf das lateinische Werk stützen.³¹ Da die Schilderung des Antichrist-Geschehens im „Fließenden Licht“ keine besonderen Parallelen zu Hugo von Ripelin aufweist, wird das Thema der Rezeption des „Compendium theologiae veritatis“ hier nicht weiter verfolgt. Für weitere Vertreter der volkssprachigen Tradition, und zwar die Dichtungen über die Vorzeichen des Jüngsten Gerichts³² und die niederdeutsche Apokalypse in Versen³³, lassen sich ebenfalls weder Parallelen zum „Fließenden Licht“ noch zu der Dichtung „Von dem Antichriste“ und zu Hugos „Martina“ nachweisen.

Dem Inhalt nach ist „Von dem Antichriste“ eine textnahe Übertragung einer moralisch-theologischen Kompilation des Albuinus Eremita. Dieses um bzw. nach dem Jahr 1000 entstandene Werk ist unter verschiedenen Titeln überliefert („De Antichristo“, „Liber scintillarum“, „Tractatus de virtutibus christianis“,

²⁷ Vgl. u. a. für den Paarreim *gros / genos* FL IV,27, S. 302, 36 f.; S. 306, 36 f. sowie „Von dem Antichriste“, 413 f., 567 f., 597 f.)

²⁸ Vgl. FL IV,27, S. 304, 29, 34 f., S. 306, 12; sowie „Von dem Antichriste“, 579 f., 629 f.

²⁹ Reuschel (Anm. 3), S. 21 f.

³⁰ Hugo von Langenstein: *Martina*, hg. v. Adelbert von Keller, Stuttgart 1856, S. 533.

³¹ Georg Steer: Hugo Ripelin von Straßburg, in: ²VL 4, 1983, Sp. 252–266 (mit Literaturübersicht), hier Sp. 265; Georg Steer: Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des „Compendium theologiae veritatis“ im deutschen Spätmittelalter, Tübingen 1981, S. 43–46.

³² Zum Thema siehe Hans Eggers: Fünfzehn Vorzeichen des Jüngsten Gerichts, in: ²VL 2, 1980, Sp. 1013–1020; Das Münchner Gedicht von den fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht. Nach der Handschrift der Bayerischen Staatsbibliothek Cgm 717, hg. v. Christoph Gerhardt, Nigel F. Palmer, Berlin 2002, bes. S. 59–67, 73–165 (mit weiterer Literatur).

³³ Vgl. Die niederdeutsche Apokalypse, hg. v. Hjalmar Psilander, Uppsala 1901; Hartmut Beckers: Apokalypse (niederdeutsch), in: ²VL 1, 1978, Sp. 408 f.

„De virtutibus religiosorum“ u.a.).³⁴ Die Kompilation geht auf die Schrift Adso von Montier-én-Der „De ortu et tempore Antichristi“ zurück (um 949–954).³⁵ Adso bezeichnete sein Werk als Zusammenstellung von Auszügen aus schon vorhandenen Büchern und stützte sich grundsätzlich auf den Kommentar zum zweiten Thessalonicherbrief, der traditionell dem Bischof Haimo von Halberstadt zugeschrieben wurde, später jedoch als ein Werk des Haimo von Auxerre identifiziert wurde.³⁶

Ein Motiv bei Adso ist die Endkaisersage, die besagt, dass der letzte römische Kaiser seine Herrschaft in Jerusalem niederlegen und seine Krone Gott übergeben wird. Hierin liegt eine bemerkenswerte Parallele zu den „Offenbarungen“ von Pseudo-Methodius. Die Schrift von Pseudo-Methodius wurde im späten 7. Jahrhundert in syrischer Sprache verfasst und war im Mittelalter sehr einflussreich. Das Werk wurde im 7. Jahrhundert ins Griechische bzw. im 8. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt, so dass eine Vielzahl von griechischen und lateinischen Fassungen entstand.³⁷ Robert Konrad meint zu Recht, dass es letzten Endes unklar bleibt, ob Adso dieses Motiv aus einer Pseudo-Methodius-Fassung übernommen hat oder es sich um eine Parallelentwicklung der Tradition der Tiburtinischen Sibylle (Tiburtina) handelt.³⁸ Hierzu sei angemerkt, dass der Endkaiser bei Pseudo-Methodius als König der Griechen und Römer bezeichnet wird, während Adso im Kontext der gesellschaftlich-politischen Situation der Karolingerzeit zum ersten Mal den Titel *rex Francorum* verwendet.³⁹

Aus der Quellenübersicht lässt sich schließen, dass die bairische Dichtung „Von dem Antichriste“, die sich auf Albuinus Eremita, Adso und mit dem Thema des Endkaisers auch auf die abendländische Rezeption von Pseudo-Methodius stützt, die ‚Standardtradition‘ der mittelalterlichen Apokalypse-Deutung vertritt. Die Vorstellungen Mechthilds vom Antichrist-Geschehen stimmen wiederum mit dieser Tradition überein. Eine tabellarische Übersicht zum Vergleich der Antichrist-Thematik in den drei Texten findet sich im Anhang. Vor allem der Vergleich mit der bairischen Dichtung „Von dem Antichriste“ zeigt, wie die schlichten traditionellen Formulierungen im „Fließenden Licht“ umgestaltet und mit bildlichen Details und Dialogen ausgestattet werden.

³⁴ Ernst Sackur: Sibylinische Texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle, Halle/Saale 1898, S. 101 f.; Franz Josef Worstbrock: Albuinus Eremita, in: ²VL 1, 1978, Sp. 207–209; Edition in: Adso Dervensis: De ortu et tempore Antichristi: necnon et tractatus, qui ab eo dependunt, hg. v. Daniel Verhelst, Turnhout 1976, S. 55–89.

³⁵ Verhelst (Anm. 34), bes. S. V–IX (Einleitung), S. 20–30 (Edition).

³⁶ Robert Konrad: De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellung und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der, Kallmünz 1964, S. 28 f.

³⁷ Die Apokalypse des Pseudo-Methodius: die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, hg. v. Willem J. Aerts, George A. A. Kortekaas, 2 Bde., Löwen 1998.

³⁸ Konrad (Anm. 36), S. 44–53.

³⁹ Ebd., S. 47.

III.2. Elias und Henoch

Die Behandlung der Figuren von Elias und Henoch (FL IV,27) ist im „Fließenden Licht“ grundsätzlich mit dem Thema des ‚locus mysticus‘ verbunden, das an anderen Stellen im Zusammenhang mit dem Apostel Johannes (FL IV,23) sowie mit den Toten, die nach der Auferstehung Jesu in Jerusalem auferstanden sein sollen (FL V,9), erörtert wird.⁴⁰ Die ausführlichen Beschreibungen des irdischen Paradieses und der Vorbereitungen Elias’ und Henochs auf ihre Ankunft in der irdischen Welt in den letzten Zeiten dominieren im „Fließenden Licht“ im Vergleich zur traditionellen Darstellung des Kampfes von Elias und Henoch mit dem Antichristen. Das Martyrium Henochs wird dialogisch gestaltet und erscheint wie ein kleines ‚Antichrist-Spiel‘. Insgesamt lässt sich in der Darstellung von Elias und Henoch im „Fließenden Licht“ eine Mischung von traditionellen, individuellen und ‚quasi individuellen‘ bzw. ‚kryptotraditionellen‘ Aspekten beobachten. Die traditionellen Details sind mit dem Antichrist-Geschehen verbunden (der Kampf von Elias und Henoch mit dem Antichristen und ihr Martyrium), während die individuellen einerseits zur Eschatologie im breiten Sinne gehören (die Predigt von Elias und Henoch als eines der Zeichen der Endzeit, das irdische Paradies und das Schicksal dieses Orts), andererseits mit der mystischen Auffassung des Raums und des kreatürlichen Wesens (die Wunderwirkung Gottes auf den Körper der auserwählten Heiligen nach ihrem Tod) zu tun haben. Zu den ‚kryptotraditionellen‘ Aspekten gehört ein gewisses Beiseitedrängen des Martyriums von Elias und Henoch als der Zeugen vor den Augen des Antichristen sowie die Hervorhebung des Martyriums des Meisters der Predigerbrüder in Kapitel IV,27 des „Fließenden Lichts“. Dass Mechthild hier an Stelle von Elias und Henoch eine neue Figur schildert, steht dabei durchaus in der Tradition der Apokalypse-Deutung. Es wird gesagt, dass Henoch und Elias den letzten Brüdern des Predigerordens erst später zu Hilfe kommen werden: *So kumt inen ze helfe Enoch und Helyas, die nu sint in dem suessen paradyse* (FL IV,27, S. 308, 1–3). Daraus wird ersichtlich, dass das Thema der letzten Brüder bei der Schilderung des Antichrist-Geschehens im „Fließenden Licht“ das stärkste Gewicht hat und sogar die Oberhand über traditionelle Vorstellungen gewinnt.

III.3. Die letzten Brüder

In der Forschung wird allgemein anerkannt, dass Mechthilds Prophezeiungen im Zusammenhang mit den Ereignissen in Paris stehen. Die Vorstellung, dass die Mitglieder des Predigerordens bis zu der Endzeit wirken werden, ist dabei

⁴⁰ Siehe Natalija Ganina: Пространство и время у Мехтильды Магдебургской [Raum und Zeit bei Mechthild von Magdeburg], in: Мехтильда Магдебургская. Струющийся свет Божества. Перевод и исследования [Mechthild von Magdeburg: Das Fließende Licht der Gottheit. Übersetzung und Untersuchungen], hg. und übers. v. Natalija Ganina, Beiträge v. Natalija Ganina, Nigel F. Palmer, Moskau 2014, S. 325–405, hier S. 360–367.

kein Eigengut des „Fließenden Lichts“. Diese Idee gehört vielmehr zum gängigen joachitischen Gedankengut, was vor allem durch die Enzyklika der beiden Mendikantenorden aus dem Jahre 1255 gezeigt werden kann. Dort werden die beiden Orden nach dem Vorbild der Apokalypse ‚zwei große Leuchten‘, ‚zwei Olivenbäume‘ genannt, sowie direkt danach ‚zwei Zeugen‘⁴¹ (vgl. Apc 11,4: *Hi sunt duae olivae et duo candelabra in conspectu Domini terrae stantes*). Sie werden hier tatsächlich als die ‚Stellvertreter‘ von Elias und Henoch angesehen. Die Folgen dieses Vergleichs sind nicht nur spekulativ. Von den zwei Propheten der Apokalypse wird gesagt:

Et si quis voluerit eos nocere, ignis exiet de ore eorum, et devorabit inimicos eorum: et si quis voluerit eos laedere, sic oportet eum occidi. Hi habent potestatem claudendi caelum, ne pluat diebus prophetiae ipsorum: et potestatem habent super aquas convertendi eas in sanguinem, et percutere terram omni plaga quotiescumque voluerint (Apc 11,5f.)

Die in der Enzyklika aus dem Jahre 1255 zum Ausdruck gebrachte Vorstellung der Mendikantenorden zeugt von großem Selbstbewusstsein. Im Licht der Enzyklika erscheinen die Prophezeiungen Mechthilds über die letzten Brüder des Predigerordens als eine Art Rückkopplung, d.h. als eine verstärkte Wiedergabe und Weiterentwicklung eines bereits konzipierten Gedankens.

Der Rigorismus der Bettelorden des 13. Jahrhunderts klingt in der bereits zitierten Textstelle des „Fließenden Lichts“ an, in der der Meister der letzten Brüder als Vorgänger von Henoch und Elias gemartert wird, während diese nur ‚zu Hilfe kommen‘ (FL IV,27, S. 308, 1–3). Bei Mechthild ist jedoch nicht gemeint, dass die Predigerbrüder und ihr Meister die traditionellen apokalyptischen Zeugen Elias und Henoch völlig ersetzen. In Kapitel IV,27 des „Fließenden Lichts“ wird das Martyrium von Elias und Henoch zwar nicht beschrieben, dafür aber ausführlich in FL VI,15. Es ist unklar, ob Kapitel VI,15 eine Fortsetzung oder eine vom Zielpublikum des Textes gewünschte Erläuterung von IV,27 darstellt. Man kann jedoch konstatieren, dass die Hervorhebung von der Wirkung des Predigerordens in der Endzeit den Ausführungen des Mechthild-Zeitgenossen Alexander Minorita (gestorben um 1271) völlig entspricht. Mit seiner Schrift „Expositio in Apokalypsim“ gehört Alexander Minorita zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland.⁴² Alexander hebt die heilsgeschichtliche Bedeutung der Bettelorden deutlich hervor und folgt

⁴¹ McGinn, *Visions of the End* (Anm. 6), S. 164 f. (in englischer Übersetzung); abgedruckt im Original bei Luke Wadding: *Annales Minorum*, Bd. 3, Rom 1732, S. 380 f.

⁴² Dieter Berg: *Alexander Minorita*, in: ²VL 1, 1978, Sp. 220 f. Siehe *Alexander Minorita: Expositio in Apokalypsim*, hg. v. Alois Wachtel, Weimar 1955; Alois Wachtel: *Die weltgeschichtliche Apokalypse-Auslegung des Minoriten Alexander von Bremen*, in: *Franziskanische Studien* 24, 1937, S. 201–259, S. 305–363; Sabine Schmolinsky: *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita. Zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland*, Hannover 1991.

Joachim von Fiore, der in seinem Apokalypse-Kommentar von zwei künftigen Orden spricht.⁴³

Überaus wichtig für die Prophezeiungen Mechthilds über die Lebensweise und Ordnung der letzten Predigerbrüder ist die Aussage des Alexander Minorita: *praedicatores [...] qui sunt imitatores XII apostolorum* (21.13).⁴⁴ Dadurch lassen sich einige Details der Prophezeiungen im „Fließenden Licht“ klären, die für die Zeitgenossen überraschend gewesen sein dürften. Sie stellen ein feines Amalgam aus symbolischen Deutungen und zeitgenössischen eschatologischen Erwartungen dar. Um einige Beispiele zu nennen: Die letzten Dominikaner tragen überraschenderweise lange Haare wie orthodoxe Priester und Mönche: *Ir har und ir bart blibet inen also lang als es wirt* (FL IV,27, S. 300, 4 f.). Mechthild gibt hierfür keine Erklärung, aber die symbolische Ebene der Prophezeiung lässt darauf schließen, dass die Lebensweise und auch das Äußere der letzten Brüder nach dem Vorbild Christi und der Apostel gestaltet sind. Weiterhin wird die Mission der letzten Brüder u. a. in kalten Ländern ausgeführt: *Si gant alles barfuos, mere in dem lande, da es vrúset, da tragen si rote schuobe mit wissen riemen und enheine hosen* (FL IV,27, S. 300, 7–9). Die erste Deutungsebene ist symbolisch: Die letzten Brüder gehen wie Boten Gottes *et usque ad ultimum terrae* (Act 1:8). Sie sind nach dem Vorbild Christi und der Apostel gekleidet, wobei die Angabe, dass sie barfuß gehen werden, sowohl das Ideal der apostolischen Armut als auch die Idee des ‚Bettelordens‘ hervorhebt. Der Hinweis auf die *rote[n] schuobe mit wissen riemen* stimmt hingegen mit der christologischen und eschatologischen Symbolik von Rot und Weiß in diesem Kapitel überein, d. h. mit Passion und Himmelfahrt Christi (vgl. die Beschreibung des Stabes der letzten Brüder, FL IV,27, S. 300, 13–23). Die zweite Ebene bringt die von zeitgenössischen Ereignissen bedingten Vorstellungen Mechthilds von den Boten Gottes zum Ausdruck: So im Kapitel V,34 des „Fließenden Lichts“, in dem Jutta von Sangerhausen genannt wird, die sich in Westpreußen als Einsiedlerin niedergelassen hat (FL V,34, S. 406, 7–9).⁴⁵

Wie oben gezeigt, stammt die für Mechthild wichtige Vorstellung von den Bettelorden als aktuellen Nachfolgern der Apostel und von den ‚zwei Zeugen‘ in der Endzeit aus der (pseudo-)joachitischen Tradition. Jedoch ist die These von Jeanne Ancelet-Hustache abzulehnen, dass die Äußerung über das dreifache Blut Gottes (Blut des Vaters, Blut des Sohnes und Blut des Heiligen Geistes) in Kapitel V,34 des „Fließenden Lichts“ unmittelbar joachitisch geprägt ist.⁴⁶ Die

⁴³ Wachtel 1937 (Anm. 42), S. 362.

⁴⁴ Wachtel 1955 (Anm. 42), S. 474.

⁴⁵ Zur Deutung von FL V,34 siehe Palmer (Anm. 5), S. 229–232. Zu Jutta siehe Balázs J. Nemes: Jutta von Sangerhausen (13. Jahrhundert) – eine ‚neue Heilige‘ im Gefolge der heiligen Elisabeth von Thüringen?, in: Zeitschrift für Thüringische Geschichte 63, 2009, S. 39–73.

⁴⁶ Ancelet-Hustache (Anm. 2), S. 279 f.; vgl. die Diskussion bei De Mayo (Anm. 5), S. 89, der den nicht unerheblichen Einfluss der pseudo-joachitischen Tradition jedoch zu wenig berücksichtigt.

Vorstellung von der kontinuierlichen Wirkung der Personen der heiligen Dreifaltigkeit gehört zu den Leitmotiven des „Fließenden Lichts“, die durch die Entwicklung der abendländischen Theologie und Mystik bedingt wurden. Einige weitere Reminiszenzen an die (pseudo-)joachitische Tradition können hingegen in anderen Passagen des „Fließenden Lichts“ nachgewiesen werden. In Kapitel IV,27 wird ein Entwurf des schönen neuen Ordenslebens entwickelt, der wie eine Art Regel aussieht und für die mystisch-dichterische Perspektive Mechthilds eher untypisch zu sein scheint. Eine dieser Passagen, und zwar die Anweisung zur Behandlung der Brüder in hohem Alter, weist deutliche Parallelen zur „Dispositio novis ordinis pertinens ad tercium statum ad instar superne Jerusalem“ im „Liber figurarum“ des Joachim von Fiore auf:

[...] mere ieglich alt meister, der vil nütze ist gewesen und vor alter nit mag volle herten untz an das ende des ordens, er werde krank oder siech, die sol man sanfte legen und lieplich halten, wan si koennt nochden vil heligen rat geben, und der besten spise soent si denne leben. (FL IV,27, S. 304, 20–24)

Isti ieiuabunt omni tempore excepta causa infirmitatis; vinum non bibent et conditum oleo non manducabunt preter quam in dominicis et precipuis festis. Si quis autem illorum ita infirmatus fuerit stomacho ut non possit constitutum sustinere ieiumum, transferatur ad oratorium senum, et maneat in eo quousque sanetur. Hii non habebant scapularia, sed cucullas tantum, nisi forte pro aliqua necessitate, quia non est eorum operari, sed orare et psallere. („Liber figurarum“, Tafel XII)⁴⁷

Auch wenn eine unmittelbare Rezeption des Joachim von Fiore bei Mechthild auszuschließen ist, lässt sich eine Erklärung mit Blick auf die zitierten Texttypen bieten: Sowohl bei Mechthild als auch bei Joachim von Fiore sieht diese Passage wie die Nachahmung einer Mönchsregel aus, wobei die Quellen zu Joachim vor allem die Benediktinerregel verzeichnen.⁴⁸ Joachim von Fiore schafft wiederum eine mystisch-utopische Nachahmung der Benediktinerregel, die von der pseudo-joachitischen Rezeption aufgegriffen wird. Deswegen kann

⁴⁷ Gioachino da Fiore: *Il libro delle figure*, hg. v. Leone Tondelli, Marjorie Reeves, Beatrice Hirsch-Reich, Bd. 2. Testo, Turin 1953, Taf. XII. Zu Joachim de Fiore vgl. Paul Fournier: *Études sur Joachim de Fiore et ses doctrines*, Paris 1909; Bernard McGinn: *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the history of Western thought*, New York 1985; Marjorie Reeves: *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford 1969 (2. erw. Aufl. Notre Dame, Ind., 1993, 3. Aufl. Oxford 2000); McGinn (Anm. 3), S. 30–47, 219–236, 429–448; ders.: *Visions of the End* (Anm. 6), S. 126–142; ders.: *Image as insight in Joachim of Fiore's Figurae*, in: *Envisioning Experience in Late Antiquity and the Middle Ages. Dynamic Patterns in Texts and Images*, hg. v. Giselle de Nie, Thomas F. X. Noble, Farnham 2012, S. 93–118; *Joachim of Fiore and the Influence of Inspiration: Essays in Memory of Marjorie E. Reeves (1905–2003)*, hg. v. Julia Eva Wannemacher, Farnham 2013.

⁴⁸ Herbert Grundmann: *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg 1950, S. 106 (Tabelle XII); Marco Rainini: *Disegni dei tempi. Il „Liber Figurarum“ e la teologia figurativa di Gioachino da Fiore*, Rom 2006, S. 179–216.

die Prophezeiung von der Lebensweise der letzten Brüder im „Fließenden Licht“ als ein gewisser Nachhall der ‚Dispositio novis ordinis‘ bei Joachim von Fiore identifiziert werden.

Die Frage, ob Mechthild selbst joachitisch beeinflusst war, lässt sich allerdings kaum beantworten.⁴⁹ Nicht nur ist die Rede von Mechthild als einer konkreten historischen Person angesichts der neueren Thesen zur Autorschaftsproblematik des „Fließenden Lichts“ problematisch.⁵⁰ Auch die Anspielungen auf die (pseudo-)joachitische Tradition gehen mutmaßlich nicht auf konkrete Prätexte zurück, sondern verdanken sich zeitgenössischem Gedankengut der deutschen Franziskaner und Dominikaner. Dabei spielen die Dominikaner für das „Fließende Licht“ die dominante Rolle, ebenso wie die Franziskaner für Alexander Minorita.

III.4. Die Endkaisersage

Das Thema des römischen Reichs mit der Abdankung des Endkaisers konstituiert eine inhaltliche Parallele zwischen Adso von Montier-én-Der und der Offenbarung des Pseudo-Methodius, die durch Albuinus Eremita in die bairische Dichtung „Von dem Antichriste“ übernommen wurde. Dieses Thema findet zugleich bemerkenswerte Aufnahme in das „Fließende Licht“.

In der biblischen Apokalypse gibt es keine Prophezeiungen über den Endkaiser. Das Thema des römischen Reichs kommt jedoch bei Paulus im 2. Brief an die Thessalonicher vor: *nam mysterium iam operatur iniquitatis tantum ut qui tenet nunc donec de medio fiat* (2 Thes 2:7). Die geheimnisvolle Aussage *qui tenet nunc* (griech. τὸ κατέχων) wurde bereits bei Tertullian,⁵¹ Hyppolit von Rom⁵² und Laktanz⁵³ als das römische Reich interpretiert, das den Machtantritt des Antichristen verhindert. Auch im Kommentar zum 2. Thessalonicherbrief Haimos von Auxerre (früher Haimo von Halberstadt zugeschrieben) wird hervorgehoben, dass erst das Römerreich vernichtet werden muss, bevor der Antichrist kommt: *ut discedent omnia regna a regno et imperio Romanorum*.⁵⁴

⁴⁹ De Mayo (Anm. 5).

⁵⁰ Vgl. hierzu Balázs J. Nemes: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg, Tübingen, Basel 2010; vgl. auch Palmer (Anm. 5), wo die Autorschaftsproblematik auf theologischen Grundlagen besprochen wird.

⁵¹ Tertullian: De resurrectione carnis 24,18, PL 2, Sp. 829.

⁵² Hyppolit von Rom: Fragmenta in Daniele, 1,3, PG 10, Sp. 643 f., Scholia in Daniele, 2,31, Sp. 673–676, 7,7, Sp. 681 f., De Christo et Antichristo, 25, Sp. 747 f., 28, Sp. 749 f., 49, Sp. 767 f.

⁵³ Lactantius: Divinae institutiones, VII,25, PL 6, Sp. 811–813.

⁵⁴ Haymo Halberstadensis: In D. Pauli Epistolas. In Epistolam II ad Thessalonicenses, PL 117, Sp. 779.

Diese Deutung wurde bereits von Notker dem Deutschen im Vorwort zu seiner Boethius-Übersetzung aufgegriffen.⁵⁵

Da die römischen Kaiser seit Konstantin dem Großen christlich waren, ist es verständlich, dass das Thema im Laufe der Zeit wachsendes Interesse auf sich gezogen hat. Das Motiv ist bei der Tiburtina belegt, geht aber am ehesten auf den früheren byzantinischen und syrischen Stoff zurück (vgl. z.B. eine auf die Jahre 414/415 datierte syrische Legende von Alexander dem Großen, der seinen silbernen Thron kurz vor seinem Tod nach Jerusalem gestiftet haben soll).⁵⁶ Bei Pseudo-Methodius geht der König der Griechen und Römer nach Golgatha und legt dort seine Krone unter dem Kreuz nieder, während er sein Reich Gott übergibt.⁵⁷ Bei Adso von Montier-én-Der ist es der Frankenkönig, der zum römischen Kaiser wird (*unus ex regibus Francorum Romanum imperium ex integro tenebit*) und Krone und Zepter Gott auf dem Ölberg übergibt.⁵⁸ Im Tegernseer „Ludus de Antichristo“ (um 1160) bekommt dieses Motiv eine individuelle Gestaltung: Kaiser Friedrich Barbarossa bringt viele Könige unter seine Herrschaft, und zwar den Frankenkönig, den König von Griechenland und den König von Jerusalem.⁵⁹ Danach besiegt er den König von Babylon, betritt den Tempel, betet Gott an und legt die Abzeichen seiner Herrschaft (Krone, Zepter und *imperio*, wahrscheinlich der Reichsapfel) auf dem Altar ab, indem er Gott die weltliche Herrschaft zurückgibt. Im Anschluss nimmt Barbarossa auf dem Thron des deutschen Königs Platz. Die Ecclesia, die mit Barbarossa aus Jerusalem kam, verbleibt im Tempel, während er gegen den Antichristen und seine Fürsten kämpft und durch Gottes Gnade gerettet wird.

In der bairischen Dichtung „Von dem Antichriste“ wird die Geschichte des letzten Kaisers folgendermaßen dargestellt:

der l r r sprechent etel ch
daz ein k nc von Frankenr ch
wirt besitzen g nzlich
daz selbe r emische r ch.
der wirt gewaltic unde gr z,
der leste under s n gen z.
swan er nu wol beschirmet h t
daz r ch nach erlichem r t,
s  kumet er mit s nem her
g n Jerusal m  ber mer
gevarn  f den  lberc.

⁵⁵ Notker der Deutsche: Boethius, „De consolatione Philosophi “, Buch I/II, hg. v. Petrus W. Tax, T bingen 1986, S. 4–6.

⁵⁶ Sackur (Anm. 33), S. 165 f.; Konrad (Anm. 36), S. 44–47.

⁵⁷ Konrad (Anm. 36), S. 47.

⁵⁸ Verhelst (Anm. 33), S. 26.

⁵⁹ Ludus de Antichristo, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, 2 Bde., Lauterburg 1981; Gisela Vollmann-Profe: Tegernseer Ludus de Antichristo, in: ²VL 9, 1995, Sp. 673–679.

er wûrket wunderlîchiu werc.
er leit von im gar schône
den zepeter und die krône.
dâ endet sich daz christenlîch
und daz rœmische rich. („Von dem Antichriste“, 409–424)

Die Reichsideologie wird im „Fließenden Licht der Gottheit“ nicht behandelt. Umso überraschender klingt die geschichtlich-politische Prophezeiung Mechtilds über das Schicksal des römischen Reichs, die durch das Thema der Predigt der letzten Brüder hervorgerufen wird:

Der erste meister, der dis leben sol erheben, das sol des kûnges sun von Rome wesen. Sin namme sprichet vor gotte ze tûte ‚Alleluia‘. Dem sol der babest sinen nehsten gewalt geben und da nach kûset er selber und enpfat von dem babest dis leben. (FL IV,27, S. 302, 24–28)

Hier wird das im Rahmen der mittelalterlichen Tradition der Apokalypse-Deutung konventionelle Thema des Endkaisers aufgegriffen. Im Kontext der joachitischen Tradition bekommt es jedoch einen neuen Klang. Die Szene erscheint als eine mystische Utopie, in der die königliche bzw. kaiserliche Macht in der Person ihres besten Vertreters, des jungen römischen Thronfolgers, sich freiwillig vor der Kirche und vor der Macht Gottes neigt. Es handelt sich nicht um eine Tragödie der Abdankung, sondern um einen Triumph des Glaubens und der Liebe zu Gott. Damit wird die kaiserliche Macht in der Welt abgeschafft, aber dieses Ereignis dient zugleich der Glorie Gottes. Dabei ist im Unterschied zur traditionellen mittelalterlichen Interpretation von Bedeutung, dass der junge Thronfolger zum letzten Meister der Predigerbrüder wird.

Vor diesem Hintergrund kann auch die geheimnisvolle Aussage interpretiert werden: *Sin namme sprichet vor gotte ze tûte ‚Alleluia‘*. Für das „Fließende Licht der Gottheit“ sind dabei zwei Deutungsebenen kennzeichnend, und zwar eine symbolische und eine dichterische. Denkbar ist, dass solche Deutungen bei Mechtild eine Art von mystischer Glossolie bilden, in der das gesprochene Wort als ein Symbol einer höheren Realität erscheint, das seinen eigenen Wert hat und keine weiteren Entzifferungen braucht. Vgl. die Äußerung zum Namen des Wundertieres: *Dis tieres namme sprichet ze tûte: ‚Alles Nütze‘* (FL IV,18, S. 282, 26 f.) oder die Deutung des Wortes *himmelrich*: *dú schoepfnisse des huses heisset der himmel, die koere da inne heissent das riche, darumbe sprichet man zesamme himmelrich* (FL III,1, S. 148, 20–23). Der Name des frommen römischen Thronfolgers ist unbekannt, aber symbolisch heißt dieser junge Königssohn *Alleluia*, was bedeutet ‚lobt Gott‘, ‚Gott sei gelobt‘. Der Rückgriff auf die Apokalypse zeigt, dass das Wort *Alleluia* dort in jener Passage gebraucht wird, die die ‚königliche‘ Textstelle des „Fließenden Lichts“ genau erklärt: *Et audivi quasi vocem turbae magnae, et sicut vocem aquarum multarum, et sicut vocem tonitruorum magnorum, dicentium: Alleluja: quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens* (Apc 19,6). Das Wort *Alleluia* kommt in der Apokalypse nur

in diesem Kapitel bei einer Aussage über den Triumph Gottes vor (*quoniam regnavit Dominus*). Das in der mittelalterlichen Apokalypse-Rezeption entstandene Motiv der Übergabe der Krone des Endkaisers in die Hände Gottes, die als der Höhepunkt der kaiserlichen Macht in der Endzeit verstanden wird, stimmt mit dieser Passage der Apokalypse völlig überein. Es wird ersichtlich, dass dieser Gedanke auch bei Mechthild aufgegriffen wird, jedoch in ganz eigener Weise, die durch den Stil des „Fließenden Lichts“ bedingt ist.

IV. Fazit

Die Untersuchung der eschatologischen Vorstellungen und Prophezeiungen im „Fließenden Licht der Gottheit“ führt zu dem Ergebnis, dass die Eschatologie Mechthilds sowohl in ihren Hauptmotiven als auch im Sprachstil als eine originale Weiterentwicklung der bereits existierenden Tradition angesehen werden kann. Eigentümlich sind die Details, die von Mechthild als ‚Zeugin‘ der Geheimnisse mitgeteilt werden. Da dieser bildliche Stoff aus Visionen geschöpft war, können die Prophezeiungen Mechthilds über die Endzeit als individuelle einmalige Erfahrungen verstanden werden, die bereits bekannte traditionelle Vorstellungen bestätigen. Dabei wird die Spezifik der Prophezeiungen Mechthilds vom Weltende, nämlich die Hervorhebung der Rolle der Letzten Brüder, durch die Interessen und Erwartungen ihres Zielpublikums bedingt. Volks-sprachige Quellen sind für die Antichrist-Geschichte, für die Behandlung der Gestalten Henochs und Elias‘ und für das Thema des römischen Reichs zu vermuten. Das Thema der Wirkung der letzten Predigerbrüder hängt sehr wahrscheinlich mit der lateinischen Rezeption des Joachim von Fiore in Deutschland zusammen, wobei vor allem mündliche Vermittlung des pseudo-joachitischen Gedankenguts im Milieu der deutschen Dominikaner eine Rolle gespielt haben kann.

Prof. Dr. habil. Natalija Ganina
fulminata@mail.ru

Anhang:

Vergleichende Übersicht zu den eschatologischen Themenkomplexen in „Von dem Antichriste“, der „Martina“ und dem „Fließenden Licht“

Geburt des Antichristen vom Stamm Dan		
„Von dem Antichriste“	+	FL –
„Martina“	+	
Die Juden in Jerusalem		
„Von dem Antichriste“	+	FL +
„Martina“	+	(die Juden und die Heiden lassen sich taufen durch die Predigt der letzten Brüder)
Falsche Wunder des Antichristen		
„Von dem Antichriste“	+	FL +/- (knappe Erwähnungen von <i>listen</i>)
„Martina“	+	
Macht des Antichristen		
„Von dem Antichriste“	+	FL +
„Martina“	+	
Henoch und Elias		
„Von dem Antichriste“	+	FL + (individuelle Entwicklung des Themas)
„Martina“	+	
Martyrium der Familien der Gläubigen		
„Von dem Antichriste“	+	FL +
„Martina“	+	
Das Thema des römischen Reichs und die Endkaisersage		
„Von dem Antichriste“	+	FL +
„Martina“	+	
Gog und Magog		
„Von dem Antichriste“	–	FL –
„Martina“	+	
Untergang des Antichristen (Kampf mit dem Erzengel Michael)		
„Von dem Antichriste“	+	FL –
„Martina“	+	

III. Rezeption des „Fließenden Lichts“ und der „Lux divinitatis“ im mitteldeutschen Raum

EXEMPLARITÄT UND LEGITIMIERUNG

Zu den Visionen aus der „Lux divinitatis“ in der Dominikus-Vita des Dietrich von Apolda*

von Claire Taylor Jones

I. Einleitung

Dietrich von Apolda trat 1247 in Erfurt in den Dominikanerorden ein und blieb wahrscheinlich bis zu seinem Tod um 1300 bei den Erfurter Predigern.¹ Seine größten Beiträge zum literarischen Leben seines Ordens stellen die monumentalen Hagiographien der Heiligen Elisabeth von Thüringen und des Ordensgründers Dominikus dar. In beiden Werken bringt Dietrich frühere Viten mit den Akten der Kanonisationsverfahren und neueren Zeugnissen und Wunderberichten in ausführlichen Kompilationen zusammen.²

Bei der Verfassung seiner Dominikus-Vita ergänzte Dietrich die früheren Dominikus-Viten u. a. um die Wunderberichte der Cäcilia Romana und die Offenbarung eines Johannes Eremita aus den „Miracula S. Isidori“ des Lucas von Tuy.³ Auf diese Weise gingen auch die Auszüge aus der „Lux divinitatis“, der lateinischen Überarbeitung des „Fließenden Lichts“ Mechthilds, in die Dominikus-Vita Dietrichs ein, um den Ruhm und das Prestige des Dominikus und seines Ordens zu vermehren und seine Predigt- und Beichttätigkeit zu legiti-

* Ich danke Caroline Emmelius und Balázs J. Nemes sowohl für die Gelegenheit, zu diesem Band beizutragen, als auch für ihre sorgfältige Korrektur, die diesen Aufsatz in Sprache wie Argumentation sehr verbessert hat.

¹ Mike Malm: Dietrich von Apolda OP, in: Deutsches Literatur-Lexikon: Das Mittelalter 1, hg. v. Wolfgang Achnitz, Berlin, New York 2011, Sp. 847–851. Vorsichtig zu handhaben, aber trotzdem noch grundlegend ist Paul Braun: Der Biograph der heiligen Elisabeth und des heiligen Dominikus Dietrich von Apolda, in: Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt 9, 1912, S. 121–133.

² Monika Rener: *Compilatio – ex diversis collecta compositio*. Eine spätmittelalterliche Werkform, dargestellt am Beispiel der *Vita S. Elyzabeth* und der *Vita S. Dominici* des Dietrich von Apolda, in: Archiv für Diplomatik 41, 1995, S. 193–210. Einleitend zur Dominikus-Vita des Dietrich von Apolda siehe auch Bertram Lesser: Ideal und Individualität. Mittelalterliche Ordensbiographik zwischen Norm und Exempel, in: *Exemplaris imago*. Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Nikolaus Staubach, Frankfurt/Main u. a. 2012, S. 77–118, hier S. 109–113; Monika Rener: Lateinische Hagiographie im deutschsprachigen Raum von 1200–1450, in: Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, hg. v. Guy Philippart, Bd. 1, Turnhout 1994, S. 198–265, hier S. 211–218; Berthold Altaner: Der heilige Dominikus. Untersuchungen und Texte, Breslau 1922, S. 170–195.

³ Simon Tugwell: The Nine Ways of Prayer of St. Dominic. A Textual Study and Critical Edition, in: *Mediaeval Studies* 47, 1985, S. 1–124, hier S. 14–16; Rener 1995 (Anm. 2), S. 207; Robert E. Lerner, Christine Morerod: The Vision of John, Hermit of the Asturias¹. Lucas of Tuy, Apostolic Religion, and Eschatological Expectation, in: *Traditio* 61, 2006, S. 195–225.

mieren. Die Frage nach der Rolle der „Lux divinitatis“-Zitate in Dietrichs Text kann dabei nur am Anfang stehen, denn die entlehnten Textstellen sind keine bloßen Übertragungen, sondern erscheinen als zum Teil stark überarbeitete, aber auch mit genauen Zitaten durchsetzte Paraphrasen. Diese Eingriffe sind nicht nur als künstlerische Freiheit Dietrichs anzusehen. Im breiteren Kontext seines Arbeitsauftrags und der Ordensgeschichte lässt sich vielmehr zeigen, dass Dietrichs Hauptinteresse der Ordenskritik gilt. Mechthilds „Lux divinitatis“ erfüllt für den Erfurter Prediger einen doppelten Zweck, indem Kritik an den zeitgenössischen Dominikanern in das Lob des Ordensgründers gekleidet wird.

II. Dietrichs Auftrag und die „Lux divinitatis“

Zwei Briefe, die der Dominikus-Vita Dietrichs vorangestellt sind, kontextualisieren seinen Auftrag und seine Arbeit.⁴ Der erste Brief wurde in den späten 1280er Jahren verfasst und richtet sich an Dietrich von Apolda und seinen Prior im Erfurter Konvent. Mit dem Brief beauftragt der Generalmeister des Dominikanerordens, Munio von Zamora, den Erfurter Bruder mit einer neuen *legenda* des Dominikus und befiehlt dem Prior, seinem Bruder in allem behilflich zu sein.⁵ Der zweite Brief stammt von Dietrich selbst und richtet sich, etwa ein Jahrzehnt später, an einen Nachfolger Munios, den Generalmeister Nikolaus Boccasini. Dietrich entschuldigt sich darin, dass sein Werk noch nicht vollendet sei, schickt dem Generalmeister jedoch den unvollständigen Entwurf und verspricht, weiter daran zu arbeiten, sofern dem Meister das bisherige Werk nicht gefalle.⁶ Simon Tugwell deutet diese Mitteilung so, dass Dietrich zur Zeit des zweiten Briefes bereits alle erhaltenen und benötigten Quellen zur Verfügung

⁴ In der Handschrift Göttingen, Niedersächsische SUB, Theol. 109b gehen diese zwei Briefe dem ersten Prolog „Multifarie multisque modis“ voran. Tugwell hat sie nur in dieser Handschrift nachweisen können, sie wurden jedoch in die Acta-Sanctorum-Ausgabe aufgenommen, vgl. Tugwell (Anm. 3), S. 13 Anm. 45.

⁵ Dietrich von Apolda: Vita Dominici, in: Acta Sanctorum, Antwerp 1733, Bd. 1 (August), S. 358–632, hier S. 371F: *Volo autem, quod prior vester, qui pro tempore fuerit, vobis adsit consiliis, auxiliis, & solatiis, consolationibus optimis*. Diese Ausgabe wird im Folgenden als VD geführt. Ob der genannte Prior Meister Eckhart ist, lässt sich nicht feststellen, denn ein präziser Zeitraum für seine Amtszeit als Erfurter Prior ist nicht rekonstruierbar. Verschiedene Belege deuten aber darauf hin, dass Eckhart ein Jahrzehnt später (Mitte der 1290er Jahre) Prior war und folglich, dass er der im zweiten Brief von Dietrich erwähnte Prior ist, vgl. Walter Senner OP: Meister Eckhart's Life, Training, Career, and Trial, in: A Companion to Meister Eckhart, hg. v. Jeremiah Hackett, Leiden, Boston 2013, S. 7–84, hier S. 15 f.

⁶ Dass Dietrich tatsächlich weiter an der Vita arbeitete, beweist nach Tugwell die zweifache Überlieferung einer ‚italienischen‘ wie einer ‚deutschen‘ Fassung, die Tugwell nach ihrem jeweiligen Verbreitungsraum bezeichnet. Tugwell (Anm. 3), S. 9–14; Simon Tugwell: Petrus Ferrandi and His Legenda of St. Dominic, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 77, 2007, S. 19–100, hier S. 39 f.

hatte und lediglich mit seinem eigenen Versuch, sie folgerichtig und sinnvoll zusammenzufügen, unzufrieden war.⁷

Zwei Nebenbemerkungen in diesem Brief verraten zentrale Aspekte, auf die ich im Folgenden zurückkomme: Sowohl in diesem zweiten Brief als auch in seinem Prolog beharrt Dietrich darauf, dass sein Text als ein *libellus* betrachtet werden solle.⁸ Seine Wortwahl ist bedeutungsvoll, da er ausdrücklich mit einer *legenda* beauftragt wurde. Sie erhält Kontur, wenn man bedenkt, dass der früheste Bericht vom Leben des Dominicus der „*Libellus de principiis ordinis praedicatorum*“ Jordans von Sachsen ist. Im Unterschied dazu werden die späteren Viten des Petrus Ferrandi, Konstantin von Orvieto und Humbert von Romans als *legendae* bezeichnet. Aus diesem Grund wird Dietrichs Verwendung des Terminus *libellus* als Verweis auf Jordan gedeutet, der entweder den Wahrheitsgehalt des Textes oder die Verbindung der Dominikus-Figur mit der Geschichte seines Ordens hervorheben soll.⁹ In der Diskussion dieser Frage ist bislang ferner unberücksichtigt, dass *legenda* eine Gattung bezeichnet, die auf andere Gebrauchssituationen als ein *libellus* zielt. *Libellus* ist ein ziemlich offener Begriff, der im späteren Mittelalter nicht mehr als Verkleinerungsform aufgefasst wurde. Er bezeichnet vorwiegend auch längere Textsammlungen religiösen Charakters und bezieht sich auf volkssprachliche sowie auf lateinische Sammlungen.¹⁰ Im Gegensatz dazu bezeichnet das vom Verb *legere* („lesen“) hergeleitete Wort *legenda* einen Text, der gelesen, d.h. vorgelesen werden soll. *Legendae* wurden während des Kapiteloffiziums oder der Matutin vorgelesen und entsprechen dem jeweiligen Festtag, sie enthalten also nicht unbedingt eine Heiligenvita. Die *legenda* eines Heiligen soll zu diesem liturgischen Zweck taugen, sie muss dementsprechend relativ kurz sein und, dem liturgischen Gebrauch des Dominikanerordens gemäß, in drei bzw. neun Lektionen unterteilt werden.¹¹ Längere Heiligenviten können für Legendenmaterial exzerpiert werden, sind aber nicht mit der *legenda* identisch. Indem Dietrich explizit das Wort *legenda* verwirft (*nec volo, quod Legendae vocabulo censeatur*) und *libellus* an

⁷ Tugwell (Anm. 3), S. 13–18.

⁸ *Nec volo, quod Legendae vocabulo censeatur, sed libellus de Vita & obitu & miraculi sancti Dominici, & de Ordine, quem instituit, nominetur* (VD, S. 563C).

⁹ Rener 1994 (Anm. 2), S. 212; Lesser (Anm. 2), S. 111.

¹⁰ Dass Dietrich sich des Bedeutungsfelds von *libellus* bewusst war, bezeugt seine Verwendung des Worts in seiner auch ausdrücklich so bezeichneten Vita der Elisabeth (ebenfals keine *legenda*) in Bezug auf die Aussagen der vier Dienerinnen, die in einem *libellus confectus* gesammelt sind, vgl. Die Vita der heiligen Elisabeth des Dietrich von Apolda, hg. v. Monika Rener, Marburg 1993, S. 21. Ich danke Emmelius und Nemes für diesen Hinweis. Zum Genre der ‚Libelli‘, siehe Hans-Jochen Schiewer: Die beiden Sankt Johannesen. Ein dominikanischer Johannes-Libellus und das literarische Leben im Bodenseeraum um 1300, in: *Oxford German Studies* 22, 1994, S. 21–54, hier S. 35–40.

¹¹ Anne-Élisabeth Urfels-Capot: *Le sanctoral de l’office dominicain (1254–1256)*, Paris 2007, S. 28 f. und 33.

dessen Stelle setzt, verweist er nicht nur auf Jordan von Sachsen, sondern gibt auch zu, dass sein Werk nicht für den liturgischen Gebrauch geeignet ist.

Ferner beschwert sich Dietrich im Prolog darüber, dass er weder Hilfe noch Dispens genossen habe, obwohl dem Erfurter Prior explizit befohlen wurde, dass er zur Erleichterung der Arbeit Dietrichs beitragen solle.¹² Monika Renner versteht diese Aussage als eine Rechtfertigung für die verzögerte Ablieferung und den mangelhaften Zustand der Vita, an der Dietrich bereits zehn Jahre gearbeitet hat.¹³ Ich möchte dagegen im Folgenden nachweisen, dass diese Aussage vielmehr den Charakter einer programmatischen Erklärung hat. Wenn die These Tugwells stimmt, dass Dietrich sämtliche Quellen bereits 1288 verfügbar hatte¹⁴, würde dies implizieren, dass er zeitnah Zugang zur lateinischen Übersetzung von Mechthilds „Fließendem Licht“ gehabt haben muss. Das würde insofern nicht überraschen, als Balázs J. Nemes eine starke Rezeption der „Lux divinitatis“ im Dominikanerorden hat nachweisen können und zudem sehr überzeugend den Erfurter Predigerkonvent als Entstehungsort des lateinischen Textes vorgeschlagen hat.¹⁵ Dietrich von Apolda gehörte überdies zu jenen Predigerbrüdern, die den „Legatus divinae pietatis“ Gertruds von Helfta approbieren¹⁶, und er taucht in einer Handschrift des „Liber specialis gratiae“ Mechthilds von Hackeborn als ihr Gesprächspartner auf.¹⁷ Diese Hinweise lassen auf persönlichen Kontakt mit den Helftaer Schwestern schließen, die Mechthild von Magdeburg persönlich gekannt haben werden, und sie implizieren vermutlich einen privilegierten Zugang zur lateinischen Fassung von Mechthilds Text. Diese Umstände lassen es als plausibel erscheinen, dass Dietrich erstens von Mechthilds Verbindung mit dem Dominikanerorden und ihrem Ruf als heilige Frau wusste, und zweitens, dass sein unmittelbarer Leserkreis Mechthilds Visionsberichte auch kannte und ggf. Zitate daraus in Dietrichs Vita wiedererkennen konnte.

Allerdings unterschlägt Dietrich die namentliche Zuordnung Mechthilds zu ihren Visionsberichten. Vielmehr formuliert er die Zuschreibung, die vor den

¹² [C]oncedendum est mihi, quia in iis compingendis nullus mihi affuit, nec propter hunc laborem aliquid, quod regularis observantia exigit, intermisi (VD, S. 563C).

¹³ Renner 1995 (Anm. 2), S. 208.

¹⁴ Der Bericht der Cäcilia Romana ist ihm 1288 aus dem Generalkapitel in Lucca zurückgebracht worden, vgl. Tugwell (Anm. 3), S. 13. Siehe aber Tugwell (Anm. 6), S. 39, wo er den Auftrag auf 1286 datiert.

¹⁵ Balázs J. Nemes: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg, Tübingen, Basel 2010, S. 208–237.

¹⁶ Nemes (Anm. 15), S. 224. Siehe dazu auch den Beitrag von Jörg Voigt in diesem Band.

¹⁷ Almuth Märker, Balázs J. Nemes: *Hunc tertium conscripsi cum maximo labore occultandi*. Schwester N von Helfta und ihre ›Sonderausgabe‹ des ›Legatus divinae pietatis‹ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827, in: PBB 137, 2015, S. 248–296, hier S. 291 f. Anm. 123. Zum Approbationsschreiben des „Legatus“ siehe auch den Beitrag von Jörg Voigt in diesem Band.

ersten „Lux divinitatis“-Exzerpten (§ 251) steht, so vage wie nur möglich: *Cuidam beatum Dominicum speciali caritate diligenti Dominus multa de meritis ipsius & gloria, & etiam de Ordine Praedicatorum revelavit, quae scripta reliquit* (VD, S. 604C). Dass Dietrich es vermeidet, die Visionärin historisch zu verorten und persönlich zu identifizieren, entspricht den Strategien des lateinischen Prologs zur „Lux divinitatis“, dem Text göttliche Autorität zu verleihen, indem Mechthilds Autorschaft heruntergespielt wird.¹⁸ In diesem Prolog, wie auch bei Dietrich, untermauert die grammatische Struktur die autoritätsstiftende Funktion der Aussage. Gott erscheint im grammatischen Subjekt als Quelle der Weisheit, höchste Autorität und als einzig handlungsfähige Figur. Die Visionärin wird bei Dietrich zunächst nur in flektierten Formen als passive Rezipientin dargestellt; ferner ist weder *cuidam* noch *diligenti* geschlechtsspezifisch. Dass diese Person weiblich ist, kann man nur aus dem Relativpronomen *quae* ersehen, in dem Dietrich auch zum ersten Mal durch den Nominativ eine Aktivität ihrerseits verrät, nämlich das Weiterleiten und Hinterlassen der göttlichen Botschaft.¹⁹ Auch hier jedoch gibt Dietrich seine Quelle nicht namentlich preis. Diese Verschleierung der Identität Mechthilds erscheint übertrieben zurückhaltend.²⁰ Sofern die lateinische Übersetzung des „Fließenden Lichts“ tatsächlich im Erfurter Predigerkonvent gefertigt wurde, hätte die unmittelbare Leserschaft ohnehin gewusst, von wem die Rede ist. Tatsächlich bezeugt die in Anm. 4 genannte Göttinger Handschrift von Dietrichs „Vita“ die Kenntnis seiner Quelle mit einem Randeintrag von einer späteren Hand.²¹ Wenn Mechthild als Lokalheilige verehrt wurde, hätte ihre namentliche Nennung die Passage aufwerten und die zitierten Aussagen dadurch legitimieren können, dass eine

¹⁸ Vgl. Sara S. Poor: *Mechthild of Magdeburg and Her Book. Gender and the Making of Textual Authority*, Philadelphia 2004, S. 88: „In this way, the translator legitimizes the authenticity (as God’s words) of what Mechthild writes while at the same time effacing her particular agency in writing it.“ Nigel F. Palmer: *Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg*, in: *Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion*, hg. v. Wolfgang Harms, Klaus Speckenbach in Verbindung mit Herfried Vögel, Tübingen 1992, S. 217–235, hier S. 219, bemerkt, dass in der „Lux divinitatis“ „nur die Trinität als Autor genannt wird, nicht auch Mechthild selbst“. Nemes (Anm. 15), S. 346 verweist hingegen auf eine rekursive Legitimierungsstrategie, die die Autorrolle biographisiert, auch wenn sie anonym bleibt. Die den Lebenswandel der Visionärin betreffenden Auszüge „werden in einem Zirkelschlussverfahren wieder an den Text herangetragen, um nun den Text selbst als ein *testimonium veritatis* dem Leser anzubieten“.

¹⁹ Dieser Nebensatz, *quae scripta reliquit*, könnte auch gar kein nominatives Subjekt haben. Das Wort *quae* bezöge sich dann auf *multa* statt auf *cuidam diligenti* und der Satz hätte den Sinn: „vieles, das [x] schriftlich hinterließ.“ Wenn der Satz so zu lesen ist, verrät Dietrich gar nichts über das Geschlecht seiner Quelle.

²⁰ Nemes (Anm. 15), S. 342 Anm. 127. Sie war überdies vergeblich, da „der Name Mechthild auch in der lateinischen Übersetzung wiederholt auftaucht“ (ebd., S. 317).

²¹ Balázs J. Nemes: *Mechthild im mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und seiner lateinischen Übersetzung*, in: *ZfdA* 142, 2013, S. 162–189, hier S. 169 f.

visionäre Person genannt wird, deren Autorität durch die Latinisierung des Textes bereits bestätigt war. Insofern bleibt die Anonymisierung der Zitate aus der „Lux divinitatis“ mir an dieser Stelle vorerst ein Rätsel.

Jedoch besitzen die Auszüge aus der „Lux divinitatis“ auch ohne den Namen der Autorin eine besondere und gezielte Funktion. Dietrich zitiert Mechthilds Text nicht nur deshalb, weil er aus einem Streben nach Vollständigkeit versucht, alle möglichen Zeugnisse für die Heiligkeit des Dominikus einzuschließen, sondern weil die Beschreibung der Mendikanten in der „Lux divinitatis“ seinen eigenen Intentionen entspricht. Für Mechthild ist Dominikus keine historische Figur mit einer spezifischen Persönlichkeit, sondern die ideale Gestalt eines Predigerbruders. Dabei nutzt sie den Heiligen als kontrastive Folie für die zeitgenössischen Dominikaner, denen sie vorwirft, von diesem Idealbild abgewichen zu sein. Sara S. Poor merkt an, dass Mechthild die Dominikaner den weltlichen Priestern vorziehe, aber dass diese Vorliebe sie nicht davon abhalte, auch die Predigerbrüder zu tadeln²²: *Heu! quae et quanta defecerunt, quae isti Patres fideliter servaverunt!*²³ Dass Mechthild ein Lob des Ordensgründers mit der Kritik an den zeitgenössischen Dominikanern verbindet, macht sich wiederum Dietrich zunutze, denn Dietrich von Apolda, so meine These, gehört zur ersten Generation der dominikanischen Reformen.

III. Der ordensgeschichtliche Kontext von Dietrichs Werk

Die traditionelle dominikanische Ordenshistoriographie zeichnet ein Goldenes Zeitalter des Ordens, das mit der Gründung Anfang des 13. Jahrhunderts begonnen habe und bis ins 14. Jahrhundert hinein andauere.²⁴ Im Laufe des

²² Poor (Anm. 18), S. 42–44.

²³ Mechthild von Magdeburg: *Lux divinitatis*, in: *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, Vol. II: *Sanctae Mechthildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae accedit Sororis Mechthildis Eiusdem Ordinis Lux divinitatis*. Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera [Louis Paquelin], Paris 1877, S. 435–643, hier Buch II,11, S. 493. Im Folgenden als LD zitiert. Die neue kritische Ausgabe bietet eine an der Überlieferung orientierte Kapiteleinteilung, die stark von der alten Ausgabe abweicht, vgl. Mechthild von Magdeburg: ›Lux divinitatis‹ – ›Das Liecht der Gottheit‹. Der lateinische-frühneuhochdeutsche Überlieferungszweig des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹. Synoptische Ausgabe, hg. v. Balázs J. Nemes, Elke Senne unter Leitung von Ernst Hellgardt, Berlin, Boston (in Druckvorbereitung). Ich bleibe jedoch bei der alten Kapiteleinteilung, da die neue Ausgabe noch nicht verfügbar ist.

²⁴ Beispielhaft bieten die Ordenshistoriker des frühen 20. Jahrhunderts dieses Narrativ, vgl. William A. Hinnebusch: *The History of the Dominican Order*, Bd. 1, New York 1966; William R. Bonniwell: *A History of the Dominican Liturgy*, New York 1944. Für eine kritische Bewertung dieser historiographischen Tradition, vgl. Anne Huijbers: *Zealots for Souls. Dominican Narratives between Observant Reform and Humanism*, c. 1388–1517, Nijmegen 2016, S. 183–218; Michael A. Vargas: *Taming a Brood of Vipers. Conflict and Change in Fourteenth-Century Dominican Convents*, Leiden, Boston 2011, S. 6–16 und 39–47.

14. Jahrhunderts hätten dann die alltäglichen Sorgen der mittlerweile großen, internationalen Organisation (mit ihrer Zuständigkeit für religiöse Frauengemeinschaften) den Orden hinter das asketische, intellektuelle und mystische Vorbild der ersten Predigerbrüder zurückfallen lassen. Mitte des Jahrhunderts sei die Disziplin im Orden durch diese Belastungen bereits stark geschwächt und daher auch krisenanfällig gewesen. Die Pestwellen hätten ein Übriges getan, um den Gemeinschaften zuzusetzen, so dass auch die restliche Disziplin vernichtet worden sei. Aus dieser chaotischen Unordnung sei um die Jahrhundertwende die Observanzbewegung entstanden, deren langsamer Siegeszug im 15. Jahrhundert den Dominikanerorden zu Strenge, Tugendhaftigkeit und Ansehen zurückgeführt habe.

Die neuere Forschung bietet ein weniger emphatisches Bild von der frühen Entwicklung des Dominikanerordens. Es scheint, als ob eben jene Innovationen, die dem Orden durch Anpassungsfähigkeit und Kompromissbereitschaft den frühen und schnellen Erfolg bringen, ihn auch für Missbrauch anfällig machen.²⁵ Die Konstitutionen des Dominikanerordens führen insbesondere zwei Neuerungen ein, die zu einer Krise der Disziplin beitragen.

Erstens darf ein Prior seine Ordensbrüder durch den Dispens von den Vorschriften des Ordens entlasten.²⁶ Die Absicht ist es dabei, Studenten und Lektoren von dem täglichen Zeitaufwand des *officium divinum* zu befreien, damit sie sich dem Studium ununterbrochen widmen können.²⁷ Brüder können auch einen Dispens vom geregelten Fasten erhalten, wenn etwa beschlossen wird, dass der Mangel an kräftigerem Essen sie bei ihrer Arbeit beeinträchtige. Florent Cygler beobachtet, dass „es in der dominikanischen Rechtsordnung grundsätzlich beinahe nichts gab, von dem der Obere, an erster Stelle der Generalmeister, nicht dispensieren durfte“.²⁸ Die Nutzung des Dispensrechts ermöglichte es den Eifrigen und Strebsamen unter den Brüdern zwar, monumentale Korpora der Theologie, Scholastik und Literatur zu schaffen. Offenbar

²⁵ Dass die Hervorhebung der Predigtstätigkeit als zentraler Aufgabe eines jeden Bruders zur Entwicklung einer flexiblen oder sogar schwachen Regelauffassung führte, behaupten John Van Engen: *From Canons to Preachers. A Revolution in Medieval Governance*, in: Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati predicatori. Atti del XLI Convegno storico internazionale, Todi, 10–12 ottobre 2004, Spoleto 2005, S. 261–295; Vargas (Anm. 24), S. 61–72; Michael A. Vargas: *Weak Obedience, Undisciplined Friars, and Failed Reforms in the Medieval Order of Preachers*, in: *Viator* 42, 2011, S. 283–308; Florent Cygler: *Zur Funktionalität der dominikanischen Verfassung im Mittelalter*, in: *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, hg. v. Gert Melville, Jörg Oberste, Münster, Hamburg, London 1999, S. 385–428.

²⁶ Cygler (Anm. 25), S. 400–405.

²⁷ Van Engen (Anm. 25), S. 292; M. Michèle Mulchahey: „First the Bow Is Bent in Study...“. *Dominican Education before 1350*, Toronto 1998, S. 17 f. und 38 f.

²⁸ Cygler (Anm. 25), S. 401.

haben jedoch viele Dominikaner die ‚enorme Entlastungsklausel‘²⁹ der Dispense genutzt, ohne jedoch irgendetwas von Bedeutung zu leisten.

Zweitens setzen die Konstitutionen fest, dass die versehentliche Übertretung der Regeln zu bestrafen sei, aber keine Sünde darstelle.³⁰ Der Ungehorsam wird (bestenfalls) täglich vom Prior oder Konventsvorsteher beim Schuldkapitel behandelt, muss aber nicht gebeichtet und losgesprochen werden. Ungehorsam fällt bei den Dominikanern somit deutlich weniger ins Gewicht als bei den älteren monastischen Orden.

Der Dominikanerorden schreibt im Grunde genommen also den eigenen Verfall von Anfang an in seine Konstitutionen ein. Mit Blick auf die Auseinandersetzungen bezüglich der Observanz von Regel und Konstitutionen, die den Orden seit den frühen Jahren bewegen, muss das geschichtliche Verständnis des mittelalterlichen Dominikanerordens daher revidiert werden. Die Akten der Generalkapitel im 13. Jahrhundert enthalten in ihren Protokollen bemerkenswerte Spuren der Debatten: darüber, ob und wie streng bestimmte Vorschriften durchgesetzt werden sollen, sowie welche Vorschriften überhaupt für den Orden zu gelten haben.³¹ Da Änderungen in den Konstitutionen durch drei konsekutive Generalkapitel bestätigt werden mussten, zeigen Schwankungen im Wortlaut und mehrfach vorgeschlagene und fallengelassene Klauseln eine Unsicherheit bezüglich der Ordensideale in manchen Gebieten. Diese, in einigen Fällen langanhaltenden Verhandlungen sind damit zu erklären, dass der Orden in den Jahren nach dem Tod des Gründers immer wieder um seine Identität ringt.

Die früheren Viten des heiligen Dominikus tragen in dieser Situation bereits maßgeblich zur Identitätsstiftung des Ordens bei. Die erste Vita verfasst der zweite Generalmeister des Ordens, Jordan von Sachsen, wahrscheinlich schon vor 1233.³² Jordans Text firmiert üblicherweise unter dem Titel „*Libellus de principiis ordinis Praedicatorum*“ und schließt dementsprechend umfangreiches Material ein, das nur am Rande das Leben des Dominikus berührt. Simon Tugwell argumentiert, dass dieser heterogene *libellus* die bescheidene Persönlichkeit des Dominikus zutreffender widerspiegeln, als es eine auf ihn fokussierte Vita hätte tun können: Denn kaum seien die institutionellen Strukturen seines Ordens etabliert worden, sei Dominikus als Ordensführer zurückgetreten und habe sich den Ordensstrukturen als einfaches Ordensmitglied unterworfen,

²⁹ Van Engen (Anm. 25), S. 290, spricht von „a giant escape clause“.

³⁰ Cygler (Anm. 25), S. 405–410.

³¹ Gert Melville: Die Rechtsordnung der Dominikaner in der Spanne von *constitutiones* und *admoniciones*. Ein Beitrag zum Vergleich mittelalterlicher Ordensverfassungen, in: Grundlagen des Rechts. Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag, hg. v. Richard Helmholz, Paderborn 2000, S. 579–604, beschreibt die unklare Geltungskraft der *admoniciones* und deren Einsatz in Konflikten zwischen Definitoren und Prioren.

³² Jordan von Sachsen: *Libellus de principiis ordinis Praedicatorum*, hg. v. Heribert Christian Scheeben, Rom 1935.

anstatt den Orden als charismatische Hauptfigur nach seinem Gutdünken zu lenken.³³ Tugwell zufolge hätte Dominikus es daher vermutlich vorgezogen, dass die gesamte Gründergeneration erinnert und verehrt wird. Jordans „Libellus“ leistet jedoch beides: Er entwirft mit der Dominikus-Figur ein heiliges Modell, um zukünftige Predigerbrüder zur Nachahmung anzuspornen, nimmt aber auch die Personen um Dominikus in den Blick.

1234 wurde Dominikus heiliggesprochen. Dieser Anlass machte eine *legenda* für die Lesungen am entsprechenden Festtag des Heiligen erforderlich. Während der nächsten zwanzig Jahre wurde Jordans „Libellus“ dreimal überarbeitet und erweitert, bis Humbert von Romans 1256 seine eigene Fassung der Legende in die dominikanische Liturgie einfügen und bestätigen ließ.³⁴ Diese frühen Redaktionen zentrieren die Erzählung immer mehr auf Dominikus, indem Textmaterial ohne direkten Bezug auf Dominikus entfernt und anderes anonymisiert wird.³⁵ Diese Tendenz in der frühen Dominikus-Hagiographie könnte vielleicht auch die bereits erwähnte Anonymisierung der Mechthild-Zitate durch Dietrich erklären.

Die zwei Jahrzehnte, in denen das Leben des Dominikus geschrieben und umgeschrieben wurde, stellen zugleich die turbulenteste Zeit in der Gesetzgebung des Ordens dar. Die Konstitutionen wurden 1241 grundlegend revidiert³⁶, die Predigerbrüder stritten heftig über die *cura monialium*³⁷ und es scheint sogar eine kleine Bewegung gegeben zu haben, die sich für die Aufgabe der Augustinusregel und die Verfassung einer eigenen Predigerregel ausgesprochen hat.³⁸ In der Forschung wurde verschiedentlich festgestellt, dass die Darstellung der Verdienste und der Heiligkeit des Dominikus und die Selbstpräsentation des von ihm gegründeten Ordens unentwirrbar verwoben sind.³⁹ Die Wunder- und

³³ Simon Tugwell: Notes on the Life of St Dominic, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 68, 1998, S. 5–116, hier S. 18.

³⁴ Für Einführungen in die Entwicklung des dominikanischen Legendars, siehe Simon Tugwell: Humberti de Romanis Legendae Sancti Dominici, Rome 2008, S. 25–37; Urfels-Capot (Anm. 11), S. 35–51; Malcolm B. Parkes: The Compilation of the Dominican Lectionary, in: Florilegien, Kompilationen, Kollektionen. Literarische Formen des Mittelalters, hg. v. Kaspar Elm, Wiesbaden 2000, S. 91–106.

³⁵ Tugwell (Anm. 34), S. 53.

³⁶ Georgina R. Galbraith: The Constitution of the Dominican Order, 1216 to 1360, Manchester u.a. 1925, S. 181–184.

³⁷ Otmar Decker: Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207–1267), Leipzig 1935.

³⁸ Hugo von St. Cher hatte sogar päpstliche Zustimmung für dieses Projekt bekommen, aber der Generalmeister Humbert von Romans blockierte es offenbar erfolgreich, da es keinerlei Spuren hinterlassen hat, vgl. Van Engen (Anm. 25), S. 270 f.

³⁹ John Van Engen: Dominic and the Brothers. Vitae as Life-Forming Exempla in the Order of Preachers, in: Christ Among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers, hg. v. Kent Emery Jr., Joseph Wawrykow, Notre Dame (Ind.) 1998, S. 7–25; Renner 1995 (Anm. 2).

Visionsberichte zu Dominikus stützen nicht nur seinen eigenen Anspruch auf Heiligsprechung, sondern auch die Legitimation seines Ordens. Die häufige Überarbeitung seiner Vita zwischen 1233 und 1256 bzw. 1260 korreliert mit der Mühe des Ordens in dieser Zeit, die Identität der Mitglieder als Prediger und Mendikanten zu gestalten.⁴⁰ Die verbindliche Fassung der Dominikus-*legenda* trug dazu bei, dass diese Kontroversen vom Generalmeister Humbert von Romans (1254–1263) im Zuge seiner Amtszeit beendet werden konnten. Der Streit um die Identität und um die Selbstdarstellung des Ordens ebte ab, ohne dass jedoch umfassende und anhaltende Uniformität erreicht wurde. Tugwell und Urfels-Capot halten vielmehr fest, dass Humberts „Legenda“ eigentlich nie in allen Ordenshäusern übernommen wurde. Obwohl Humbert auch das Lektionar mit Lesungen zu allen Festtagen zusammen mit den dreizehn anderen verbindlichen liturgischen Büchern des Prototyps festgelegt hatte, wurde das Lektionar nicht als wichtiger Bestandteil des *totum officium* wahrgenommen und die Lesungen aus Humberts Exemplar wurden folglich nicht weit verbreitet.⁴¹

Nach vier Neufassungen innerhalb von zwanzig Jahren vergingen weitere dreißig Jahre, bevor der Generalmeister Munio von Zamora in den späten 1280er Jahren eine neue *Legenda sancti Dominici patris nostri* (und keinen *libellus*) bei Dietrich von Apolda in Auftrag gab und seinen Prior zur Unterstützung aufforderte.⁴² Ordensinterne Instabilität hatte die erste Serie von Viten veranlasst und ähnliche Umstände erforderten eine weitere Neufassung am Ende des Jahrhunderts. John Van Engen bringt die vier frühen Viten in Zusammenhang mit einer Art Werbung für die Dominikus-Figur, die sich auch in den Akten des Generalkapitels beobachten lässt.⁴³ Zum Beispiel wurde 1254–1256 (gleich nach der Wahl Humberts von Romans als Generalmeister) die Professformel geändert, um dem Gehorsamkeitsgelübde gegenüber Gott, der Jungfrau Maria und dem Generalmeister eines gegenüber Dominikus hinzuzufügen.⁴⁴ Eine Überprüfung der Akten für die 1280er Jahre zeigt ähnliche Änderungen in den Konstitutionen, die eine Verehrung des Dominikus fördern. 1282–1285 wurde Dominikus' Name der Beichtformel eingefügt: *confiteor deo et beate Marie et beato Dominico*.⁴⁵ 1283–1286 wurde sein Festtag zum Fasttag erklärt, nachdem eine entsprechende Initiative 1278 zunächst gescheitert war.⁴⁶ 1286 versuchte

⁴⁰ 1260 erließ das Generalkapitel eine *admonitio*, dass die Brüder die Dominikus-*legenda* im Humbertschen Lektionar benutzen sollen und keine andere Vita, vgl. Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum hg. v. Benedict Maria Reichert, Bd. 1, Rom 1898, S. 105. Im folgenden abgekürzt als ACGOP.

⁴¹ Tugwell (Anm. 34), S. 12 f. und 26 f.; Urfels-Capot (Anm. 11), S. 36.

⁴² VD, S. 371F. Zur Identifizierung des Priors mit Eckhart vgl. oben Anm. 5 sowie Senner (Anm. 5), S. 15.

⁴³ Van Engen (Anm. 39), S. 10 f.

⁴⁴ ACGOP 1, S. 70, 75 und 78. Van Engen (Anm. 39) bietet eine lange Aufstellung solcher Änderungen.

⁴⁵ ACGOP 1, S. 218, 222 und 227.

⁴⁶ Ebd., S. 185, 189, 222, 227 und 231.

das Generalkapitel, die Antiphonen für das tägliche Gedächtnis des Dominikus durch neu komponierte Gesänge zu ersetzen.⁴⁷ Der Auftrag Munios von Zamora für eine neue *legenda* passt also sehr gut in den Kontext einer erneuerten Kampagne für eine verstärkte Dominikus-Verehrung innerhalb des Ordens.

Änderungen an der Ordensliturgie ergaben sich auch in Bezug auf die Matutinlektionen und das Lektionar. Obwohl 1260–1265 Antonius von Padua und Eduard der Bekenner zum dominikanischen Festkalender hinzugefügt wurden, stellte das Generalkapitel für diese Heiligen keine Lesungen bereit.⁴⁸ 1271 werden die Brüder dazu aufgefordert, selber Lektionen aus ihren Viten zu kompilieren.⁴⁹ Ab 1277 wurden dann aber Lektionen für neue Heiligenfeste verfasst, verbreitet und in den Protokollen des Generalkapitels festgelegt.⁵⁰ Die Stellung des Legendars hatte sich offensichtlich verändert. Obwohl das Legendar ursprünglich nicht als Teil des liturgischen Uniformitätsgebots behandelt wurde, änderte sich die Lage Mitte der 1270er Jahre. Da Humberts *legenda* des Dominikus keine weite Verbreitung fand und ohnehin nicht zu vorwiegend liturgischen Zwecken verfasst worden war⁵¹, macht es durchaus Sinn, dass der Generalmeister in den 1280er Jahren eine neue, verbindliche *legenda* des Ordensgründers in Auftrag gab.

Jedoch verraten die Akten derselben Generalkapitel auch politische Spannungen im Orden.⁵² Das Generalkapitel von 1286, das die neuen Antiphonen vorschlug und das Fasten am Dominikustag bestätigte, erließ zugleich eine *admonitio*, die die Fastenregelung abschwächt:

Item. Declaramus. quod constitucio de ieiunio in vigilia beati Dominici de vigilia precipui festi et de ieiuniis ordinis sit intelligenda. et ob hoc priores seu eorum vicarii non exhibeant se difficiles ad dispensandum cum fratribus debilibus vel aliis indigentibus. cum in sabbato fuerit ieiunanda.⁵³

⁴⁷ Ebd., S. 232 f.

⁴⁸ Tugwell (Anm. 34), S. 27; ACGOP 1, S. 104, 120 und 126.

⁴⁹ ACGOP 1, S. 156.

⁵⁰ Martha, Wenzel von Böhmen, Ignatius von Antiochien, Ludwig IX und Alexius wurden zwischen 1277 und 1307 entweder hinzugefügt oder aufgewertet. Tugwell (Anm. 34), S. 28; ACGOP 1, S. 192, 292 und 325; ACGOP 2, 1899, S. 21–23 und 28–31. 1276 erließ das Generalkapitel auch eine *admonitio*, dass alle Konvente die von Thomas Agni verfasste ‚Legenda‘ Peters von Verona anschaffen mussten. ACGOP 1, S. 188.

⁵¹ Tugwell (Anm. 33), S. 12.

⁵² Das Generalkapitel wurde von einem sich ständig ändernden Kaleidoskop von Definitoren und Provinzialprioren besetzt, die auch ständig in Konflikt gerieten. Diese Streitigkeiten können selbst als Zeichen bzw. Symptome des Verfalls verstanden werden. Gert Melville: *Fiat secretum scrutinium*. Zu einem Konflikt zwischen *praelati* und *subditi* bei den Dominikanern des 13. Jahrhunderts, in: *Vita religiosa im Mittelalter*. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, hg. v. Franz J. Felten, Nikolas Jaspert, Berlin 1999, S. 441–460.

⁵³ ACGOP 1, S. 236. Melville (Anm. 31), S. 596 f., erläutert, dass *declaramus* als *terminus technicus* verwendet wurde, um die Absichten der gesetzgebenden Instanzen zu erläutern.

Was die Kapitelversammlung hier in einem Atemzug festschreibt, wird im nächsten gleichsam aufgelöst: Zwar sollen alle Brüder die Fastentage einhalten, aber die Prioren dürfen zugleich großzügig Dispense erteilen.

Leider sind die Akten der teutonischen Provinzialkapitel aus dieser Zeit nicht erhalten, so dass wir keinen genaueren Einblick in die regionale Politik des Dominikanerordens in der Teutonia haben.⁵⁴ Ende des Jahrhunderts bezeugen die Akten der Generalkapitel jedoch eine den ganzen Orden erfassende, wachsende Verzweiflung. Ich führe hier nur ein paar amüsante Beispiele an: 1277 sollen Brüder, die Frauen in ein Männerkloster hereinkommen lassen, streng bestraft werden⁵⁵; 1283 weisen einige Prediger der provenzalischen Provinz den gewählten Provinzialprior zurück und halten eine illegale zweite Wahl ab⁵⁶; 1287 rügt das Generalkapitel mehrere Brüder aus Frankreich, die durch beleidigendes Schimpfen gegen den Generalmeister ‚ihre Zungen gespitzt‘⁵⁷ haben; das Generalkapitel von 1288, von dem aus die Akten des Kanonisationsverfahrens in Bologna wahrscheinlich an Dietrich zurückgebracht wurden, führt eine besondere Strafe für Brüder ein, die dabei ertappt werden, Mitbrüdern bei der Flucht aus dem Kerker geholfen zu haben⁵⁸; 1290 wird unter anderem Folgendes verboten: außerhalb eines Männerklosters zu trinken; ohne guten Grund Frauenklöster zu betreten; nach der Komplet zu sprechen und Geld zu besitzen.⁵⁹ Das verblüffendste Verbot aus diesem Jahr ist aber dieses, das die drohende Gefahr des Aufstands kaum verhüllt:

Ordinamus. volumus et mandamus. ne aliquis verbo vel facto ad divisionem nostri ordinis audeat laborare. vel absolucionem cuiuscumque prelati. vel immutacionem generalis status nostri ordinis verbo. scripto. vel quocumque alio modo directe vel indirecte. mediate vel immediate cum personis constitutis extra obedienciam nostri ordinis studeat procurare.⁶⁰

Die bereits in den Protokollen der früheren Kapitel zu bemerkenden aufrührerischen Tendenzen scheinen sich zu intensivieren, so dass eine Spaltung des Ordens zu drohen scheint. Tatsächlich war das standeswidrige Verhalten im Dominikanerorden so auffällig, dass Nikolaus IV. 1290 zwei dominikanische Kardinäle als päpstliche Vikare mit der *reformacio et correctio* des Ordens

⁵⁴ Es sind sehr wenige Protokolle der Provinzialkapitel erhalten. Vargas (Anm. 25), S. 327–329, bietet eine ausführliche Liste der gedruckten Quellen.

⁵⁵ ACGOP 1, S. 191.

⁵⁶ Ebd., S. 226. Michael Vargas fand ähnliche Fälle des Wahlbetrugs in der Provinz Aragon im 14. Jahrhundert Vargas (Anm. 25), S. 296.

⁵⁷ ACGOP 1, S. 241: *quod quidam fratres eius provincie acuerunt linguas suas in derogacionem fame venerabilis patris magistri ordinis.*

⁵⁸ Ebd., S. 245.

⁵⁹ Ebd., S. 256–257. 35 Jahre später werden Meister Eckharts Ankläger, Hermann von Summo und Wilhelm von Nideggen, die schwereren von diesen Verletzungen begehen, inklusiv Gefängnisausbruch, vgl. Senner (Anm. 5), S. 50–53.

⁶⁰ ACGOP 1, S. 257.

beauftragte. Nachdem sie ihre Aufgabe verpfuscht und großen Widerstand seitens des Generalkapitels erregt hatten, forderte Nikolaus IV. kurz vor dem Generalkapitel in Palencia 1291 die Enthebung des Generalmeisters Munio von Zamora aus seinem Amt. Zwar kam Munio diesem Befehl nicht sofort nach, dennoch wählte das Generalkapitel in Rom im folgenden Jahr Stephan von Besançon zum neuen Generalmeister.⁶¹

Trotz dieses Wechsels in der Ordensleitung hören solche *admonitiones* in den Folgejahren nicht auf. Während der 1290er Jahre mahnen die Generalkapitel, dass jeder Konvent einen starken Kerker einrichten muss⁶², dass ein aus einem Predigerkloster entlaufener Bruder nicht in ein anderes aufgenommen werden darf⁶³, dass Pferdereiten sträflich ist⁶⁴ und dass kein Prediger in einem Frauenkloster übernachten darf.⁶⁵ Die Akten des Generalkapitels von 1298 heben einen ganzen Abschnitt durch die Rubrik *Iste sunt inhibiciones* hervor.⁶⁶ Während Dietrich von Apolda an seiner neuen Dominikus-Vita arbeitet, scheint es im Orden zunehmend moralische Probleme zu geben. In jedem Fall hinterlassen die Regelübertritte einzelner Brüder breite Spuren in den legislativen Protokollen, was darauf schließen lässt, dass die Ordensvorsteher sich um das Verhalten ihrer Mitbrüder sorgen.

Da die *inhibiciones* durch das Generalkapitel für den ganzen Orden verabschiedet wurden, lassen sich die Verletzungen nur schwer einer bestimmten Provinz zuordnen und es ist nicht nachzuweisen, dass die Dominikaner der Teutonia zügelloser als die in anderen Provinzen waren. Zumindest ist dies bis 1300 der Fall, als das Generalkapitel jeden einzelnen Prior der gesamten teutonischen Provinz seines Amtes enthebt.⁶⁷ Wenn aber das Generalkapitel alle Prioren der

⁶¹ Bis vor kurzem war es *communis opinio*, dass Munio wegen persönlichen Fehlverhaltens vom Amt abgesetzt wurde. Dagegen behauptet Tugwell, dass Munio nicht selbst an den Missbräuchen beteiligt gewesen sei. Gleichwohl habe Nikolaus IV. ihn für die Ordensreform nicht gewachsen gehalten und versucht, einen kompetenteren Meister einzusetzen, wodurch er vor allem Aufregung im Orden verursacht habe. Simon Tugwell OP: *The Deposition of Munio of Zamora 1290/91*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 83, 2013, S. 125–295; Peter Linehan: *The Ladies of Zamora*, Manchester 1997, S. 97–107; R. P. Mortier OP: *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Bd. 2, Paris 1905, S. 278–293.

⁶² ACGOP 1, S. 280.

⁶³ Ebd., S. 261.

⁶⁴ Ebd., S. 256.

⁶⁵ Ebd., S. 274.

⁶⁶ Ebd., S. 289.

⁶⁷ ACGOP 1, S. 298: *Item. Absolvoimus omnes priores conventuales provincie Theotonie. et isti non assumantur in eisdem conventibus ad eadem officia isto anno. Instituimus vicarios in provincia Theotonie: fratrem Nycholaum. nuper priorem Magdeburgensem, et fratrem Hugonem. nuper priorem Turricensem. cum plena auctoritate magistri et nostra. qui pefatam provinciam visitent. excessus inquirant. corrigant et emendent. et singula queque faciant. que pro correctione. reformatione et tranquillitate dicte provincie viderint*
(Fortsetzung der Fußnote auf S. 264)

Provinz ihrer Ämter entheben und sorgfältig ausgesuchte Vikare einsetzen lässt, dann müssen die Probleme in der Teutonia besonders gravierend gewesen sein. In der Zeit vor 1300 war möglicherweise Meister Eckhart Prior von Dietrichs Bruderkonvent in Erfurt. Es ist nicht nachweisbar, ob Eckhart unter den abgesetzten Prioren war. Erfurt als selige Insel der *vita regularis* zu denken, würde jedoch im Einklang mit dem stehen, was wir über Meister Eckharts spätere Karriere als Reformvikar, vor allem in Böhmen, wissen.⁶⁸ Für unseren Kontext noch wichtiger ist aber, dass für diese Personalrotation erstmalig das Wort *reformatio* in den offiziellen Akten des Dominikanerordens erscheint. Den Vikaren Hugo von Zürich (oder von Konstanz) und Nikolaus von Magdeburg wird befohlen, alles zu tun, was sie *pro correctione, reformacione et tranquillitate dicte provincie* für nötig halten.⁶⁹

Um eine Reform durchzuführen, ist es notwendig, eine Vorstellung von der ursprünglichen Form zu haben, zu der es zurückzukehren gilt. Offenbar waren die Prediger um 1300 jedoch bereits so weit von der Gründergeneration entfernt, um vergessen zu haben, dass dieser Anfang selbst noch keine feste Form aufwies. Erst die nötige zeitliche Distanz sowohl zu Dominikus als auch zu Humbert von Romans ermöglicht es gegen Ende des 13. Jahrhunderts, einen Aufruf zur Reform entstehen zu lassen, wo zuvor nur Forderungen gestellt wurden, Verletzungen gegen die Konstitutionen zu bestrafen.

Was genau in der Teutonia die pauschale und strenge Reaktion seitens des Generalkapitels provozierte, lässt sich den Akten nicht entnehmen. Was auch immer das Problem war, es muss sich während der 1290er Jahre intensiviert

expedire. gravia tamen et enormia que invenerint. diligenter et seriose conscripta deferant ad sequens capitulum generale. Item. Magister ordinis predictos fratres instituit vicarios prioris provincialis Theotonie. donec ipsa provincia priorem provincialem confirmatum habuerit et presentem.

⁶⁸ Senner (Anm. 5), S. 23–27. Allerdings bezeugt gerade Meister Eckharts Prozess, dass auch diese Maßnahme ihr Ziel weit verfehlte. Noch 1330 „gab es innerhalb der Ordensprovinz heftige Konflikte um die *observantia regularis*, die Gestaltung und Strenge des Ordenslebens“, vgl. Walter Senner OP: Konsens, Konflikt, päpstlicher Eingriff. Die ‚Säuberungsaktion‘ in der Teutonia 1330–1334, in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hg. v. Sabine von Heusinger u.a., Berlin 2016, S. 383–401, hier S. 401. Zu Eckhart als Generalvikar der Bohemia, siehe Walter Senner OP: Meister Eckhart als Ordensmann, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch 7, 2013, S. 1–30, hier S. 22 f.

⁶⁹ Walter Senner OP: Heinrich Seuse und der Dominikanerorden, in: Heinrich Seuses *philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. Oktober 1991, hg. v. Rüdiger Blumrich, Philipp Kaiser, Wiesbaden 1994, S. 3–31, hier S. 15. Hugo von Zürich (auch als Hugo von Konstanz und Hugo von Schaffhausen bekannt) wurde beim nächsten Provinzialkapitel zum neuen Provinzialprior der Teutonia gewählt. Zu seinen Lebensdaten und seiner literarischen Tätigkeit siehe Schiewer (Anm. 10), S. 29 f. sowie Martina Wehrli-Johns: Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230–1524). Mendikantentum zwischen Kirche, Adel und Stadt, Zürich 1980, S. 175–179. Zu Nikolaus von Magdeburg habe ich keine weiteren Angaben gefunden.

haben, also genau in den Jahren, in denen Dietrich von Apolda an der neuen *legenda* des heiligen Dominikus hätte arbeiten sollen, stattdessen jedoch die Vita der heiligen Elisabeth von Thüringen verfasste. Die Akten des Generalkapitels zeigen, dass eben jenes Jahrzehnt, in dem Dietrichs Arbeit an der Dominikus-Vita stagnierte, durch eine Erneuerung der Verehrung des Dominikus, ein verstärktes Interesse an einer einheitlichen Liturgie (einschließlich der Lektionen), und den ersten großen Aufruf zur Reform geprägt war.

Wie schon im Fall der früheren Dominikus-Viten ist auch Dietrichs Neufassung mit einer Revidierung der Selbstdarstellung des Ordens verbunden, eine Revision, die zum ersten Mal als Reform bezeichnet wird. Zum ersten Mal wird die Dominikus-Figur nicht allein als idealer Vertreter des glorreichen Ordens dargestellt, sondern seinen degenerierten Nachfolgern als mahndes Gegenbild gegenübergestellt. Dietrichs „Vita“ stellt somit ein frühes Beispiel von Reformpropaganda dar, mit dem die Predigerbrüder dazu angehalten werden, zum beispielhaft tugendhaften Lebenswandel ihres Ordensvaters und -gründers zurückzukehren.⁷⁰

Munio von Zamora hatte dem Prior Dietrichs befohlen, dem Verfasser zu helfen und seine Arbeit zu fördern. Im Prolog äußert sich Dietrich jedoch mit folgendem Bescheidenheitstopos:

Fateor, quod haec omnia ornatus & ordinatus exprimi poterant & conscribi; sed concedendum est mihi, quia in iis compingendis nullus mihi affuit, nec propter hunc laborem aliquid, quod regularis observantia exigit, intermisi (VD, S. 563C).

Diese Aussage ist bislang als eine Entschuldigung für die Verspätung und die Unvollkommenheit des Werks aufgefasst worden. Die Situation, in der der Orden sich am Ende des 13. Jahrhunderts befindet, lässt jedoch eine andere Deutung dieser Entschuldigung zu, denn im Kontext der Verletzungen gegen die Ordenskonstitutionen, die in den Akten missbilligt werden, und mit dem Wissen, dass in den nächsten drei Jahren die ganze Provinz als reformbedürftig beurteilt wird, gewinnt Dietrichs Bescheidenheit eine gewisse Schärfe. Auch ohne die explizite Genehmigung des Generalmeisters wäre Dietrich zu einem Dispens von der regulären Einhaltung des Fastens usw. berechtigt gewesen, um sich seinem Auftrag besser widmen zu können. Dass er so explizit anspricht, Dispense nicht in Anspruch genommen zu haben, setzt einen Maßstab, und zwar sowohl für seine Schilderung des Dominikus als auch für seine Leser-

⁷⁰ Sonja Reisner: *Sub tuum praesidium confugimus*. Zur Instrumentalisierung von Visionen und Wunderberichten in der dominikanischen Ordenshistoriographie am Beispiel der Schutzmantelmadonna, in: *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 43, 2003, S. 393–405, bietet eine Analyse der Schutzmantelmadonnenvision, die Dietrich aus den „Dialogen“ des Caesarius von Heisterbach übernimmt und auf die Dominikaner bezieht. Reisner verortet Caesarius und seine Schriften um 1220 in einer Zeit der Krise und „schwindender Attraktivität“ (S. 400) der Zisterzienser, bringt aber keine analogen Argumente für den Dominikanerorden am Ende des Jahrhunderts.

schaft. Denn Dietrich reklamiert, dass er sich im Gegensatz zu seinen Mitbrüdern bei der Arbeit an einem neuen Dominikus-Bild selbst an den ursprünglichen dominikanischen Idealen gehalten habe. Insofern ist der ausgebliebene Dispens durch den Prior – bei dem es sich hier vielleicht um Meister Eckhart handelt – nicht notwendig als Kritik am Prior zu verstehen, sondern vielmehr als Ausweis dafür, dass der Prior ebenfalls dem Reformgedanken anhing. In dieser Perspektive soll die „Vita“ gelesen werden und hierfür sind Dietrich auch die Visionen Mechthilds nützlich.

IV. Dietrichs Verwendung der „Lux divinitatis“ als Ordenskritik

Dass Mechthild die Dominikaner weltlichen Priestern vorzog, ist seit langem bekannt, aber ihre gute Beziehung zu den Predigern hält sie doch von einer prophetischen Kritik nicht ab.⁷¹ Man könnte daher vielleicht erwarten, dass Dietrich in einem Text, der den Ordensgründer feiern soll, jene Passagen aus der „Lux divinitatis“ meiden würde, in denen seine zeitgenössischen Mitbrüder gerügt werden. Ganz im Gegenteil jedoch nimmt Dietrich diese Aussagen nicht nur auf, er baut sie auch so stark aus, dass sie in seinem Text im Vergleich mit der „Lux divinitatis“ deutlich breiteren Raum einnehmen.

Die Exzerpte aus der „Lux divinitatis“ gehen in die Paragraphen 251–254 und 383–397 der „Vita Dominici“ ein. Diese Auszüge stehen in den meisten Fassungen am Ende des V. bzw. des VIII. Buches.⁷² Hubert Stierling und Simon Tugwell identifizieren § 383 und § 389 als wortwörtliche Exzerpte aus der „Lux divinitatis“, die Passagen dazwischen schätzen sie jedoch als Abweichungen oder sogar Fremdgut ein.⁷³ Tugwell sieht auch § 251–254 als dem Text Mechthilds verwandt an, obgleich diese Passagen von der lateinischen Fassung abweichen. Seine These, Dietrich habe anfänglich mit dem deutschen Text gearbeitet, bevor er eine lateinische Fassung habe nutzen können⁷⁴, hatte aber Hubert Stierling schon 1907 überzeugend verworfen, indem er die Abweichungen als „Aufschwellung[en]“ bezeichnete, die „aus dem Kopfe Dietrichs stammen“⁷⁵,

⁷¹ Poor (Anm. 18), S. 42–44.

⁷² In zwei aus deutschen Gebieten stammenden Handschriften (Leipzig, Universitätsbibliothek Ms. 833 und 846) stehen § 389–391 hingegen am Ende des VI. und § 392–397 am Ende des V. Buches (nach § 254), vgl. Tugwell (Anm. 3), S. 19. Zu den beiden Leipziger Handschriften siehe auch den Beitrag von Almuth Märker in diesem Band.

⁷³ Tugwell (Anm. 33), S. 15 Anm. 56; Hubert Stierling: Studien zu Mechthild von Magdeburg, Nürnberg 1907, S. 5–13.

⁷⁴ Tugwell (Anm. 33), S. 15 und 19 f.

⁷⁵ Stierling (Anm. 73), S. 11; Nemes (Anm. 21), S. 166 Anm. 14. Die Bearbeitung Dietrichs von Apolda stünde also im Kontrast zu der Dietrichs von Arnefeld OFM, der (so Robert E. Lerner in diesem Band) keine eigenständige Bearbeitung vornimmt, und folglich eine bislang unbekannte, abweichende, angeblich von Mechthild selbst stammende Fassung der LD benutzt haben müsste. Die Abweichungen in der VD sind zwar seit langem als Eingriffe Dietrichs von Apolda anerkannt worden, dieser Beitrag thematisiert jedoch erstmals die Gründe für Dietrichs Redaktion.

auch wenn sie zum überwiegenden Teil eine klar erkennbare Abhängigkeit von der „Lux divinitatis“ zeigten.

Stierling fasst auch § 383–388 als narrative Einheit auf, wobei § 383 eine wortwörtliche Übernahme aus der „Lux divinitatis“ darstellt, § 384–388 hingegen stark veränderte, mit ausschweifenden Erweiterungen durchsetzte Paraphrasen enthalten. § 383 berichtet von der Gründung des Predigerordens, um dann in § 384 in ein Lob des Dominikus sowie des Franziskus überzugehen. Nach Stierling erörtern § 385–386 die vier Gnaden, die Gott den beiden Ordensgründern zukommen ließ, in § 387 wird schließlich der Verfall des Ordens thematisiert. Dietrich beschließt diese kleine Geschichte der Bettelorden mit dem Eintritt und dem Untergang der „jüngsten Brüder“, die die apokalyptische Aufhebung der Mendikanten bewirken.⁷⁶

Für die folgende Analyse konzentriere ich mich auf dieses einheitliche Narrativ aus der „Vita“, das die Paragraphen 383 bis 388 umfasst. Ein genauer Vergleich dieser Auszüge gibt zu erkennen, dass Dietrich den Text der „Lux divinitatis“ für seine Reformpropaganda verwendet und in diesem Sinne bearbeitet. Für Dietrich ist Mechthilds Stimme ein prophetischer Weck- und Mahnruf an den degenerierten Predigerorden seiner Zeit.

V. Die Tugenden der Bettelordensgründer

Dietrichs Exzerpte beginnen mit § 383, der mehr oder weniger wortgetreu einen Auszug aus Buch II,11 der „Lux divinitatis“ wiedergibt. Hier werden Franziskus und Dominikus als Söhne der Kirche vorgestellt, als Zwillingbrüder, die in diesem Zeitalter geboren werden, um die zwei Orden der Minderbrüder und Predigerbrüder zu gründen.⁷⁷ Der ganze Abschnitt hat prophetischen Charakter, denn die zwei Heiligen werden erst in der allerletzten Zeile namentlich genannt: *Hujus matris gemini Fratrum Minorum et Praedicatorum Ordines sunt; quorum radices et origines, beatissimi Franciscus et Dominicus extiterunt* (LD II,11, S. 493; vgl. VD, S. 627B). Wie schon Stierling bemerkt hat, steht dieses Kapitel am Anfang des Abschnitts, weil es von der Gründung der Bettelorden erzählt und den narrativen Ausgang dieser Heilsgeschichte *en miniature* darstellt. Dieser Beginn enthält aber auch den Kern eines narrativen Kreises, denn die Mendikantenzwillinge werden wegen des Verfalls der Kirche gesandt (*coeperunt lapsu temporis magistri Ecclesiae negligentius agere*, LD II,11, S. 493; vgl. VD, S. 627B). Das Ende des Abschnitts in § 387–388 vollzieht also mit dem Niedergang des Dominikanerordens einen narrativen wie

⁷⁶ Stierling (Anm. 73), S. 12, hier auch das Zitat. Zu den die Endzeiten behandelnden Textstellen vgl. die Beiträge von Robert E. Lerner und Natalija Ganina in diesem Band.

⁷⁷ Rener 1994 (Anm. 2), S. 214, bemerkt überrascht, dass Dietrich Franziskus und Dominikus gleichrangig behandelt. Als Nachweis zitiert sie § 384 ausführlich, offenbar ohne zu wissen, dass die LD hierfür als Quelle fungierte.

heilsgeschichtlichen Zyklus. Wichtig ist auch, dass Franziskus und Dominikus in diesem direkt aus der „Lux divinitatis“ entlehnten Kapitel gerade nicht als Reformere bezeichnet werden: Das Vokabular der Reform ist, dort wo es in der „Vita“ verwendet wird, immer eine Hinzufügung Dietrichs.

Dietrich überspringt das folgende Kapitel der „Lux divinitatis“ und schließt stattdessen einen Auszug aus dem Schluss von Kapitel II,16 an. Er trifft diese Wahl, weil dieses Exzerpt ebenfalls die beiden Ordensgründer behandelt und das vorausgehende Zitat daher entsprechend erweitert. Diese Umstellung ist aber nicht die einzige Änderung, Dietrich erweitert das Zitat auch erheblich. Das wiederum lässt sich nicht allein dadurch erklären, dass Dietrich mit dem deutschen „Fließenden Licht“ gearbeitet habe. Mit Stierling und Nemes behaupte ich, dass es dafür zu viele Übereinstimmungen mit der „Lux divinitatis“ und auch zu viel neues Material gibt.⁷⁸ Obwohl Dietrich den Wortlaut der Franziskus-Stelle leicht umstellt, bleiben genug Übereinstimmungen, die für die Abhängigkeit der „Vita Dominici“ von der lateinischen „Lux divinitatis“ sprechen.

In § 384 sind Dietrichs Ergänzungen zumeist findungsreiche Erweiterungen von Mechthilds Text, die gezielt auf den kommenden Verfall verweisen. In der Beschreibung des Franziskus erweitert Dietrich den Text so, dass er fast jedes Wort aus Mechthilds Text zu einem ganzen Satzteil ausbaut. Wo die „Lux divinitatis“ die Gier der Kleriker erwähnt (*direxi in mundum ad clericorum avaritiam confutandam*, LD II,12, S. 495), bestimmt Dietrich die Gier als schlecht, vernunftwidrig und abscheulich und fügt auch noch ein Verb hinzu, das die Tätigkeit jetzt eindeutig Gott zuschreibt: *in mundum destinavi, ut clericorum avaritiam malam, irrationabilem & detestabilem ostenderem* (VD, S. 627B). Wo Mechthild Franziskus als Spiegel der Demut und Armut beschreibt (*humilitatis et paupertatis speculum*, LD II,12, S. 495), verfährt Dietrich ähnlich, indem er die Attribute enorm ausbaut: *humilitatemque virtutum omnium eximiam in ejus conversatione mihi placitam declararem, paupertatemque euangelicam cunctis venerabilem, meisque conspectibus acceptabilem comprobarem* (VD, S. 627B). Hier funktionieren die Zusätze Dietrichs eigentlich nicht als Ausweitung, sondern als Spezifizierung und Qualifizierung der Attribute. Franziskus steht als Vorbild der evangelischen Armut und tugendhafter Demut.

In der Beschreibung des Dominikus baut Dietrich seine Vorlage noch weiter aus und steigert deren Affektivität. Dietrich behält so wenig von Mechthilds Text bei, dass es sich lohnt, beide Stellen nebeneinander zu stellen, um Dietrichs Verfahren besser zu beleuchten.

⁷⁸ Vgl. die in Anm. 75 genannte Literatur.

Sanctum Dominicum a latere meo venerabilem et pium destinavi legatum ad gentes *incredulas* convertendas, ad *insipientes* et stolidos instruendos, et ut turbatione oppressos et tristitia *consoletur*. (LD II,12, S. 495, Hervorhebungen hier und im Folgenden C. J.)

Et famulum meum Dominicum verbi mei bajulum ac praedicatorem inclytum ad *incredulorum* duritiam, haeticorumque perfidiam conterendam direxi, Ecclesiaeque meae aream ab erroribus doctrinae exempli ventilabro permundandam. Dedi eum in lucem gentium, ut sapientibus & *insipientibus* debitor illuminet [hiis], qui in tenebris & in umbra mortis sedent, dans salutis scientiam plebi meae, fiantque oris ejus verba sustentatio lassorum, *consolatio* afflictorum, & medicina saluberrima peccatorum (VD, S. 627C).⁷⁹

Mechthild hatte Franziskus als *dilectum famulum* (LD II,11, S. 495) bezeichnet, Dietrich aber bezieht diesen Terminus auf Dominikus und macht Franziskus zum *servus electus* (VD, S. 627B). Im Weiteren nimmt Dietrich drei Schlüsselwörter (*incredulorum*, *insipientibus*, *consolatio*) aus der „Lux divinitatis“ auf und macht sie zu drei Themenbereichen, die er je unterschiedlich behandelt. Die Ungläubigen zu bekehren wird bei ihm zum *conterendam* (Zerschmettern) der Unempfänglichkeit der Ungläubigen und der Niederträchtigkeit der Ketzer, indem man die falsche Glaubenslehre vom Hof der Kirche mit dem Besen des Vorbilds ausfegt (*Ecclesiaeque meae aream ab erroribus doctrinae exempli ventilabro permundandam*). Dietrich erwähnt den Kampf gegen die Ketzer, der besonders wichtig für die Gründung und Selbstauffassung des Dominikanerordens war, aber bei Mechthild nicht angesprochen wird. Er schweift hier nicht ab, sondern bindet die Aussagen aus Mechthilds Text fester an einen der Hauptzwecke des Predigerordens.

Dementsprechend unterrichtet Dominikus im zweiten Teil nicht mehr nur die Dummen (*insipientes*), sondern erleuchtet auch die, die im Schatten des Todes (*in umbra mortis*) sitzen. Möglicherweise durch die Antiphon „O lumen ecclesie“ angeregt, arbeitet Dietrich auch Metaphern des Lichts ein, die in der „Lux divinitatis“ zwar grundlegend sind, hier aber nicht verwendet werden. Der Ausdruck *lux gentium* verweist auf eine ganze Reihe von Formulierungen aus dem Neuen Testament, auf das auch die Rede von den *insipientes* bei Mechthild rekurriert.⁸⁰ Diese Bibelzitate bringen Dominikus in Verbindung mit Christus und heben das Mandat des Predigerordens als neues Apostolat hervor.

⁷⁹ Die „Acta Sanctorum“-Ausgabe hat *lucem gentium*, die älteste Göttinger Handschrift hingegen *lucem mundi*. Ebenso steht *eos* in der „Acta Sanctorum“-Ausgabe, aber wegen der Nähe zum biblischen Text ist *hiis* aus der Göttinger Handschrift wohl die bessere Lesart. Für den Text nach der Göttinger Handschrift, siehe demnächst Nemes/Senne/Hellgardt (Anm. 23).

⁸⁰ Die Göttinger Handschrift setzt anstelle von *lux gentium* ‚*lux mundi*‘, eine Formulierung, die ebenfalls eine Allusion auf die Bibel darstellt. Vgl. Apg 13,47: *lucem gentium*; Mt 5,14; Joh 8,12; Joh 9,5: *lux mundi*; Röm 1,14: *sapientibus et insipientibus debitor sum*; Lk 1,79: *illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent*; Lk 1,77: *ad dandam scientiam salutis plebi ejus*. Ich danke Regina Schiewer für den freundlichen Hinweis.

Wie schon für die erste Erweiterung kann ich für den letzten Abschnitt keine unmittelbare Vorlage finden, außer dass *verba oris* eine oft genutzte Wendung in den Psalmen ist. Bei Dietrich bezeichnet die Phrase offenbar die Predigt-, aber vielleicht auch die Beichttätigkeit der Dominikaner, die als Heilsbalsam gegen die Sünde dargestellt wird.

Im ganzen Abschnitt greift Dietrich durchweg jene Eigenschaften auf, die Franziskus und Dominikus besonders auszeichnen und das Ziel ihrer Orden bestimmen. Bei Franziskus hebt er Demut, Armut und die Stigmata hervor – Aspekte, die bei Mechthild schon erscheinen, aber bei Dietrich stärker betont werden. In der Dominikus-Passage entfernt sich Dietrich weiter von Mechthilds Text und ergreift die Gelegenheit, Aufmerksamkeit auf die besonderen Aufgaben des Predigerordens und dessen apostolische Mission zu lenken. Diese Stelle dient nicht nur dem Lob der beiden Heiligen, sondern auch der Erinnerung an die ursprünglichen Ideale und Ziele ihrer Orden. Abgesehen von den Stigmata gelten also die Eigenschaften des Franziskus sowohl für die Prediger- als auch für die Minderbrüder und stellen zudem erwartete Tugenden und Verhaltensformen dar, gegen die zeitgenössisch ständig verstoßen wurde. Brüder, die mit Geld umgingen, verstießen z.B. gegen das evangelische Armutsgebot. Dietrichs Emphase in Bezug auf die Predigtätigkeit könnte vielleicht auch als Kritik an der scholastischen Nabelschau solcher Gelehrter verstanden werden, die sich nicht mehr hauptsächlich der Betreuung der *lassorum, afflictorum, et peccatorum* widmeten. Dietrichs Lob auf Franziskus und Dominikus tadelt zugleich die zeitgenössischen Brüder, die die Ideale der Ordensgründer aufgegeben haben.

VI. Von der *caritas* zur *regula*

Dass er Franziskus und Dominikus dann mit Joseph und Benjamin (*duo filii novissimi Jacob patriarchae senescentis*, VD, S. 627C) vergleicht, scheint seine eigene Erfindung zu sein, es ist zumindest nicht aus der „Lux divinitatis“ entlehnt. Er legt deren Namen (*augmentum* bzw. *dextera domini*, VD, S. 627C) aus, bevor er vermeintlich mit durch die „Lux divinitatis“ inspirierten Aussagen fortfährt. Obwohl Stierling § 385–386 mit den vier Ehren aus LD II,11 in Verbindung bringen konnte, lassen sich die Spuren der „Lux“ in diesen Kapiteln nur schwerlich auffinden.⁸¹ So identifiziert Stierling die zweite Ehre, die in der „Lux divinitatis“ als *adjutorium fidele Dei* (LD II,11, S. 494) bezeichnet ist, mit den ersten Zeilen in § 386. Dieser Abschnitt führt zuerst das Manna-Wunder in der Wüste auf, um es durch Dtn 8,3 und Mt 4,4 mit den Worten Gottes in Verbindung zu bringen. Dabei kommen die Formulierungen jedoch ohne den Begriff der Hilfe (*adjutorium*) aus. Es heißt lediglich, dass die Prediger dieses Brot des Lebens empfangen, um es an andere weiterzugeben (*satiati distribuunt populis*, VD, S. 627E). Stierling fasst das Manna offenkundig als *adjutorium* auf.

⁸¹ Stierling (Anm. 73), S. 8.

Ich würde diese Stelle hingegen mit dem Diskurs über Joseph und Benjamin im größeren Kontext der §§ 383–388 verbinden. In §§ 385–386 bezieht Dietrich die Bettelorden typologisch auf das Alte Testament und vergleicht sie mit Israel, ein Verfahren, das sowohl die göttliche Bevorzugung begründet als auch den letztlichen Verfall impliziert. Dietrich benötigt einen Übergang von Mechthilds Vision der Ordensgründung zur Offenbarung des Untergangs. Um das heilsgeschichtliche Narrativ lückenlos darzustellen, weicht er stärker von der LD ab. Diese prophetische Drohung erfüllt sich in § 387, wo Dietrich von der großen Menge derer berichtet, die nach den beiden glorreichen Heiligen kamen, ihrem Vorbild aber nicht gerecht wurden. Hier verfäht Dietrich wie in § 384, indem er Mechthilds Klage um das absterbende Feuer der Nächstenliebe aufgreift und dabei dichter am Text bleibt als in §§ 385–386. Wo Mechthild den frühen Orden als rein, einfach und durch Minne angefeuert beschreibt, behält Dietrich diese Eigenschaften bei und fügt ihnen weitere hinzu.

Hic Ordo primis temporibus *mundus* fuit, simplex, et vigebat in eo *fervens Dei charitas*. (LD II,11, S. 493)

Verumtamen non sunt inventi similes illis, qui ad tam eminentem *puritatis* praerogativam, sanctimoniam vitae, disciplinae rigorem, Religionis observantiam, abstinentiae parsimoniam attingerent, *fervoremque* tam inaeestimabilis *caritatis* ac zelum proximorum salutis, devotionis studium, omniumque perfectionem virtutum potuerint adaequare. (VD, S. 627E)

In § 384 hatte Dietrich Demut, Armut und Predigtstätigkeit der Ordensgründer ergänzt. In § 387 führt er vor allem Aspekte ein, die nicht nur einen Bezug zur christlichen Andacht, sondern auch zum religiösen Leben unter einer Regel aufweisen. Weder die Nachfolger von Dominikus noch die von Franziskus haben deren diszipliniäre Strenge, ihre religiöse Observanz und ihre asketische Abstinenz erreicht. Der Begriff *observantia* ist dem Wortschatz Mechthilds fremd, für ein Reformprojekt innerhalb eines religiösen Ordens ist er hingegen zentral. Dietrich verwandelt das Absterben der brennenden Liebe aus Mechthilds Text in diszipliniären Verfall, um festzustellen, dass der Dominikanerorden daran scheitert, seiner eigenen, von dem Ordensgründer festgelegten und vorgelebten *forma vitae* gerecht zu werden. Mechthilds vage Formulierungen eines Niedergangs bieten dem Reformator Gelegenheit zu einer pointierten Kritik.

Dietrich schärft diese Kritik in der nächsten Textstelle, indem er noch einmal Mechthilds Ungenauigkeit ausnutzt, um seinen eigenen Sorgen Ausdruck zu verleihen. *Heu! quae et quanta defecerunt, quae isti Patres fideliter servaverunt!* (LD II,11, S. 493), heißt es in der „Lux divinitatis“. Dietrich verwandelt das vage *quae et quanta* in Bräuche, Übungen, geistliche Disziplin und reguläre Observanz.

Heu, heu, heu! Quot sanctissimae consuetudines, quot pietatis humilitatisque exercitia, quot spiritualis disciplinae studia, & regulares observantiae saluberrimae defecerunt; quae omnia Patres illi devotione fidelissima servaverunt, & servanda posteris exemplo efficacissimo docuerunt, & auctoritate firmissima mandaverunt! (VD, S. 627E)

Dietrich beklagt hier den Verfall der *regulares observantiae*, von denen er im Prolog behauptet, sie trotz seiner Arbeit an der „Vita“ und trotz des Dispensrechts eingehalten zu haben (*nec propter hunc laborem aliquid, quod regularis observantia exigit, intermisi*, VD, S. 563C). Obwohl der Dominikanerorden ab 1241 seine Statuten mit dem Terminus *constitutiones* bezeichnet, wurde in der Anfangszeit, wie auch bei anderen Orden, das Wort *consuetudines* dafür verwendet. Auch wenn *consuetudines* am Ende des 13. Jahrhunderts kein dominikanischer *terminus technicus* mehr ist, konnotiert das Wort immerhin eine gewisse Verbindlichkeit. Dietrich rahmt die Liste der gescheiterten Praktiken mit Formulierungen ein, die grundlegende Verhaltensnormen eines religiösen Ordens bezeichnen – Gewohnheitsrecht und Einhaltung der Regel.

Auf diese Weise fährt Dietrich auch fort, wenn er den folgenden Satz Mechtilds (*Quae quanto magis deficiunt, tanto infirmatur Ordo*, LD II,11, S. 493) auf die *imitatio* der Armut Christi bezieht: *Quanto autem igniti fervoris devotio, paupertatisque Christi desiderabilis & affectuosa imitatio tepescere coepit, & non capere incrementum, tanto periculosius imminet exterminium* (LD II,11, S. 493). Wie oben erwähnt ist die evangelische Armut ein wesentliches Prinzip der beiden Mendikantenorden, das von den zeitgenössischen Predigern jedoch zu sehr vergessen und vernachlässigt wird. Dies lässt sich nicht nur Dietrichs kritischen Bemerkungen entnehmen, sondern auch den *admonitiones* und *inhibitiones* der Generalkapitel. Diese Verletzungen des Ordensrechts stellt Dietrich als gefährliche Vergehen dar und prophezeit, dass, als Gipfel dieser allegorischen Weltgeschichte, der Orden kurz vor seiner Vernichtung stehe.

Tatsächlich schließt Dietrich argumentativ den Kreis, indem er Mechthilds Prophezeiung zu den jüngsten Brüdern aus LD III,12 heranzieht.⁸² Mit der Geburt der beiden Ordensgründer Franziskus und Dominikus zum Heil der Kirche hatte er begonnen und er schließt mit der Entstehung zweier neuer Orden, die sich als Erneuerung der Bettelorden verstehen und sie gleichsam aufheben. Wie schon zuvor vergleicht Dietrich den Gründer des neuen Ordens (die „Lux divinitatis“ nennt nur einen) mit dem König Josia. Obwohl Mechthilds Text eine Fülle von Details über die jüngsten Brüder bietet⁸³, greift Dietrich nur

⁸² Vgl. hierzu auch die Beiträge von Natalija Ganina und Robert E. Lerner in diesem Band.

⁸³ Siehe den Beitrag von Natalija Ganina sowie Bernard McGinn: „To the Scandal of Men, Women Are Propheying.“ Female Seers of the High Middle Ages, in: *Fearful Hope. Approaching the New Millennium*, hg. v. Christopher Kleinhenz, Fannie LeMoine, Madison 1999, S. 59–85, hier S. 69–74.

zwei davon auf, dass sie nämlich erstens im Römischen Reich (d.h. Teutonia) ihren Anfang nehmen und zweitens nicht mehr als dreißig Jahre fortbestehen.⁸⁴ Darüber hinaus inkorporiert er einen Rückverweis auf die Vision eines Johannes, Einsiedler von Asturias, in der die zwei Heiligen über den apokalyptischen Drachen siegen.⁸⁵ Er schließt abrupt mit einer Warnung, die sich nicht an seine degenerierten Mitbrüder richtet, sondern an den Verwaltungsrat seines Ordens: *Cessent nunc interim praesentium Ordinum rectores cum austeritate imperare subditis: nam durum imperium contemptum provocat, & scissionem inducit* (VD, S. 627F).⁸⁶ Was auch immer Dietrich von dem Versagen der dominikanischen Observanz hält, er gibt hier zu verstehen, dass die Bemühungen des Generalkapitels, die Verletzungen einzuschränken, auch kontraproduktiv wirken. Es kann nicht sicher festgestellt werden, wann genau in den Jahren von 1286–1297 diese Zeilen geschrieben wurden, dennoch lohnt es sich, die *admonitio* aus dem Jahr 1290 hierfür heranzuziehen: *Ordinamus, volumus et mandamus, ne aliquis verbo vel facto ad divisionem nostri ordinis audeat laborare*.⁸⁷ Ob Dietrich diesen Konflikt voraussah oder auf ihn reagierte, ist ungewiss, aber er fand in Mechthilds „Lux divinitatis“ offenbar relevantes Material für eine Kritik, nicht nur in Bezug auf den Verfall des Ordens, sondern auch auf die schlechte Verwaltung der Krise.

VII. Fazit

Die frühen Dominikanerbrüder schätzen die Predigtstätigkeit vor allen anderen Aspekten ihres religiösen Lebens und gestalten ihre Statuten in diesem Sinne so flexibel wie möglich. Obwohl diese Anpassungsfähigkeit dem Orden rasche Verbreitung und schnellen Erfolg einträgt, setzt sie ihn auch schwerem Missbrauch aus. Schon im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts versucht das Generalkapitel mehr oder weniger fruchtlos, die Ordensbrüder wieder stärker auf die Ordensregeln zu verpflichten. Diese Entwicklung fällt zeitlich mit einem neuen Interesse an einheitlichen Matutinlektionen zusammen, ein Interesse, das den Auftrag zu einer neuen, allgemeingültigen *legenda* des Hl. Dominikus erklären kann.

⁸⁴ Die Auskunft, dass der Gründer dieses Ordens der Sohn des Römischen Kaisers ist, tilgt er.

⁸⁵ Diese Vision umfasst § 373–382 (VD, S. 625E–627A). Siehe Lerner/Morerod (Anm. 3); Marjorie Reeves: *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Notre Dame (Ind.) 1993, S. 162f. Reeves erörtert die Vision des Johannes Eremita, zitiert jedoch aus § 385 und § 388 und erwähnt die „Lux divinitatis“ nicht. Interessanterweise sind aber genau die Aspekte, die sie als ‚joachimitisch‘ beschreibt, jene, die ‚aus dem Kopfe Dietrichs‘ stammen, d.h. die Verweise auf alttestamentarische Figuren.

⁸⁶ Diese Aussage entspricht folgender Passage aus der „Lux divinitatis“: *quia durum, impium et crudele multique labores sine pietate impositi, multa suscitare discrimina consueverunt* (LD II,11, S. 494).

⁸⁷ Vgl. Zitat zu Anm. 60 weiter oben.

Diesen Auftrag interpretiert der Erfurter Predigerbruder Dietrich von Apolda in der Weise, dass er eine neue Vita des heiligen Dominikus verfasst. Dafür sammelt und kompiliert er sämtliches Material, das ihm zu Händen kam, in der Form eines umfassenden *libellus*, anstatt eine vor allem für den liturgischen Gebrauch geeignete *legenda* zu entwerfen. Diese Entscheidung lässt sich nicht abschließend aufklären. Ich schlage jedoch vorläufig vor, dass er entweder der Vollständigkeit halber so verfährt oder aber, dass er schon die Beauftragung mit einer *legenda* als Verstoß gegen die Statuten und die Liturgie Humberts empfindet. In jedem Fall nimmt Dietrich neben anderen Offenbarungen und Wunderberichten auch positive Beschreibungen des heiligen Dominikus aus der vor kurzem übersetzten „Lux divinitatis“ in seine „Vita“ auf. Die Verehrung des Ordensgründers hält ihn dabei nicht davon ab, die allgemein formulierten Klagen Mechthilds mehrfach spezifisch auszuweiten und zu ergänzen. Hierbei transformiert er die Passagen aus Mechthilds Text in eine apokalyptische Geschichte des Dominikanerordens und liefert damit eine pointierte Kritik an dessen Degeneration und an der Veruntreuung der ursprünglichen Ideale der Gründergeneration.

Ass. Prof. Dr. Claire Taylor Jones
Claire.T.Jones.406@nd.edu

Anhang

Dietrich von Apolda,
„Vita Dominici“, § 383 (S. 627)

Cum dominus noster Jesus Christus, sicut promiserat, discipulos electos Apostolos accepisset ad semet ipsum, & essent, ubi ipse est, viventes, sicut & ipse vivit, in gloria, coeperunt lapsu temporis magistri negligentius agere, populusque immemor multitudinis misericordiae Dei a mandatorum ejus aberrando rectitudine deviare. At Deus misericors pater omnium nostrorum, electorum suorum curam gerens, uno tempore duos, quasi gemellos de sponsa sua, scilicet Ecclesia, per gratiam progenuit filios fratrum suorum fidelium in salutem; quos genitrix Ecclesia uberibus de caelo tam copiosa dulcedine, quae exhauriri non potest, plenis fideliter enutrivit. Haec

Mechthild von Magdeburg,
„Lux divinitatis“, II,11 (S. 492 f.)

Cum Dominus noster Jesus Christus, sicut promiserat discipulos, electos Apostolos, accepisset ad semetipsum, ut essent ubi ipse est viventes, sicut et ipse vivit in gloria, coeperunt lapsu temporis magistri Ecclesiae negligentius agere, populusque immemor multitudinis misericordiae Dei, a mandatorum ejus aberrando rectitudine deviare. At Deus, misericors Pater omnium nostrum, electorum suorum curam gerens, uno tempore duos quasi gemellos de sponsa sua, scilicet Ecclesia, per gratiam progenuit filios, fratrum suorum fidelium in salutem. Quos genitrix Ecclesia, uberibus de coelo tam copiosa dulcedine quae exhauriri non potest, plenius fideliter

sunt duo testamenta, quibus omnes Dei filii per matrem Ecclesiam educantur. Hujus matris gemini Fratrum Minorum & Praedicatorum Ordines duo sunt, quorum radices & origines, beatissimi Franciscus & Dominicus exstiterunt.

§ 384 (VD, S. 627)

Mihi vero de divina providentia admiranti dixit Dominus: Servuum meum electum Franciscum ad hoc in mundum destinavi, ut clericorum avaritiam malam, irrationabilem & detestabilem confutando libertatem misericordiae imitabilem, humilitatemque virtutum omnium eximiam in ejus conversatione mihi placitam declarem, paupertatemque euangelicam cunctis venerabilem, meisque conspectibus acceptabilem comprobarem. Inani autem gloria, mundique fastu tumentibus ac superbis laicis ipsum crucis praeferentem stigmata formam statui & speculum exhiberi recognoscendi infirmitatis propriae pravitatem. Et famulum meum Dominicum verbi mei bajulum ac praedicatorem inclytum ad incredulorum duritiam, haeticorumque perfidiam conterendam direxi, Ecclesiaeque meae aream ab erroribus doctrinae exempli ventilabro permundandam. Dedi eum in lucem gentium, ut sapientibus & insipientibus debitor illuminet eos, qui in tenebris & in umbra mortis sedent, dans salutis scientiam plebi meae, fianteque oris ejus verba sustentatio lassorum, consolatio afflictorum, & medicina saluberrima peccatorum.

enutrivit. Haec sunt duo testamenta, quibus omnes Dei filii per matrem Ecclesiam educantur. [...] Hujus matris gemini Fratrum Minorum et Praedicatorum Ordines sunt; quorum radices et origines beatissimi Franciscus et Dominicus extiterunt.

Heu! [... siehe unten]

LD II,12 (S. 495)

Sanctum Dominicum a latere meo venerabilem et pium destinavi legatum ad gentes incredulas convertendas, ad insipientes et stolidos instruendos, et ut turbatione oppressos et tristitia consoletur. Franciscum quoque dilectum famulum, humilitatis et paupertatis speculum, crucis praeferentem stigmata, direxi in mundum ad clericorum avaritiam confutandam, et laicorum superbiam deprimendam.

§ 385 (VD, S. 627)

Hi sunt duo filii novissimi Jacob patriarchae senescentis, qui extremitate geniturae, singularitate amoris, nominumque significationibus duos Ordines praefigunt: augmentum enim doloris & dextrae filii nuncupantur; dextera enim Domini faciens virtutum, a tribulatione malorum & dolore exaltans eos auget & multiplicat super numerum, in omni tribulatione consolationibus suis laetificans animas eorum. Hos igitur dilectionis suae filios Pater aeternus multitudinis Sanctorum patres effectos honoravit in filiis, constituens eos super omnem terram. Generatio autem & gloria eorum non derelinquetur a Domino, & cum semine eorum bona perpetuo permanebunt. In praesenti etiam vita quis enarrabit, quanta a Patre misericordiam hi praecordiales filii benevolentia foveantur. Abstulit a cordibus eorum solitudinis jugum gravissimum, volens eos tantummodo cum Domino suo sollicitos ambulare, & omnium ecclesiarum solitudinem corde & opere exercere. Misit proinde spiritum suum in corda filiorum hominum, ut honorificent eos, suscipientes sicut angelos, ad se verbi Dei gratia venientes.

§ 386 (VD, S. 627)

Antiquorum quoque mirabilium suorum memoriam faciens Altissimus, qui per quadraginta annos Israel manna pavit in eremo, ipse per omnia mundi climata his pueris suis largitur gratuito victui necessaria, & nihil deest eis. Et quod abundantius est, cibabat eos pane vitae & intellectus, verbi, quod procedit de ore Dei, in quo solo

LD II,11 (S. 494)

Hos duos filios Dominus singulariter quatuor praemiis honoravit, ut de se jam non solliciti, ab hoc saeculo immaculati permaneant, omnisque labor eorum et sollicitudo ad hoc intendat, dicit Dominus, ut populus meus in sanctitate et justitia mihi serviat omnibus diebus vitae suae.

LD II,11 (S. 494)

Primus honor est quod suscipiuntur ab hominibus venerabiliter et devote; secundus est adjutorium fidele Dei, quod in choro magnifice sustentantur; tertius est sanctissima sapientia, ex divina effluens veritate, qua uberius irrigantur; quartus est auctoritas utilissima, qua in universali Ecclesia fulcuntur. Fovendi... (siehe unten)

vivit homo, quod est solidus perfectorum cibus, & panis cor hominis confirmans, quem de manu Domini acceptum edunt, & satiati distribuunt populis tempore opportuno. Ut ne quid desit gloriae filiorum Dei, gladii ancipites auctoritatis & scientiae in manibus eorum sunt: ligant enim reges & nobiles alligatura poenitentiae salutaris; faciunt autem vindictam in nationibus, increpationes in populis, peccata dijudicando, Deique justitiam intonando. Haec est hereditas servorum Dei, & gloria, qua filii Sanctorum per universalem Ecclesiam sublimantur, quam Patrum humilitas, devotio, & caritas posteris praevaluit impetrare.

§ 387 (VD, S. 627)

Hos viros gloriosos, duces & patres inclytos sequitur piorum filiorum & expeditorum militum innumera multitudo. Verumtamen non sunt inventi similes illis, qui ad tam eminentem puritatis praerogativam, sanctimoniam vitae, disciplinae rigorem, Religionis observantiam, abstinentiae parsimoniam attingerent, fervoremque tam inestimabilis caritatis ac zelum proximorum salutis, devotionis studium, omniumque perfectionem virtutum potuerint adaequare.

Heu, heu, heu! Quot sanctissimae consuetudines, quot pietatis humilitatisque exercitia, quot spiritualis disciplinae studia, & regulares observantiae saluberrimae defecerunt; quae omnia Patres illi devotione fidelissima servaverunt, & servanda posteris exemplo efficacissimo docuerunt, & auctoritate firmissima mandaverunt!

LD II,11 (S. 493 f.)

Hic Ordo primis temporibus mundus fuit, simplex, et vigeat in eo fervens Dei charitas; simplicitas sancta et justa, in qua Dei sapientia reperitur, sed quandoque a quibusdam despicitur et proditur, et etiam charitas extinguitur quae ardebat.

LD II,11 (S. 493)

Heu! quae et quanta defecerunt, quae isti Patres fideliter servaverunt!

§ 388 (VD, S. 627)

Quanto autem igniti fervoris devotio, paupertatisque Christi desiderabilis & affectuosa mentum, tanto periculosius imminet exterminium: sicut enim imminente eversione Babylonica, regem sanctum Josiam, zelatorem legalis justitiae synagoga Moysi progenuit, ita imminente Antichristi tyrannide, generabit Ecclesia Agni Sponsa statum duorum Ordinum perfectionis altissimae, qui fideles contra draconem virulentum confortabunt, & ab ipsa bestia pessima conterentur martyrio coronati.

Et erit Romani dignitas imperii exordium ejus, excelsaque & sancta Religio ejus annorum exigui temporis numero trium denariorum terminata. Cessent nunc interim praesentium Ordinum rectores cum austeritate imperare subditis: nam durum imperium contemptum provocat, & scissionem inducit.

§ 389 (VD, S. 628)

Exordium hujus Ordinis primitivum ardenti caritatis deificae fervebat calore, eximiaeque puritatis munditia candens, velut lilium, fragrabat odore, fictionis hypocrisisque nescius, verae simplicitatis effulsit decore. Itaque Dominus dixit ad me: In hoc Praedicatorum Ordine duo, id est statum cultum, & fructum multum, adeo complectens amo, quod eisdem conjundans, semper arrideo ex mei beneplacito cordis multo. Ipsi namque totis utriusque hominis sui viribus studiose praedicant meae gloriam majestatis: prodit enim ex eorum intimis

LD II,11 (S. 493)

Quae quanto magis deficient, tanto infirmatur Ordo, et citius deficiet; tamen prius a patre fidei alter nascetur filius qui suum populum non relinquet.

LD III,12 (S. 530): Primus ordinis hujus auctor erit filius regis Romanorum.

LD III,13 (S. 531): Hic status sanctus stabit in pace bona per annos triginta.

LD II,11 (S. 494): Fovendi sunt igitur pie a majoribus suis fratres; quia durum, impium et crudele multique labores sine pietate impositi, multa suscitare discrimina consueverunt.

LD II,10 (S. 491 f.)

Exordium hujus Ordinis primitivum ardenti charitatis Deificae fervebat calore; eximiaeque puritatis munditia candens, velut lilium fragrabat odore, fictionis hypocrisisque nescius. Vestitus verae simplicitatis effulsit decore. Itaque Dominus dixit ad me: In hoc Praedicatorum Ordine duo, id est statum cultum et fructum multum, adeo complectens amo, quod eisdem conjundans semper arrideo ex mei beneplacito Cordis multo; ipsi namque totis utriusque hominis sui viribus studiose praedicant meae gloriam majestatis. Prodit enim ex eorum intimis

vehemens gemitus, praecordialis fletus, desiderium mundum, sollicita cogitationum restrictio, humilitas fida, caritas jucunda, frequens mutatio peregrina. Porro exterius resultat ministerii sacri devota solennitas, praedicationis utilitas, absolvendi peccatores auctoritas, afflictorum pia & dulcis consolatio, nutantium confortatio, Catholicaeque unitatis salutaris connexio. Haec quoque dixit Dominus: Eleemosyna, quam pro nomine meo larga ipsorum tribuit inopia, paupertasque largitur prodiga, accipientium culpas diluit ac minuit, diabolum elidens expellit pervirtutem euangelicae paupertatis.

vehemens gemitus, praecordialis fletus, desiderium vividum, sollicitae cogitationum restrictio, humilitas fida, caritas jucunda, frequens mutatio peregrina. [...] Porro exterius resultat ministerii sacri devota solennitas, praedicationis utilitas, absolvendi peccatores auctoritas, afflictorum pia et dulcis consolatio, nutantium confortatio, sancta exempla, catholicae unitatis salutaris connexio. Hoc quoque dixit Dominus: Eleemosyna quam pro nomine meo larga ipsorum tribuit inopia, paupertasque largiter prodiga, accipientium culpas diluit ac minuit, diabolum elidens expellit per virtutem Evangelicæ paupertatis.

NEW LIGHT ON “THE FLOWING LIGHT”
Evidence for the Existence of a Second Version of a Chapter of
Mechthild of Magdeburg’s
“Das fließende Licht der Gottheit”*

von Robert E. L e r n e r

I. Introduction: New evidence for Franciscan reception
of the “Lux divinitatis”

Until recently a scholarly consensus existed that circulation of Mechthild of Magdeburg’s writing in both its original German version, “Das fließende Licht der Gottheit” (The Flowing Light of the Godhead, FL), and an early Latin translation, the “Lux divinitatis” (LD), was largely confined to southern German regions. But the work of Balázs J. Nemes in a book of 2010 and articles of 2008 and 2013 has discredited that assumption by assembling much relevant evidence from Mechthild’s north-central German home territory.¹ This article proposes another advance by introducing a hitherto unnoticed fourteenth-century source from Mechthild’s home territory that contains extensive passages from two chapters of the “Lux divinitatis”. It is unexpected that the source in question was the work of a Franciscan since, with one possible uncertain exception², there hitherto has been no knowledge of a late-medieval Franciscan reception of Mechthild’s work in either its German or Latin manifestations. And more surprising is that the source points to a different version of the chapters of the “Lux divinitatis” than the ones that had been known up to now, and that contains readings pointing to a different version of the same part of the “Fließendes Licht”.

* The author wishes to express deep appreciation for advice from Dr. Balázs J. Nemes and Professor Sean Field. All the opinions expressed are his own.

¹ Balázs J. Nemes: *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autor-konstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen, Basel 2010; idem: *Ein wieder aufgefundenes Exzerpt aus Mechthilds von Magdeburg ‘Lux divinitatis’*, in: *ZfdA* 137, 2008, p. 354–369; idem: *Mechthild im mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des ‘Fließenden Lichts der Gottheit’*, in: *ZfdA* 142, 2013, p. 162–189. The latter article includes discussion and analysis of the exciting recent discovery in a manuscript in Moscow of fragments of Mechthild’s low German text (now more properly described as ‘Eastphalian central German’); see also the contributions in *Deutsch-russische Arbeitsgespräche zu mittelalterlichen Handschriften und Drucken in russischen Bibliotheken. Beiträge zur Tagung des deutsch-russischen Arbeitskreises vom 14. bis 16. September 2011 an der Lomonossov-Universität Mokau aus Anlass des 300. Geburtstages des Universitätsgründers Michail Lomonossov*, hg. v. Natalija Ganina u.a., Erfurt 2014.

² Würzburg, Franziskanerkloster MS I 110, containing extracts from the “Fließendes Licht” dating from the third quarter of the fourteenth century may be of Franciscan provenance; see Wolfgang Beck’s paper in this volume.

II. Dietrich von Arneveld,
OFM, as author of a polemical treatise

The source in question is a treatise, “*Silencium contra prophecias prophetarum Saxonie*”, by the fourteenth-century German Franciscan, Dietrich von Arneveld.³ Before discussing the “*Silencium*”, the little-known Dietrich must be introduced. His toponymic appears in manuscripts as Arneveld, Arnevelde, and Arnevelt but no such location can be located today. Perhaps he was born in Arnsfeld at the eastern edge of Saxony, or in a castle called Arnesvelde east of Hamburg, although it may just as well be that a once-existent village called Arneveld has disappeared. Dietrich was active in the Saxon Franciscan province during the last decades of the fourteenth century. He wrote the “*Silencium*” in 1389 and introduces himself there as *frater Theodoricus de Arnevelde, inter lectores Saxonie provincie minimus* (p. 21vb). Although he omits mention of the location of his lectorate, it may have been the cloister of Hildesheim, for a collection of his sermons for saints’ days includes a cluster for saints associated with that diocese.⁴ In 1402 he was sufficiently prominent to deliver a sermon at a provincial Franciscan Pentecost synod in Hildesheim.⁵ Copies of his sermons, two collections of which were compiled in 1396 and 1402, were made in many locations in the Saxon province: Brandenburg, Braunschweig, Gandersheim, Hamersleben, Hildesheim, Loccum, Lüneburg, and Mühlhausen.⁶

³ There is no useful bibliography. See provisionally Robert E. Lerner: *The Feast of Saint Abraham. Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia 2001, p. 160f. The sole copy of the “*Silencium*” is in Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek, MS Ba. 5, item 6.

⁴ See the careful description of codex Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Guelf. 359 Helmstedt, section III by Bertram Lesser soon to appear but currently available only by digital means: <http://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=359-helmst&catalog=Lesser> (accessed 28.08.2017). I owe this reference to Balázs J. Nemes.

⁵ Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek, MS Ba. 5, item 7, fols 65ra–68rb (according to the present foliation of the manuscript): *Incipit sermo primus de processione spiritus sancti [...] Venerandi patres et fratres ...*; Explicit: *In Hyldensem feria sexta infra oct. pent. in synodo*. For the annual Franciscan synod being held in Hildesheim in 1402 see *Geschichte der Sächsischen Franziskaner-Provinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts*, Bd. I: *Vom Mittelalter bis zur Reformation*, hg. v. Volker Honemann, Paderborn 2015, p. 854. As indicated by the same Paderborn manuscript, fols. 71rb–75va, Dietrich also preached at a provincial council of the province of Magdeburg, but it is impossible to determine the date more precisely than anywhere between 1383 and 1403, see Johann Friedrich Schannat, Herman Joseph Hartzheim: *Concilia Germaniae Quae Celsissimi Principis Joannis Mauritii, Archi-Episcopi Pragensis Sumptu Cl. Joannes Fridericus Schannat Magna Ex Parte Primum Collegit, Dein P. Josephus Hartzheim S. J. Ejusdem Celsissimi Impensis Plurimum Auxit, Continuavit, Notis, Digressionibus Criticis, Charta, Et Dissertatione Chorographicis Illustravit Coloniae Augustae Agrippinensium*, Bd. 5, Köln 1763 (repr. Aalen 1970), p. 676.

⁶ Lerner (annot. 3), p. 160f., to which must be added, Gandersheim, Stiftsbibliothek, MSS 252, 256, and Mühlhausen, as Honemann (annot. 5), p. 708 annot. 473.

III. The “Silencium”: a treatise against false prophecy

We may now turn to the work of interest here. The “Silencium contra prophetias prophetarum Saxonie” is known to survive only in a single manuscript of the late fifteenth century, copied in the Kreuzbrüder-cloister of Falkenhagen near Detmold. The manuscript, a discrete unit of a miscellany, is marred by water damage dating from the Second World War that washed out the ink in numerous pages toward the top. Sometimes as many as sixteen out of eighty lines in the parts that concern us are entirely illegible. Yet even with the damages it is still possible to read most of the text. The scribe made occasional corrections. Marginalia and manculae are lacking. The *Silencium* is firmly datable to 1389, for the author gives the year of composition in his preface: *me et omnia dicta mea infra designate circa annum Domini millesimum tricentesimum 89^m conscripta [...] subicio et expono.*⁷ The work is an extended attack, running to 82 double-column pages, against the prophetic claims of a certain Friedrich von Braunschweig of the Braunschweig Franciscan cloister and his followers. Friedrich had appropriated the radical eschatology of John of Rupescissa to foretell the coming of a ‘restorer’ who would destroy Antichrist in 1399 and then install a millennium of peace.⁸ Further details of Friedrich’s teachings need not concern us. Suffice it to say that Dietrich refuted them to his satisfaction by means of a *pro et contra* methodology. In so doing he adduced not only Scripture and canon law but also a host of theological, exegetical, and prophetic authorities including ‘Saint Mechthild’ (*sancta Mechthildis*). Not content merely to invoke this ‘saint’s’ name (the designation is of course noteworthy⁹), he cited considerable passages from her revelations in Latin, sometimes *in extenso*.

The citations all come from Mechthild of Magdeburg’s description of a coming new ascetic order followed by the advent of Antichrist and Enoch and Elijah, as found in the “Lux divinitatis”, the Latin translation of her “Fließendes Licht” (in the LD III,12–13; in the extant Middle High German FL IV,27).¹⁰

⁷ Page 2b. The section of the manuscript containing Dietrich’s treatise (copied in double columns) for practical purposes in unfoliated although a modern hand added folio numbers that begin with an earlier section in a different hand and are also unhelpful because the hand made an error in counting. Accordingly I will be referring to *page* numbers counting from the beginning of the treatise.

⁸ Lerner (annot. 3), p. 90–96.

⁹ On the late-medieval reception of Mechthild of Magdeburg as *sancta*: Balázs J. Nemes: *sancta mulier nomine Mechtildis*. Mechthild (von Magdeburg) und ihre Wahrnehmung als Religiöse im Laufe der Jahrhunderte, in: *Das Beginnenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jörg Voigt, Bernward Schmidt, Marco A. Sorace, Fribourg, Stuttgart 2015, S. 331–351, at p. 346–350.

¹⁰ On the eschatology of the “Fließendes Licht” see also the contribution of Natalija Ganina in this volume.

Dietrich recognized Mechthild as a divinely-inspired prophetess.¹¹ Thus he cited her predictions of the future as authoritative in order to refute the errors of Friedrich von Braunschweig. For example, in treating the coming of Enoch and Elijah he wrote ‘Saint Mechthild also speaks of these’ (p. 28a) and then reproduced her words. Similarly he cited passages from ‘the revelations of Saint Mechthild’ (*revelaciones sancte Mechildis*) concerning the coming of a new order dressed in red (p. 55b).

IV. Erfurt libraries as archives for Dietrich’s sources

Where would Dietrich von Arneveld have obtained his copy of chapters of the “Lux divinitatis”? One way of approaching this is to take note of the extraordinarily large range of authorities he adduces in the “Silencium”. In addition to Scripture, the “Glossa ordinaria”, and canon law, he cites all four Latin fathers, Ambrose, Augustine (not only “De civitate Dei”, but also “De baptismo parvulorum”, the homilies on John, and a sermon for the Nativity), Jerome, and Gregory the Great, as well as ‘the fifth father’ Saint Bernard. Then come Donatus, Josephus, Pseudo-Methodius, Isidore of Seville (“De summo bono”), Bede (commentary on Matthew), Hugh of Saint Victor (commentary on the Gospel of John), the “Sentences” of Peter Lombard, and the “Historia Scholastica”. So far, with the possible exception of Pseudo-Methodius and the cluster of biblical commentaries, all these works might be considered to have been standard references and were copied often. Nevertheless, it is surely striking that a minimum estimate of manuscripts containing them in one library, as well as two more to be mentioned presently, would come to a total of about twenty-five manuscripts.

Were fourteenth-century libraries in Dietrich’s Franciscan province that large? Evidence on this subject is scanty, but a representative idea may still be obtained from what we know about the holdings of Braunschweig, Hildesheim, and Görlitz. For Braunschweig we have an inventory drawn up in 1532 as well as surviving manuscripts now in the city’s public library. From this it may be observed that there is virtually no correspondence between the library’s known medieval holdings and anything that Dietrich von Arneveld cited. Moreover, the same evidence shows that the number of manuscripts that might have been there in the fourteenth century was modest, for of eighty ascertainable manuscripts, most date from the fifteenth century.¹²

¹¹ Dietrich’s reception of the “Lux divinitatis” shows interesting parallels to that of Dietrich of Apolda in his “Vita Dominici”, see the contribution of Claire T. Jones in this volume.

¹² Luitgard Camerer: *Die Bibliothek des Franziskanerklosters in Braunschweig*, Braunschweig 1982 (edition of inventory: p. 14–21; 37: “Bei den Handschriften mit dem Besitzvermerk der Braunschweiger Franziskanerbibliothek handelt es sich vorwiegend um Papierhandschriften [...]”); Heinrich Nentwig: *Die mittelalterlichen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Braunschweig*, Wolfenbüttel 1893; Honemann (annot. 5), p. 561–564.

In 1487 Hildesheim's Franciscan cloister had perhaps a little over one hundred books¹³, and in this case we are referring to a collection which by that time not only included manuscripts from the fifteenth century but probably also some incunables. As for Görlitz, an inventory of 1362 lists only sixty-seven manuscripts, of which one quarter were either Scripture or canon law texts.¹⁴

If the foregoing demonstration were deemed insufficient to show that Dietrich was not working in a provincial library, still more evidence can be adduced. In addition to the routine texts that Dietrich adduced in his "Silencium", the "De Victoria Christi contra Antichristum" of the Parisian Franciscan Hugo de Novocastro that he cited was absolutely not routine. Dating from 1319, this work treated apocalyptic eschatology and would not have been copied for the purposes of standard reference. Consequently it is not surprising that only four copies dating from the fourteenth century are known to survive from the wide extent of German realms and it is uncertain whether any were Franciscan.¹⁵ Dietrich also cited Alexander of Hales' commentary on the "Sentences", Books Two and Three, but only three complete codices of this commentary are known today, plus two copies solely of book four.¹⁶

It almost certainly follows that Dietrich was working in the library of the Franciscan cloister of Erfurt. Any location elsewhere than in the Franciscan province of Saxonia may be excluded on the grounds that he was engaged in fulminating against a local heretic. Possibly in 1389 he was studying for a bachelor's or master's degree in theology. At this time the Franciscans had two programs for theological study, one for the lectorate, which led to becoming a theological lector in a local cloister, and the other for lectors who returned to the appointed school of highest learning for the mastership, which required

¹³ Peter Müller: Hildesheim – Franziskaner (ca. 1240 bis 1547), in: Niedersächsisches Klosterbuch. Verzeichnis der Klöster, Stifte, Kommenden und Beginenhäuser in Niedersachsen und Bremen von den Anfängen bis 1810, Bd. 2, hg. v. Josef Dolle, Bielefeld 2012, p. 739–744, at p. 741: "Die Bibliothek dürfte schließlich um die 100 Bände enthalten haben, möglicherweise mehr, und wäre damit für die Verhältnisse der Zeit recht beachtlich gewesen."

¹⁴ Wendelin Meyer: Psalterium glossatum des Frater Johannes von Sommerfeld OFM aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, in: Franziskanische Studien 38, 1956, p. 329–337, summarized by Honemann (annot. 5), p. 550–555.

¹⁵ Robert E. Lerner: Antichrist Goes to the University. The *De victoria Christi contra Antichristum* of Hugo de Novocastro, OFM (1315/1319), in: Crossing Boundaries at Medieval Universities, ed. Spencer E. Young, Leiden 2011, p. 277–313, at p. 311–313.

¹⁶ Hubert P. Weber: The Glossa in IV libros Sententiarum by Alexander of Hales, in: Mediaeval Commentaries on the *Sentences* of Peter Lombard, ed. Philipp W. Rosemann, Vol. 2, Leiden 2010, p. 79–109, at p. 85. One of the three complete manuscripts is in the Amplonian collection of Erfurt (UB, CA 8° 68), and dates from the thirteenth century, but it could hardly be the one that Dietrich used because it was copied anonymously.

reading the “Sentences” at the most advanced level (if this was the case with Dietrich it would explain his citation of Alexander of Hales’s “Sentences Commentary”).¹⁷ Thus in 1372 a certain Johannes Gutensperg, then already ‘principal lector’ at Erfurt was sent to Paris to obtain a master of theology degree¹⁸, but by 1389 German Franciscans would not have been sent to Paris because of the politics of the Schism.

Unfortunately surviving evidence concerning the library holdings of the Erfurt cloister is virtually nil¹⁹, but the cloister surely possessed an extensive collection of books dictated by the fact that it was the center of Franciscan theological studies in the region. A papal constitution for the order of 1336 identified Erfurt alone among German convents as having a *studium* where the reading of the “Sentences Commentary” of Peter Lombard was defined as equivalent to that in the *studia generalia* of Paris, Bologna, and Oxford²⁰, and when Johannes Gutensperg was mentioned in 1372 he was said not only to have read the “Sentences” in the Erfurt cloister but across many years [had] lectured there on the Bible.²¹ Dietrich had to have studied there in order to obtain his lectorate, and presumably was there when he wrote the “Silencium”. Until someone comes up with a better alternative this will be taken as given in the following.

V. The “Lux divinitatis” as source for Dietrich’s “Silencium”

Placing Dietrich in Erfurt at the time of the writing of the “Silencium” leads to the conclusion that he either found a copy of the “Lux divinitatis” (or two chapters thereof) in the Erfurt Franciscan cloister or else in a neighboring library where he might have made extracts knowing that he was writing on a

¹⁷ See William J. Courtenay: The Instructional Programme of the Mendicant Convents at Paris in the Early Fourteenth Century, in: *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, ed. Peter Biller, Richard Barrie Dobson, Woodbridge 1999, p. 77–92. As the title indicates Courtenay’s article is devoted to Paris, but it can be assumed that the same practice of sending lecturers to local cloisters to teach for a period of time and then having them return to a school of higher studies for an advanced degree obtained elsewhere.

¹⁸ William J. Courtenay: *The Franciscan Studia in Southern Germany in the Fourteenth Century*, in: *Gesellschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Bosl zum 80. Geburtstag*, Bd. 2, hg. v. Ferdinand Seibt, München 1988, p. 81–90, at p. 88; Ludger Meier: *Die Barfüßerschule zu Erfurt*, Münster 1958, p. 12.

¹⁹ For the paltry amount of knowledge on the subject: Honemann (annot. 5), p. 540–542.

²⁰ Courtenay (annot. 17), p. 82 f.

²¹ *Gregorius XI Cancellario Parisiensi, ut Ioannem Gutensperg O. Min. (qui in Fratrum dicti Ordinis domo de Herefordia Maguntinae dioecesis, ubi studium viget generale Ordinis in theologia, principalis lector exstitit), libros Sententiarum in studio generale legendo debite ac in studio Parisiensi in praesentia Universitatis eiusdem studii ultra communem consuetudinem frequentissime praedicavit et alios actus scholasticos exercuit ibidem, ac et tunc philosophiam Aristotelis naturalem et moralem commentavit, Bibliam quoque legit pluribus annis in studio generali [...]*: Honemann (annot. 5), p. 455.

matter pertaining to apocalyptic eschatology.²² Evidently nothing can be said about the Franciscan possibility because of the lack of evidence, but what is known of the early use of the "Lux divinitatis" offers plausible evidence of a Dominican possibility. Whereas it once was thought that the extant Latin translation of Mechthild of Magdeburg's "Fließendes Licht" was made by Dominicans of Halle, that belief has now been set aside and replaced by the understanding that one or several Dominicans of Erfurt did the work.²³ Many have noticed that Meister Eckhart might have drawn influence from expressions of Mechthild of Magdeburg while he was in Erfurt.²⁴ Whether or not that was the case, evidence attaches itself to the Dominican Dietrich von Apolda.²⁵ In 1286 the Master General of the Order, Munio of Zamora, instructed this Dietrich, of the Erfurt convent, to compile a life of St. Dominic.²⁶ He complied and wrote such a life, surviving in several versions datable to between 1286 and c. 1299, in which he cited extensively (with enormous liberties) from the "Lux divinitatis".²⁷ Given that Dietrich von Apolda drew on at least one copy of the "Lux divinitatis" while he was writing his life of St. Dominic in Erfurt it seems reasonable to assume that such a copy remained in the Dominican cloister (unfortunately evidence is lacking for the medieval holdings of the Erfurt Dominican library). We do know that copies of the "Lux divinitatis" – an excerpt consist-

²² Nemes 2013 (annot. 1), p. 169f. Nemes points out that the "Lux divinitatis" was known in the fifteenth century by a Dominican who made marginal notes in a copy of Dietrich von Apolda's life of Saint Dominic now in Göttingen, and mentioned the place name 'Wartberch', from which Nemes concludes that the annotator was located in the Dominican convent of Warburg in eastern Westphalia. But even if 'Warburg' is the right reading for 'Wartberch' (one wonders whether the annotator was not referring to the castle of 'Wartberg', which perhaps fits better geographically with the context of his annotation) one must rule out for practical purposes the possibility that Dietrich von Arneveld would have copied parts of the "Lux divinitatis" in eastern Westphalia because this territory fell beyond Dietrich's own region of activity in the Franciscan Saxonia province.

²³ The evidence is laid out in Nemes 2010 (annot. 1), p. 219–224.

²⁴ Amy Hollywood: The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart, Notre Dame (Ind.) 1995, p. 53 f., 179, and Frank Tobin: Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart, in: Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete, ed. Bernard McGinn, New York 1994, p. 44–61, at p. 46, citing further literature.

²⁵ Nemes 2010 (annot. 1), p. 208–224.

²⁶ Letter to me from Fr. Simon Tugwell, 13 February 2013. See also Simon Tugwell: Petrus Ferrandi and his *Legenda* of St Dominic, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 77, 2007, p. 19–100, at p. 35, showing also that Dietrich was identified as *Fr. Theodorus de Alpodia* [sic] *Erfordensis* by a sixteenth-century Dominican chronicler.

²⁷ For specifications of the matches and divergences, Hubert Stierling: Studien zu Mechthild von Magdeburg (Diss. Göttingen), Nürnberg 1907, p. 5–15. See further Nemes 2010 (annot. 1), p. 220 annot. 514, and Simon Tugwell: The Nine Ways of Prayer of St. Dominic. A Textual Study and Critical Edition, in: *Mediaeval Studies* 47, 1985, p. 1–124, at p. 15 annot. 56. See now above all the contribution of Claire T. Jones to this volume.

ing of twenty-seven chapters, the other most likely complete – were listed in a catalog of the holdings of the Erfurt Charterhouse dating from the 1470s.²⁸ Because the Erfurt Charterhouse was founded in 1372 the specimens in question could not have been made by the Erfurt Carthusians before then. What was their source? It is possible that they could have arrived directly or indirectly by means of a loan or loans from another Charterhouse, but a loan from the local Dominican library seems equally plausible.²⁹

VI. Dietrich's citations of 'Saint Mechthild'

In his "Silencium contra prophecias prophetarum Saxonie" Dietrich von Arneveld chose the passages he wished to cite from 'Saint Mechthild' according to his own argumentative needs rather than in Mechthild's order, although all are taken from Book III, chapters 12 and 13: the eschatological section of the extant Latin "Lux divinitatis". His first passage appears relatively early in his treatise and is separated at a considerable distance from a cluster of others. This instance fortuitously allows a demonstration that when Dietrich says he is quoting from 'Saint Mechthild' he means the "Lux divinitatis" (variants are indicated in bold):

²⁸ Nemes 2010 (annot. 1), p. 230. See also the contribution of Matthias Eifler in this volume.

²⁹ Nemes 2010 (annot. 1), p. 219 (with characteristic caution): "So steht am Beginn der Rezeption der ›Lux divinitatis‹ in der Basler Kartause die Handschrift Rb aus der lokalen Dominikanerbibliothek. Dasselbe könnte man vielleicht auch bei der 1372 gegründeten Kartause St. Salvatorberg in Erfurt annehmen."

<p>“Silencium”, p. 28.³⁰</p>	<p>LD III,13, p. 533.³¹</p>	<p>FL IV,27, p. 147, l. 142 – p. 148, l. 149³²</p>
<p>De istis etiam loquitur sancta Mechildis dicens, tunc Deus mittet Enoch et Helyam. Hii duo de paradiso egressi, divine veritatis sapientia pleni, potenter Antichristo resistendo revellent. Ipsi plane ostendent ei unde sit, et cuius virtute signa faciat enarrabunt, et unde venerit, et quo fine sit consummandus. Videntes autem qui ipsum coluerunt, quia in reprobum sensum dati sunt, convertentur viri nobiles et speciose mulieres qui a fide recesserant.</p>	<p>Hi duo [Enoch and Elijah] de paradiso egressi, divine veritatis sapientia pleni potenter Antichristo resistendo refellent. Ipsi plane ostendent ei unde sit, et cuius virtute signa faciat enarrabunt, et unde venerit, et quo fine sit consummandus. Videntes autem qui ipsum coluerunt, quia in reprobum sensum dati sunt, ut ipsum propter avaritiam et concupiscentiam suam pro Deo colerent [...], convertentur viri nobiles et speciosæ mulieres qui a fide recesserant [...].</p>	<p>Dise zwene herren, die denne komen sint us dem paradys, die sint von goetlicher warheit also wise, das si den Endecrist mit gewalt umbtribent. Si sagent im rehte, wer er si und von welcher maht sine zeichen sint und wie er har komen si und welich ein ende er soelle nemen. Als dis die verkerten vernement, wie unselig ein got in ist gegeben dur ir grosse gitekeit und dur ir wollust maniger bosheit, die got an irme herzen weis, so bekeret sich denne manig edel man und manig schoenú vrowwe, die von der cristanhait Endecrist waren gevolget.</p>

³⁰ Here and afterwards pages (not folios) cited for “Silencium” are taken from Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek, MS Ba. 5. I cite pages from item 6: page one equals fol. 21 according to the foliation of the manuscript (in the manuscript foliation is not always present and when present sometimes unreliable).

³¹ Here and afterwards I cite from the printed edition based in greatest part on the best surviving complete Latin text of the “Lux divinitatis” from Basel, UB, Cod. B IX 11, fols. 51ra–91va: Mechthild von Magdeburg: *Lux divinitatis*, in: *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, Bd. II: *Sanctae Mechthildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae accedit Sororis Mechthildis Eiusdem Ordinis Lux divinitatis. Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera* [Louis Paquelin], Paris 1877. I am grateful to Dr. Balázs J. Nemes for allowing me to review the draft of new critical edition he is preparing; this shows no significant variants from the texts that I reproduce.

³² Here and afterwards I cite page numbers for the “Fließendes Licht” from the standard edition: Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung*, hg. v. Hans Neumann. Bd. 1: Text. Besorgt v. Gisela Vollmann-Profe, München, Zürich 1990.

Immediately after the quoted passage Dietrich offers an *Item dicit quod* and a quotation that begins *multi Iudei et gen* [...]. These words appear at the bottom of a column, and unfortunately the following six lines at the top of the next column are washed away. But certainly Dietrich was citing a passage from the “Lux divinitatis” that begins *multi Iudei et gentiles*, (printed text, p. 532) and the space available indicates that this could not have continued for more than a few lines (at the point where one can begin to read again, Dietrich is opening an extensive citation from Pseudo-Methodius). Since Dietrich took this passage, *multi Iudei*, from an earlier part of the “Lux divinitatis” chapter than the one from which he had just cited he clearly had absorbed it sufficiently to draw on passages that he found most appropriate.

Dietrich’s remaining citations come from a part of his treatise meant to refute the heretics’ expectation that Antichrist would be destroyed very quickly. He reveals his great reverence for Mechthild at the start, placing her in the ranks of ‘the holy doctors’. *Dicam duo, quorum primo sit istud, quod stantibus dictis sanctorum doctorum, omnino impossibile est quod Antichristus tam cito interficiatur. Primo quia secundum revelaciones sancte Mechildis* [...]. (p. 55b) The passage continues: *ad minus infra xxx annos non erit persecutio quam Antichristus sancte ecclesie est illaturus, iam autem ante adventum Antichristi exurget una nova et sanctissima religio, cuius vitam et vestes* [...] (p. 55b) leading into a very long excerpt from the “Lux divinitatis” that runs for the equivalent of twenty-three lines on page 529 in the nineteenth-century printed text. Nine lines of the printed text (pp. 529–30) do not appear, but excerpts from the “Lux divinitatis” then return with the words *nec pro libris nec pro aliis quibuscumque necessitatibus ab aliquo quicquam petant* (p. 530). Afterwards follows a passage, unfortunately interrupted by the manuscript’s illegibility, which does not appear in the nineteenth-century printed text of the “Lux divinitatis”, yet, as will be argued, is nevertheless a passage from a divergent version. Following that, Dietrich’s quotations return to a small section of the printed text and then with more words that do not match. Finally Dietrich proceeds for three long columns to quote Mechthild on the ascetic new order and the depredations of Antichrist, although not in her own sequence and with an extended passage in conclusion that does not appear in the received “Lux divinitatis” (by which I mean the printed text based on the best medieval manuscript that is known to survive).

VII. Variants that are not decisive for demonstrating descent from different archetypes

Anyone familiar with manuscript filiations of medieval texts is well aware that plentiful variants customarily can be found in lines of descent from a single archetype. It is well then to be cautious in studying variants not to jump to a conclusion that a given manuscript containing numerous and sometimes remark-

able variants does not descend from a given archetype. In fact the proposition that there were two different versions of two chapters of the “Lux divinitatis” will be pursued here, but first we may view some cases that are not decisive.

Let us look at the Latin in the first two columns in the first set of parallel columns given above. Evidently they are very close, with two minor exceptions. One is that the left column lacks a clause (*ut ipsum propter avaritiam et concupiscentiam suam pro Deo colerent*) found in the printed received version (since this is based on a Basel manuscript, I will call it ‘Basel’ for convenience). In this case Basel matches Mechthild’s German and the missing words in the left must have been omitted at some point as the result of someone consciously choosing to streamline because the passage is intelligible without the clause. Perhaps this choice was made by the author of a different archetype, but no one initially would think of arguing that because it would seem more obvious and more ‘efficient’ to say that the streamlining occurred in descent from the same version that was behind the Basel reading.

The other minor variant is Dietrich’s *revellent* (they will tear, pull) as opposed to Basel’s *refellent* (they will refute). *Revellent* seems preferable as a translation of the German *umtriben*, and the received ‘f’ instead of ‘v’ could have been a scribal slip in descent from the archetype of the same version. So the ‘improved’ alternative on the left might be regarded as a minor contribution to the study of the received text of the “Lux divinitatis” rather than pointing to the existence of two different archetypes.

Another variant concerning a single word offers an example in which Dietrich’s version clearly is superior:

“Silencium”, p. 56b	LD III,12, p. 529	FL IV,27, p. 143, l. 29
ut semper Christi passionem aspiciant.	ut supra Christi passionem aspiciant.	das si Christi marter steteklich anschowen.

Evidently *semper*, as opposed to Basel’s *supra*, matches the *steteklich* of the surviving German. Perhaps this could be explained by descent from a different version of the “Lux divinitatis”, but it must be acknowledged that the most ‘economical’ explanation is that the Basel scribe (who gave the abbreviation for *supra* as an ‘s’ with a superscript wavy bar), or someone before him, mistook an abbreviation for *semper* and read it as *supra*.

An example concerning more than a single word is the following:

“Silencium”, p. 56b	LD III,12, p. 530 f.	FL IV,27, p. 145, l. 62 f.
Non assument aliquos nisi valde sanos et optime doctos.	Non assument aliquos nisi sanos et valde doctos	Si enfant ovch nieman, er si denne gesunt und habe ze hoher schuole gelernet.

Here we are dealing with decisions concerning adjectives: Basel's *nisi sanos* as opposed to Dietrich's *nisi valde sanos*, and Basel's *valde doctos* as opposed to Dietrich's *optime doctos*. Plausibly the two versions descended from different archetypes, but no one would want to press an argument on such evidence alone since it is easier to believe that one or another scribe touched things up according to taste in the same line of transmission from the same original.

And here is an example concerning differences in syntax:

"Silencium", p. 56b	LD III,12, p. 530	FL IV,27, p. 144, l. 38 f.
Quecumque apponuntur preter carnes comedent.	comedent quæcumque apponuntur eis, præter carnes.	essen und trinken alle die spise, die si inen gebent ane vleisch alleine.

'Dietrich' (i. e. either Dietrich himself, or the scribe of the manuscript he was using, or someone in the tradition behind that) *could* have been working from a different archetype, but no one would think initially of arguing that since scribes often alter the syntax of their models at will.

VIII. Variants that are worthy of closer consideration

Were the above examples characteristic of all the divergences found in Dietrich von Arneveld's citations of the "Lux divinitatis" they might be adduced as evidence for a hitherto unknown Franciscan reception and no more. But let us proceed with three other comparisons that go beyond the omission of a phrase, or differences in a few words or syntax, and hence pose a larger question of how to explain Dietrich's divergences.

First:

"Silencium", p. 57b	LD III,12, p. 532	FL IV,27, p. 146, l. 98–102
et dantes indulgentiam omnium peccatorum vere penitentibus, vitam eternum sine purgatorio perseverantes in fide. Et dona eius respuentes et doctrinam eius non advertentibus , multi cum eis martirium sortientur.	et dantes indulgentiam omnium peccatorum vere pœnitentibus, vitamque æternam sine purgatorio perseverantibus in fide. Quia hi fratres sancte vixerunt in populo , multi cum eis martyrium sortientur	und gebent ein gewaren apas aller sünden allen den, die in cristanem gelovben in warer rúwe sterbent, das si sunder vegefúr behalten werdent. Dur das dise heligen brudere mit den lúten also heleklichen vor habent umbegegangen , so sol manig helig marttrer mit inen bestan.

One can see that Dietrich’s version offers a different explanation regarding why some members of a coming new order will receive martyrdom. That is, instead of having, as Basel, ‘because these saintly brothers lived among the people many will obtain martyrdom with them’, Dietrich has: ‘And rejecting his [Antichrist’s] gifts and ignoring his doctrine many will obtain martyrdom with them.’ Given that the Basel text accurately translates the surviving German, we appear to be left with two possibilities: either Dietrich (or, again, someone before him in his line of transmission of the “Lux divinitatis”) had difficulty with the logic of the “Lux divinitatis”’s explication and replaced it with a better idea of his own, or else Dietrich’s copy faithfully represents a different version of the “Lux divinitatis”. Here it is not so easy to decide which alternative is more ‘economical’.

The possibility that Dietrich was drawing on a different version of the “Lux divinitatis” seems still stronger on the basis of a second example:

“Silencium”, p. 56b	LD III,12, p. 530	FL IV,27, p. 144, l. 57–p. 145, l. 64
Primus huius ordinis auctor et inceptor erit filius regis Romanorum. Huic papa proximam tribuet potestatem. Cum quo magni magistri iuris canonici et sacre scripture doctores probatissimi vescuuntur imitantes ipsum. Nec erunt etate minores xxxiiii annorum	Primus ordinis huius auctor erit filius regis Romanorum. Nomen eius [...] interpretatur coram Deo: Alleluia. Huic papa proximam tribuet potestatem, deinde voluntarie eliget et a papa suscipiet statum istum cum quo magni magistri vestiuntur imitantes ipsum, nec erunt ætate minores viginti quatuor annorum.	Der erste meister, der dis leben sol erheben, das sol des kúniges sun von Rome wesen. Sin namme spricht vor gotte ze túte Alleluia. Dem sol der babest sinen nehesten gewalt geben und da nach kúset er selber und enpfat von dem babest dis leben. So begeben sich alles hohe meister mit im, die soellent nit junger denne von vier und zwenzig jaren wesen.

In this case the variants are numerous. Dietrich’s version omits the odd naming of the son of the king of the Romans as *Alleluia*, omits the passage wherein the son of the king voluntarily chooses and receives a *status* from the pope (*deinde voluntarie eliget et a papa suscipiet statum istum*), but has *great masters* eating with the son of the king rather than dressing with him, and offers the extra detail that the great masters who accompany him are *most excellent doctors of canon law and holy scripture*. It is possible to argue that Dietrich’s version does not descend from an alternative archetype by maintaining that the missing

Alleluia passage resulted from his or another’s decision that it was too odd or at any rate dispensable, and that he or another did not like a passage that had a secular ruler accepting anything from a pope, and that he or another misread a ‘t’ for a ‘c’ resulting in a switch from *vestio* to *vescor*, and that he or another preferred to heighten the prestige of the *great masters* by making them masters of canon law and theology. But to keep an open mind one might wonder whether descent from a different archetype might here seem to be the ‘more efficient’ explanation.

A third example also concerns added material:

“Silencium”, p. 57a	LD III,12, p. 531	FL IV,27, p. 145, l. 88–p. 146, l. 91
Sic docebunt et ill[uminabunt] ecclesiam quod propter simplicitatem ignorantie a fide divertere non oportet. Nec aliquis quomodocumque in fide errare sed firmiter glossis et expositionibus quibus ipsi sacram scripturarum exponunt credere oportet. Heu! Heu! Post hec consurget tribulatio qualis nunquam ab inicio mundi erat. Veniens enim tunc Antichristus [...]	sic docebunt et illuminabunt Ecclesiam, quod propter simplicitatem ignorantie a fide divertere non oportet. Heu! heu! Post hæc consurget tribulatio; veniens enim tunc Antichristus	Da zwüschent sont si die cristanheit so sere erlúhten und leren, das von ungelerter einvaltekeit nieman darf von cristan gelovben keren. Owe, da nach sol es an die not gan! So kumt der Endecrist

Here one might grant for the sake of argument that Dietrich von Arneveld or someone before him took the liberty of inserting *qualis nunquam ab inicio mundi erat* for rhetorical emphasis. But what about the addition of an entire substantive sentence of eighteen words located in the midst of sentences otherwise in the received “Lux divinitatis”?³³

Two final examples display the appearance of divergences containing additional material that offer alternative lines of argument:

³³ Kent Emery, Jr., suggested to me that the Basel version lacks the first bolded passage as a result of scribal error: eye jump from *oportet* to *oportet*. But that must be a coincidence given the absence of the same passage in the German.

First:

“Silencium”, p. 56a	LD III,12, p. 530	FL IV,27, p. 144, l. 36–38
Nec pro libris nec pro aliis quibuscumque necessitatibus ab aliquo quicquam petant sed eis innegabitur, conceditur et accomodatur quousque officium	Nec pro libris nec pro aliis necessitatibus ab aliquo quidquam petent. Panem tantum humiliter petere possunt, cum non ultra exhibetur.	Si soellent nieman nit bitten ze buochen [emendation: bruochen] noch ze kleiden, mere als man inen das brot nút bútet, so soent si es diemueteklich bitten
divinum peragant [there follow six illegible lines at top of p. 56b]		

One might stop to review the editorial choice of the “Fließendes Licht” edition and ask whether *buochen* was a scribal error for *bruochen*. Indeed mendicants are not known to have begged for books. Nevertheless, the “Lux divinitatis” took over *buochen* with *libris*. Nor is the issue relevant here because Dietrich von Arneveld’s copy follows the Basel “Lux divinitatis” in that regard. In the Basel version the friars are not allowed to beg for books or necessities but may beg for bread so long as they do so with humility. In contrast Dietrich has them prohibited from begging for necessities of any kind but that such will be granted to them so long as they perform the divine office.

Second:

“Silencium”, p. 56b	LD III,12, p. 530	FL IV,27, p. 144, l. 39–41
Non ieiunabunt, nisi ieiunia ab ecclesia instituta propter continuam laboris sui predicationem, orationem, et corporis castigationem.	Non jejunabunt, nisi jejunia ab Ecclesia instituta. Talia sibi providebunt hospicia, in quibus dormire et orare possint ab aliis sequestrati.	Si soent ovch nit me vasten denne das dú cristan e gebútet und sönt also herbergen, das si moegen betten und sclaffen von den lúten under einem sunderlichen tache.

In this case Dietrich offers an explanation lacking in the received version of the “Lux divinitatis” for why the friars of the new order will not fast other than on the fast days instituted by the Church: They will be occupied otherwise by their constant effort in preaching, praying, and bodily chastisement. One may note here that mendicancy is not mentioned as an activity of the new order and hence is consistent with the barring of mendicancy in the previous passage.

At this point it is appropriate to stop and inquire whether it is plausible that Dietrich von Arneveld himself inserted original passages in the midst of cita-

tions that he said came from ‘Saint Mechthild’. To propose that he did this as a modern editor might for the sake of literary aims, clarification, or ‘fleshing out an idea’ cannot be accepted because he was not a modern editor and his mind was occupied while writing with refuting a pernicious heretic. Medieval copyists surely switched syntax, or changed verb tenses, or added or omitted one or two words, especially words on the order of *etiam* or *valde*; and they were capable of occasionally misreading what they found in their exemplars. But they did not massively intervene. Granted that vernacular literary texts may have been ‘unstable’, we are not dealing here with such an example: theological texts were not shape-shifters. Incidentally, although it has been argued that Dietrich von Apolda massively intervened in presenting passages from the “Lux divinitatis” while writing his life of Saint Dominic, he was not a copyist – he was presenting his own original work rather than copying out passages as Dietrich von Arneveld did for the sake of rigorous scholastic demonstration.

Might Dietrich von Arneveld have put aside scholastic norms of citation in the heat of polemicizing against a heretic? This possibility can be dismissed on two grounds, aside from the unlikelihood that he would have put his own words into the mouth of a ‘saint’. First it must be emphasized that the extra material has no argumentative value in the context of refuting the heretic. Second, we have a parallel example from his treatise to show that intervening in a source was not his wont. Dietrich quotes from ‘Saint Methodius’ (i.e. Pseudo-Methodius) in addition to quoting from Mechthild. Two long passages stand at our disposal and in neither does Dietrich take any liberties: both retail Pseudo-Methodius’s text as it has come down to us in a known medieval recension.³⁴ If it is granted that he would not take great liberties with the words of one saint even while he was faithfully copying the words of another, it appears that there can be no other explanation for the extra material than that Dietrich was drawing on a different “Lux divinitatis” (resorting to the alternative that the extra material was the product of any given scribe’s intervention in the line of transmission that led to Dietrich’s copy in no way diminishes the argument since no scribe would have had a motive to take such egregious liberties).

IX. Dietrich’s version of LD III,12-13:

points to a different version of a chapter of the “Fließendes Licht”

The ultimate thesis of this article may now be stated. The existence of a different Latin translation of Mechthild’s FL IV, 27 points to a variant version of the German on the grounds that it is just as impossible to imagine a Latin translator making the changes we have seen on his own license as it is to accept this

³⁴ Compare Dietrich, p. 28a–b and 58a–b with Otto Prinz: Eine frühe abendländische Aktualisierung der lateinischen Übersetzung des Pseudo-Methodius, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 41, 1985, p. 1–23, at p. 15 f.

for Dietrich. To support the paired argument that Dietrich von Arneveld was quoting from a version of the LD III,12 that hitherto has been unknown and that this version was based on a variant version of FL IV,27 we may in conclusion take stock of three more Latin passages of substance introduced by Dietrich as coming from 'Saint Mechthild'.

These appear in the Antichrist section. The Dietrich text and the received Basel text open with the words *Veniens enim tunc Antichristus*, matched by the German *So kumt der Endecrist*. But Dietrich continues with a description of Antichrist's villainy that is not found in Basel or the received Mechthild:

Veniens enim tunc Antichristus cum suos magistris et sacram scripturam in contrarium fratribus predictis exponentes universam legem Christi et ceremonias conatur pervertere ostendentes ipsum esse verum Christum et messiam iudeis in lege promissum. Ieiunia solvit, castitatem prohibet, matrimonium dissolvit, obediencia subditis dissuadet ut [MS: et] nulli obediendis nisi soli messia. Antichristus tunc enim mulier discedit a viro et econverso servus derelinquit dominum. Omnes Antichristo adherebunt. Tunc omnis potestas atque dominacio cessabit et ille solus dominus in terra est. ("Silencium", p. 57a)

The report that Antichrist will present himself as the true Christ and messiah of the Jews is standard fare, present with varied wording in Haimo of Auxerre's commentary on Second Thessalonians, Adso of Montier-en-Der's letter on Antichrist, and Hugo Ripelin's "Compendium theologie veritatis". But Antichrist's masquerade as 'true Christ' in this extended passage is just one specification in the midst of many for which there is no known documentation: he will work to pervert the law and ceremonies of Christ, he will annul fasts, prohibit chastity, dissolve marriages, and speak against obedience so that all will obey the (false) Messiah. He will separate wife from husband and have servants abandoning lords. It is difficult to imagine Dietrich von Arneveld or any work-a-day copyist before him having written this, for it calls for flights of imagination and bold independence. The alternative is that it is a new piece of writing by Mechthild, who in this instance must have heard about Antichrist's frightful reign and then supplied original details by means of her wonted imagination.³⁵

Another retrieval, as I will now call these instances, appears directly following a sentence concerning Antichrist that reads equivalently in the "Silencium" and the received "Fließendes Licht": *multi Iudei et gentiles fidem catholicam et baptismum suscipient ab eisdem* (p. 57b); *Manig jude und semlich wise heiden soent von disen bruodern den heligen tovf und cristan glovben enpfan* (FL IV,27, p. 146, l. 102 f.). Dietrich's text then independently offers the following:

³⁵ For literature see the useful bibliography in: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt/Main 2003. Mechthild states that she knows no Latin (*des latines kan ich nit*, FL II,3, p. 40, l. 48) and she makes few direct references to Scripture and none directly to learned authorities; yet her work gives evidence of learning via liturgy, sermons, and refectory table readings.

Tandem omnibus hiis fratribus per universum mundum interfectis cum ceteris multis fidelibus. Et nemo illos curat sepulcrum tradere, sed canibus et lupis et volucris ad manducandum dabuntur. Tunc venient de paradiso Helyas ex parte populi ante legem, Enoch ex parte populi in lege, Johannes Evangelista ex parte Christi annorum, predicantes publice et ostendentes ipsum esse fallacem et non esse Christum. Quos interficit quorum corpora occulte fideles capiunt et secreta abscondunt. Anno autem ("Silencium", p. 57b; then 13 illegible lines at top of column p. 58a)

Here we have an eschatological triad – *Enoch, Elijah, John the Evangelist* – that to the best of current knowledge was never posited in writing before Mechthild's time. Granted that the passage places Elijah ahead of Enoch, being mistaken about which of the two came *before the law*, there is no way of knowing whether this was the author's error or a fault in the manuscript transmission. Still, if we quietly make the correction *Enoch, Elijah, John the Evangelist*, it is the third term, *John*, that is striking. This is true not only because the idea is stunning, but because it offers a further indication that the additional material is genuinely by Mechthild of Magdeburg. To wit the 'non-death' of John the Evangelist is the subject of a self-contained chapter in the "Fließendes Licht" (IV,23) headed *Von Sante Johannes ewangelisten begrebde* (p. 139, l. 1, 'About the Burial Place of the Evangelist Saint John') and shortly before the eschatological chapter under discussion. There Mechthild tells that she saw Saint John's body *werlich mit den ougen miner unwirdigen sele* (ibid., l. 2 f., 'with the eyes of her unworthy soul'). He was lying unburied *ob allen zergenglichen dingen under der schoepfnisse des ewigen riches* (ibid., p. 139, l. 3 – p. 140, l. 4, 'above all corruptible things under the creation of the eternal kingdom'). She saw his body gleaming like a fiery crystal (*das er lúbtet als ein fúrig kristalle*, ibid., l. 5). Between his corpse and the heavenly kingdom there was only the thinnest wall, like the skin of an egg (*nit me denne ein dúnnú want als eines eies lise*, ibid., l. 12 f.). Thus we know that Mechthild took John the Evangelist to have been the one apostle who had not been taken fully to paradise, and accordingly we can see that it was fitting for her to link him in a subsequent passage with Enoch and Elijah as figures who would return to earth in the last days to combat Antichrist.

The Enoch, Elijah, John triad is not present in the standard Antichrist repertory of Mechthild's day: Pseudo-Methodius, Adso, the anonymous Antichrist tract in the "Passauer Anonymous", or the handbook of the Dominican Hugo Ripelin. But it must be said that a significant challenge to the argument I have been developing is that it was known to none other than Dietrich von Arneveld, who enunciated it in a sermon for John the Evangelist. I place the relevant passage for convenience in parallel columns with the "Lux divinitatis" passage:

<p>“Silencium”, p. 56b</p>	<p>Dietrich von Arneveld, “De sancto Johanne Ewangelista”, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 359 Helmst., fol. 185vb</p>
<p>Tunc venient de paradiso Helyas ex parte populi ante legem, Enoch ex parte populi in lege, Johannes Evangelista ex parte Christi annorum, predicantes publice et ostendentes ipsum esse fallacem et non esse Christum. Quos interficit quorum corpora occulte fideles capiunt et secreta abscondunt.</p>	<p><i>Discipulus ille non moritur</i>, Johannes ultimo [Joh. 21:23]. Dictum est in epistola Johannis de trinitate quod <i>tres sunt qui testimonia dant in celo: pater et verbum et spiritus sanctus</i> [Epist. Joh. 1, 5:7, 7–8]. Sic tres sunt qui in terra testimonium dabunt tempore Antichristi: Helyas videlicet, Enoch et Johannes Ewangelista, qui testificantur testimonia Dei contra totum mundum et Antichristum. Helyas et Enoch testificantur veteris testamenti; Johannes autem novi testamenti. Tunc autem morietur cum Enoch et Helyas occiduntur.</p>

Divergences are clear. The “Lux divinitatis” offers the crucial Augustinian periodization of ‘before the law, under the law, under grace (years of Christ)’, whereas Dietrich’s sermon more simply has Elijah and Enoch testifying for the Old Testament and John for the New. The “Lux divinitatis” has the three preaching and showing Antichrist to be false and not Christ, whereas Dietrich’s sermon has them giving evidence of God against the whole world and Antichrist. And the “Lux divinitatis” has Antichrist killing the three, and the faithful then secretly taking and hiding their bodies, whereas Dietrich’s sermon makes a distinction in having John dying and Enoch and Elijah being killed.

Did the same person write these two passages? However different they may be in details it certainly is possible that the same person might have written them at different times with different details in his mind. That granted we come back to the major stumbling block against arguing that Dietrich von Arneveld himself wrote the material found in his citations of the “Lux divinitatis” that go way beyond what is found in the received version: he had no motive to do so, and his citations from Mechthild have their own coherence. In the present case the appearance of Enoch, Elijah, and John the Evangelist occurs appositely within a larger narrative expatiating on the reign of Antichrist that Dietrich would have had no motive to impute to ‘Saint Mechthild’.

Thus we ought not to deprive Mechthild of Magdeburg, whose reverence for John the Evangelist was great, from the honor of first setting down the view

that all good things came in threes: Enoch, Elijah, John the Evangelist; Before the Law, Under the Law, Under Grace.

After an interval of thirteen washed out lines, the same long account of the reign of Antichrist concludes:

ad montem Oliveti et videant regem et messiam celos ascendentem qui postquam ascendit omnia faciet nova. Tunc enim Michael ei obvius erit et interficiet in papilione montis Oliveti et maximam multitudinem suorum. Hec sancta Mechthild. (“Silencium”, p. 58a)

The statement about the Archangel Michael slaying Antichrist in a tent on the Mount of Olives with a great number of his followers must derive from learned tradition, for equivalents appear in Adso’s Letter on Antichrist and Hugo Ripelin’s “Compendium theologicæ veritatis”.³⁶ What is of interest here is rather the placement of the passage. The eschatological chapter of the “Fließendes Licht” (IV,27) as we currently know it has an abrupt ending. After recounting the tribulations brought by Antichrist and telling of how an angel brings Enoch and Elijah (but only them) from paradise, the chapter ends with a simple remark: *So essen si honig und vigen und trinkent wasser gemischet mit wine und ir geist wirt ovch von gotte gespiset* (So they eat honey and figs and drink water mixed with wine and their spirits are nourished by God.). But now we have an alternative recension of Mechthild’s vivid work: Enoch, Elijah, and John the Evangelist come to preach publicly against Antichrist and are slain; but Antichrist does not go unpunished; instead he is slain by the Archangel Michael with a large number of followers on the Mount of Olives. I propose that here we have a preferable ending.

To sum up, Dietrich von Arnevelde OFM in his “Silencium contra prophetas Saxonie” of 1389 cited from ‘Saint Mechthild’ – specifically a version of the LD III,12–13, a Latin translation of Mechthild of Magdeburg’s FL IV,7, that often differs substantially from the received text of the “Lux divinitatis” to the point of comprising many passages that are not otherwise present. While Dietrich wrote the “Silencium” to combat the errors of an eschatological heretic, his divergences from the received “Lux divinitatis” do not strengthen any argument of his, and in quoting another authoritative ‘saint’, Pseudo-Methodius, he adheres to the words of his exemplar. Therefore it is evident that he was quoting from a hitherto unknown version of the chapters in question of the “Lux divinitatis”.

³⁶ Adso Dervensis: *De ortu et tempore Antichristi. Necnon et tractatus, qui ab eo dependunt*, ed. Daniel Verhelst, Turnhout 1976, p. 28 f.: *Sive Dominus Iesus interfecerit illum potentia virtutis sue, sive archangelus Michael [...]. Tradunt autem doctores, quod in monte Oliveti Antichristus occidetur in papilione et in solio suo*; Ripelin as B. Alberti Magni Opera omnia, ed. Augustus Borgnet, Paris 1890–1899, VII, 14, p. 245: *Potestate sua Dominus occidet Antichristum, sicut dicit Glossa super Apocalypsim, sive per se, sive per Michaelem. Occidetur autem in monte Oliveti, in papilione.*

New Light on "The Flowing Light"

Militating against an objection that Dietrich may have taken the new material from elsewhere or composed it himself is the fact that some of it appears in bits and pieces in the midst of received passages and flows together with them. Who would have taken the trouble to insert small extraneous pieces in a finished work? Furthermore some of the new material extends for many sentences not likely to have been borrowed from one or another extraneous source or inserted tendentiously without a tendentious point. And in one such case the new material is consistent with Mechthild's own thought in a different passage of her German work. We are left with the admittedly startling conclusion that Dietrich was citing from a different but pristine version of a part of the "Lux divinitatis" than the one known hitherto, and that this different version must have been a translation of a hitherto unknown corresponding chapter of Mechthild's "Fließendes Licht". It remains only to wonder wistfully whether Dietrich von Arneveld had his hands on an entire missing "Lux divinitatis".

Prof. (Em.) Robert E. Lerner
rlerner@northwestern.edu

IV. Zur Sprache des „Fließenden Lichts“

ZUR REZEPTION VON MYSTISCHEN VITEN
UND OFFENBARUNGEN BEI DEN KARTÄUSERN
UND BENEDIKTINERN IN ERFURT
IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES 15. JAHRHUNDERTS

von Matthias Eifler

I. Einleitung

Die Stadt Erfurt (Abb. 1) gehörte am Ende des Mittelalters zu den kirchenreichsten Städten Deutschlands und wies eine größere Dichte an Pfarrkirchen, Klöstern und geistlichen Gemeinschaften als jede andere mitteldeutsche Stadt auf. Im Folgenden soll der Blick auf die beiden bedeutendsten und bis zur Säkularisation im Jahr 1803 bestehenden Klöster der Stadt gerichtet werden: einerseits das 1060 gegründete Benediktinerkloster St. Peter und Paul, das seit dem Anschluss an die Bursfelder Reform 1451 eine neue Blütezeit erlebte¹, andererseits die 1372 gegründete Kartause St. Salvatorberg.² In beiden Klöstern wurden bis zum Ende des Mittelalters umfangreiche Bibliotheken von jeweils über 1.000 Bänden angelegt, welche zu den größten im mitteldeutschen Raum zählten. Dass die Erfurter Kartäuser eine bedeutende Rolle bei der Überlieferung von Texten der Mystikerinnen aus dem Helftaer Kreis einnahmen, ist von Balázs J. Nemes in verschiedenen Arbeiten betont worden.³ Dabei wurde der Blick auch auf die benachbarte Benediktinerabtei gerichtet, in deren Bibliothek ebenfalls – wenngleich in geringerem Umfang – mystische Texte vorhanden waren. Der folgende Beitrag soll aus bibliotheksgeschichtlicher Sicht das bislang bekannte Material zu diesem Themenkomplex systematisieren und vergleichen. Zu zeigen ist, dass in der Erfurter Kartause und im Peterskloster konkrete Personen auszumachen sind, die Texte der Mystikerinnen kopierten oder reziptierten, und in welchen Kontexten diese Texte überliefert wurden. Dabei lässt sich auch nachzeichnen, dass es in Bezug auf die Texte der Mystikerinnen einen Austausch zwischen beiden Klöstern gab.

¹ Zur Klostergeschichte, vor allem nach dem Anschluss an die Bursfelder Reform, vgl. Barbara Frank: *Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union*, Göttingen 1973.

² Vgl. Joachim Kurt: *Die Geschichte der Kartause Erfurt Montis Sancti Salvatoris 1372–1803*, Salzburg 1989; Gerhard Schlegel: *Erfurt*, in: *Monasticon Cartusiense 2*, hg. v. Gerhard Schlegel, James Hogg, Salzburg 2004, S. 345–351.

³ Zusammengefasst bei Balázs J. Nemes: *Mechthild im mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ und seiner lateinischen Übersetzung*, in: *ZfDA* 142, 2013, S. 162–189, hier S. 162–175.



Abb. 1: Stadtansicht von Erfurt, um 1525, im Vordergrund die Kartause, rechts im Hintergrund das Peterskloster (Erfurt, Angermuseum)

II. Mystik-Rezeption bei den Erfurter Kartäusern

Der Umfang und das Profil der Bibliothek der Erfurter Kartause lassen sich hervorragend anhand des um 1475 vom Bibliothekar Jacobus Volradi († 1498)⁴ und seinen Mitarbeitern angelegten Bibliothekskatalogs (Erfurt, Bistumsarchiv, Hs. Hist. 6) ermitteln, den Volker Honemann als „den wohl umfangreichsten und von seiner Struktur wie der Erschließungstiefe her anspruchsvollsten Bibliothekskatalog des Mittelalters“⁵ charakterisiert hat. Die Edition Paul Lehmanns⁶ umfasst nicht weniger als 355 Seiten; dem Katalog vorangestellt ist außerdem das „Prohemium longum“, eine Einleitung in das Studium und die Spiritualität der Kartäuser, das in der Edition Almuth Märkers⁷ nochmals 270 Seiten umfasst.

In diesem Katalog gibt es eine eigene, 30 Bände umfassende Signaturengruppe zur mystischen Theologie (D)⁸, der eine „Recommendacio theologie mystice“ vorangestellt ist.⁹ Die 22 Bände umfassende Signaturengruppe I (Abb. 2) wiederum umfasst Visionsliteratur, u. a. Schriften zu Birgitta von Schweden, Mechtild von Hackeborn, Mechthild (von Magdeburg), Gertrud von Helfta und Katharina von Siena.¹⁰ Schon auf den ersten Blick zeigt sich also das ausgeprägte Interesse der Kartäuser an (frauen)mystischen Viten und Offenbarungen.

⁴ Vgl. Almuth Märker: Volradi, Jakob, in: ²VL 10, 1999, Sp. 506–509.

⁵ Vgl. Volker Honemann: Erfurter Kartäuser als Literaturhistoriker. Die ‚Literaturkundliche Übersicht‘ des ‚Registrum librarie‘ der Kartause Salvatorberg, in: Mittelalterliche Sprache und Literatur in Eisenach und Erfurt. Tagung anlässlich des 70. Geburtstags von Rudolf Bentzinger am 22. 8. 2006, hg. v. Martin Schubert, Jürgen Wolf, Annegret Haase, Frankfurt/Main 2008, S. 40–67, hier S. 40.

⁶ Vgl. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, hg. v. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München, 4 Bde., München 1918–2009, hier Bd. 2: Bistum Mainz, Erfurt, bearb. v. Paul Lehmann, München 1928 (im Folgenden: MBK II), S. 239–593.

⁷ Vgl. Almuth Märker: Das *Prohemium longum* des Erfurter Kartäuserkatalogs aus der Zeit um 1475. Edition und Untersuchung, 2 Bde., Bern u. a. 2008.

⁸ Vgl. MBK II (Anm. 6), S. 298–324. Die Signaturengruppe reicht von D 1–D 20, wobei sich durch Doppel- oder Dreifachsignaturen (D 1¹, D 1², D 3, D 3², D 5¹, D 5², D 6¹, D 6², D 10, D 10², D 11¹, D 11², D 11³, D 12¹, D 12², D 13¹, D 13², D 18¹, D 18²) eine Gesamtzahl von 30 Bänden ergibt.

⁹ Fragen der mystischen Theologie thematisiert der Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause einerseits in Kap. 12 des „Prohemium longum“, andererseits in der vom Verfasser des „Prohemium“ geschriebenen „Recommendacio theologie mystice“, die der Signaturengruppe D vorangestellt ist. Zu den unterschiedlichen Schwerpunkten, die beide Texte setzen, vgl. Märker (Anm. 7), Bd. 1, S. 237–265 (Edition), Bd. 2, S. 473–499.

¹⁰ Vgl. MBK II (Anm. 6), S. 430–434.

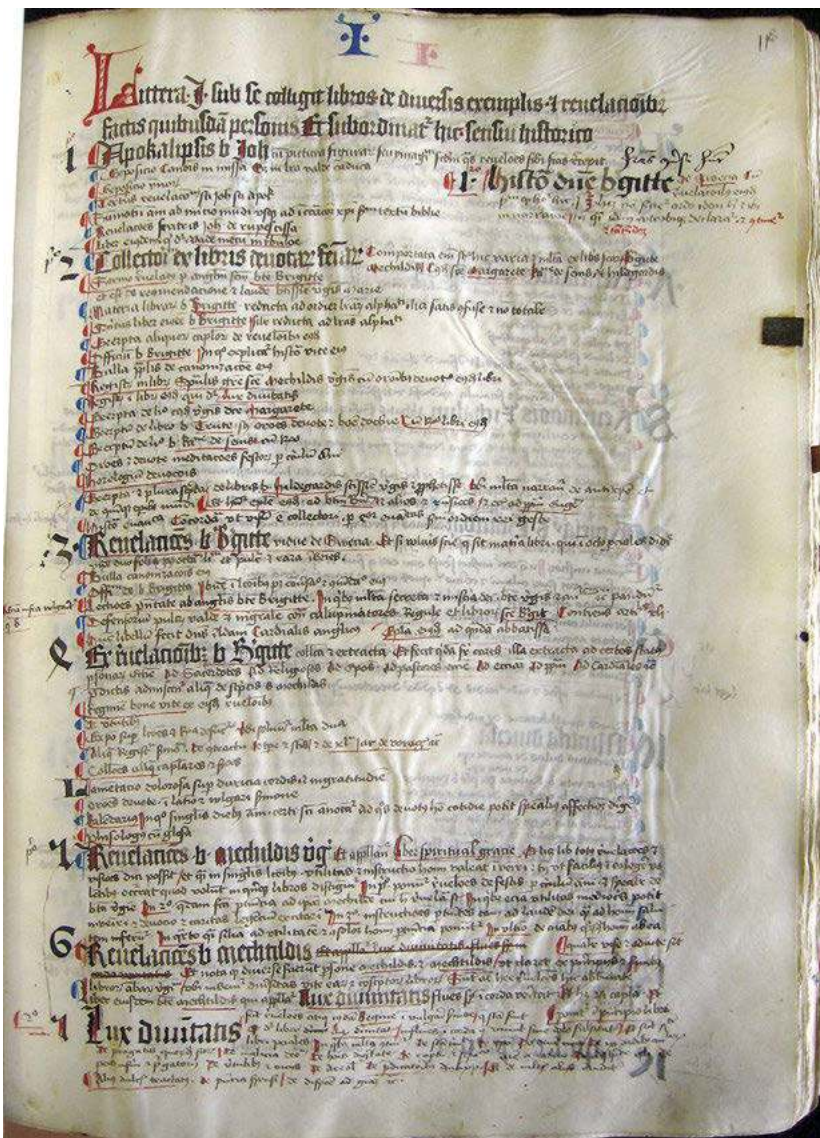


Abb. 2: Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause, Beginn der Signaturregruppe I mit Visionsliteratur (Erfurt, Bistumsarchiv, Hs. Hist. 6, fol. 118r)

Der Katalog liefert detaillierte Informationen darüber, welche Bücher mit mystischer Theologie im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts in der Kartause vorhanden waren. Allerdings ist nur ein Teil dieser Handschriften heute noch erhalten. Paul Lehmann konnte 1928 zumindest einen Teil der nach der Klosterauflösung im Jahr 1803 weit verstreuten Codices identifizieren. Seine Ergebnisse flossen, mit einigen Ergänzungen, in Sigrid Krämers „Handschriftenerbe“ von 1989 ein, das für die Erfurter Kartause 367 erhaltene Codices in 66 Bibliotheken und Sammlungen weltweit verzeichnete.¹¹ In den letzten Jahren war es vor allem das Verdienst von Balázs J. Nemes, zu einzelnen Signaturengruppen weitere zum Bestand der Kartause zu zählende Handschriften aufzufinden. Von den 30 Bänden der Signaturengruppe D zur mystischen Theologie sind demnach noch 15 erhalten, von den 22 Bänden zur Visionsliteratur in der Gruppe I acht Stück.¹² Aber selbst bei den verlorenen (oder zumindest bislang nicht aufgefundenen) Bänden erlaubt die genaue Verzeichnung im Katalog eine Aussage über deren Inhalt.

Wie akribisch der von Jacobus Volradi angelegte Katalog aufgebaut ist, zeigt etwa der Beginn der Gruppe I mit Visionsliteratur (Abb. 2). An ihrem Beginn (I 1) stand eine bebilderte Apokalypse-Handschrift, die auch Offenbarungen des französischen Franziskaners und Visionärs Johannes de Rupescissa († nach 1365) enthielt. Wie dieser Codex ist der folgende (I 2¹) mit einer Sammlung von Visionen verschiedener Mystikerinnen (Birgitta von Schweden, Mechthild [von Hackeborn und von Magdeburg], Gertrud von Helfta, Katharina von Siena und Hildegard von Bingen) nicht erhalten.¹³ Danach folgten Handschriften, die jeweils hauptsächlich dem Werk einer Autorin gewidmet waren, zunächst vier Codices mit den Schriften der Birgitta von Schweden (I 1², 2², 3 und 4)¹⁴, von denen drei in Stuttgart, Halle und Oxford erhalten sind.¹⁵ Es schlossen sich die

¹¹ Vgl. Sigrid Krämer: *Handschriftenerbe des deutschen Mittelalters*, 3 Teilbde., München 1989–1990, hier Bd. 1, S. 215–224. Krämers aus der Literatur gezogene und nicht nach Autopsie erstellte Liste ist an manchen Stellen fehlerhaft und unvollständig. Zudem sind in den 30 Jahren seit dem Erscheinen neue Handschriften bekannt geworden.

¹² Balázs J. Nemes ist sehr herzlich dafür zu danken, dass er mir Einsicht in eine gegenüber Lehmann und Krämer korrigierte Liste gewährte, in der auch Neufunde der letzten Jahre berücksichtigt worden sind.

¹³ Vgl. MBK II (Anm. 6), S. 430,33–431,15: *Collectorium ex libris devotarum feminarum. Comportata enim sunt hic varia et multa ex libris sanctorum Brigitte, Mechthildis, cuiusdam s. Margarete, Katherine de Senis et Hildegardis* [...]. Die weitere Inhaltsangabe macht deutlich, dass sowohl Exzerpte von Mechthilds von Hackeborn „*Liber specialis gratiae*“ als auch ein Register zur „*Lux divinitatis*“ der Mechthild (von Magdeburg) enthalten waren. Nemes (Anm. 3), S. 167, nimmt an, dass in der Hs. I 2¹ eine vollständige Abschrift der „*Lux divinitatis*“ enthalten war.

¹⁴ Der Eintrag zu [I] 1^{secundo} wurde nachträglich am oberen Rand, derjenige zu [I] 2^{secundo} auf einem Schaltzettel ergänzt.

¹⁵ [I] 1^{secundo}: Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. theol. et phil. 2°280, [I] 2^{secundo}: Halle, Universitäts- und Landesbibliothek, Yc 8° 6, [I] 3: Oxford, Bodleian Library, Hamilton 7.

Schriften der Mechthild von Hackeborn (I 5¹) und Mechthild (von Magdeburg) (I 5² und I 6) an – diese Handschriften sind bislang nicht nachweisbar. Symptomatisch für Volradis Gründlichkeit ist der Eintrag zu I 6, an dessen Anfang der Bibliothekar darauf hinweist, dass es zwei Autorinnen namens Mechthild gebe, wie sich anhand ihrer Lebensbeschreibungen und ihrer Werke zeige.¹⁶ Volradi verwendete deshalb konsequent *Mechtildis* für die Verfasserin der „Lux divinitatis“ (also Mechthild [von Magdeburg]) und *Mechildis* für deren jüngere Mitschwester Mechthild von Hackeborn († 1298). Beim Werk der ersten wollte Volradi offenbar außerdem zwischen der deutschen Fassung und ihrer lateinischen Übersetzung unterscheiden. Während er in I 6 die lateinische Fassung als „Lux divinitatis“ der *Mechtildis* zuwies, schrieb er in dem erst danach geschriebenen Eintrag zu I 5² das „Fließende Licht“, hier ebenfalls als „Lux divinitatis“ bezeichnet, einer anonymen Begine zu. Er bezog sich damit offenbar auf den in I 5² vorhandenen Prolog des „Fließenden Lichtes“, in dem Mechthild als *begina* bezeichnet wird.¹⁷

Vorhanden waren in der Bibliothek ebenfalls die Offenbarungen einer *beata Truta*, also der „Legatus divinae pietatis“ Gertruds von Helfta, in mindestens zwei Handschriften (I 7 und I 8), in der zweiten verbunden mit den Visionen des Zisterzienserabtes Richalm von Schöntal († 1219). Auch die Einträge zu den Offenbarungen Trutas zeigen die sorgfältige Arbeitsweise des Bibliothekars: Bei beiden Abschriften handelte es sich nach seiner Angabe um Exzerpte, bei I 7 verwies er auf weitere Offenbarungen Trutas in der Handschrift B 31.¹⁸ Zu I 8 wurde vermerkt, dass eine vollständige Abschrift dieser Offenbarungen in der Eisenacher Kartause vorhanden sei.¹⁹ Volradis bibliothekarische Verzeichnung setzte also eine intensive Auseinandersetzung mit den Bänden und ihren Inhal-

¹⁶ Vgl. MBK II (Anm. 6), S. 432,25–28: *et nota, quod diverse fuerunt persone Mechildis et Mechtildis, ut claret ex principis et finibus librorum ambarum virginum, ubi invenitur diversitas vite earum et conscriptorum* [...]. Vgl. Balázs J. Nemes: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg, Tübingen, Basel 2010, S. 335.

¹⁷ Vgl. Balázs J. Nemes: »*sancta mulier nomine Mechtildis*«. Mechthild (von Magdeburg) und ihre Wahrnehmung als Religiöse im Laufe der Jahrhunderte, in: Das Beginnenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Jörg Voigt, Bernward Schmidt, Marco A. Sorace, Fribourg, Stuttgart 2015, S. 331–351, hier S. 348 f. mit Anm. 66.

¹⁸ Vgl. MBK II (Anm. 6), S. 433,5: [I] 7: *Revelaciones b. Trute virginis, excerpta scilicet tantum, eciam b. 31*. Zur Hs. B 31, die u. a. *Metra biblie*, einen Traktat *De vita religiosi* sowie *Alike revelaciones Trute* enthält, vgl. ebd., S. 275,38–276,3.

¹⁹ Vgl. MBK II (Anm. 6), S. 433,18–20: *Revelaciones s. virginis Trute, et videntur esse hinc nisi quedam extracta. In domo Isenacensi habentur iste revelaciones integraliter*. Vgl. dazu Balázs J. Nemes: Text Production and Authorship: Gertrude of Helfta's Legatus divinae pietatis, in: A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages, hg. v. Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon, Leiden, Boston 2014, S. 103–130, hier S. 108 mit Anm. 22. Der Eintrag zu I 8 wird folgendermaßen fortgesetzt: *Soliloquium eiusdem Trute valde devotum, et multum valet volenti penitere et confessionem generalem et brevem facere peccatorum, que ibi signantur quasi in propria forma. Et multe bone oraciones et meditationes*. Vgl. MBK II (Anm. 6), S. 433,20–23: Da

ten, ja: eigentlich ein genaues Studium jedes Bandes, voraus. Dies zeigen die Vermerke zu den Autoren und Autorinnen, zur Vollständigkeit der Texte oder zum Aufbau der Codices sowie die Querverweise auf Handschriften innerhalb und außerhalb der eigenen Sammlung.²⁰

Der Katalog zeigt, welche Werke der mystischen Theologie im Kloster vorhanden waren, aber auch, dass ihre bibliothekarische Verzeichnung mit einer intensiven inhaltlichen Auseinandersetzung einherging. Dabei konnte Jacobus Volradi sich auf die Tradition der Beschäftigung mit der *theologia mystica* im eigenen Kloster berufen. So hatten die beiden Autoren der Erfurter Kartause, deren Schriften weit über das eigene Haus Verbreitung erfuhren, Traktate zur mystischen Theologie verfasst. Jakob von Paradies (Jacobus Carthusiensis, † 1465) hatte 1451 einen Traktat mit dem Titel „De theologia mystica“ geschrieben.²¹ Sein jüngerer Ordensbruder Johannes Hagen (Johannes de Indagine, † 1475) begann seine Laufbahn als Schriftsteller im Jahr 1450 mit einem zweiteiligen Traktat über die mystische Theologie, der im Autograph in der Handschrift D 18¹ erhalten ist.²² In dem um 1468 von eigener Hand verfassten zweiten Schriftenverzeichnis berichtet Hagen weiterhin, dass er die Werke verschiedener Mystikerinnen (etwa der Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden und

die Handschrift I 8 nicht erhalten ist, kann beim jetzigen Wissensstand nicht festgestellt werden, was sich hinter dem *Soliloquim* verbirgt und was den Bibliothekar zur Zuschreibung an Gertrud veranlasst hat.

²⁰ Zur Verzeichnung des Buchbestandes der Bibliothek der Kartause durch Volradi und seine Mitarbeiter vgl. Matthias Eifler: Bücher in den Händen von Klosterbibliothekaren. Befunde aus dem 15. und frühen 16. Jahrhundert am Beispiel der Kartause und des Benediktinerklosters in Erfurt, in: Manuscripts Changing Hands, hg. v. Corine Schleif, Volker Schier, Wiesbaden 2016, S. 207–254.

²¹ Incipit: *Visis iam dictis de actionibus humanis...* Edition: Jakob z Paradyža: Opuscula inedita, hg. v. Stanisław Andrzej Porębski, Warschau 1978, S. 249–312. Zum Werk vgl. Jarosław Stoś: Die mystische Theologie des Jakob von Paradies, in: Mediaevalia. Textos e estudos 23, 2004, S. 367–380. Zur Überlieferung vgl. Ludger Meier: Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung, Münster 1955, S. 10 und 68, Nr. 86 und Dieter Mertens: Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465), Göttingen 1976, S. 284.

²² Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Q 50, fol. 1r–60v, Incipit: *Sedebit solitarius ...* (Lam 3,28). *Omnipotens et gloriosus deus optimus atque pulcherrimus ...* Der Traktat besteht nach Ausweis der Überschrift in der Handschrift sowie der Beschreibung im Katalog (D 18¹, vgl. MBK II [Anm. 6], S. 319,29 f.) aus zwei Teilen, von denen der erste (fol. 1r–40r) die *preparatoria* behandelt, während der zweite (fol. 40v–60v) *ipsam mysticam theologiam in se declarat*. Vgl. Die lateinischen Handschriften bis 1600, Bd. 2: Quarthandschriften (Q), beschrieben von Matthias Eifler unter Verwendung von Vorarbeiten von Betty C. Bushey, Wiesbaden 2012, S. 266, sowie das Gesamtdigitalisat: http://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1695987799/1/LOG_0000/ (letzter Zugriff am 02.02.2018). Zur Handschrift vgl. Matthias Eifler: *Ut non solum mihi, sed aliis prodesset mea lectio*. Autographe und Unika des Erfurter Kartäusers Johannes Hagen in einer Weimarer Handschrift, in: Katalogisierung mittelalterlicher Handschriften. Methoden

(Fortsetzung der Fußnote auf S. 310)

Katharina von Siena, aber auch einer *Mechthildis abbatissa*) intensiv studiert, zum Teil mehrfach gelesen und daraus Auszüge angefertigt habe.²³ Auch einen Traktat zur Verteidigung des Werks der Hl. Birgitta habe er verfasst.²⁴

Der Bibliothekar Jacobus Volradi wurde seit den 1470er Jahren bei der Verzeichnung des Bestandes von mehreren Mitarbeitern unterstützt. Besonderes Interesse verdient ein anonymen Mitarbeiter, der nach zwei Selbstbezeichnungen in dem Weimarer Codex Q 51 (s.u.) „Bruder N.“ genannt werden kann. Im Katalog hat er u.a. ein Blatt zur Signaturengruppe D mit mystischer Literatur geschrieben (Abb. 3). Dabei verdeutlichen dieses Blatt und die vorangehenden und folgenden von Volradi geschriebenen Blätter²⁵ das Prozesshafte der Bestandsverzeichnung. Volradi hat zunächst die Bände D 1–3, 6¹, 6², 7 und 9 verzeichnet. Sein Mitarbeiter ergänzte später die Handschriften D 4, 5¹, 5², 8 und 10, sowie auf der Versoseite D 11² und 11³. Bei den von Bruder N. ergänzten Bänden handelt es sich um umfangreiche Textsammlungen zur mystischen Theologie. Neben lateinischen Texten, etwa Gersons „*Spiritualis philosophia*“ (D 8) und dem Traktat „*De adhaerendo deo*“ des Johannes von Kastl (D 10²) katalogisierte Bruder N. zahlreiche volkssprachige mystische Kurztexte und Exzerpte, etwa in D 4.²⁶

und Ergebnisse, hg. v. Bettina Wagner, Berlin 2009, S. 70–87, hier S. 80f. mit Abb. 3 (Q 50, fol. 1r). Eine Übersicht von 113 Handschriften mit Werken des Johannes de Indagine bei Stephen M. Metzger: *The Manuscripts of Writings by Ioannes Hagen de Indagine*, O. Cart., in: *Bulletin de philosophie médiévale* 50, 2008, S. 175–256, hier bes. S. 235, Nr. 104; ders.: Note. Another Manuscript of Ioannes de Indagine, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 51, 2009, S. 229f.; ders.: Note: A few more manuscripts of Ioannes de Indagine, O. Cart., in: *Bulletin de philosophie médiévale* 58, 2017, S. 447–452.

²³ Vgl. Joseph Klapper: *Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen. Ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts*, 2 Bde., Leipzig 1960/61, hier Bd. 1, S. 78f.; Bd. 2, S. 126 (Erfurt, Bistumsarchiv, Hs. Hist. 1, fol. 240v, unter der Aufzählung von Hagens ‚Lesefrüchten‘): *Item de revelacionibus devotarum feminarum, videlicet Hildegardis [...]. S. Elisabeth monialis* [Elisabeth von Schönau] [...]. *S. Brigitte. S. Dorothee de Pruczia. S. Katherine de Senis ord. Pred. S. Mechthildis abbatisse. Et de quibusdam aliis revelacionibus factis feminis extravi quedam, non tamen multa, licet pro maiori parte integra legi et quedam sepius.* Zur der von Klapper vorgenommenen fraglichen Identifizierung der genannten *S. Mechthildis abbatissa* mit Mechthild (von Magdeburg) vgl. Nemes (Anm. 16), S. 231f. und 394f.

²⁴ Vgl. Klapper (Anm. 23), Bd. 2, S. 126 (Erfurt, Bistumsarchiv, Hs. Hist. 1, fol. 240v–241r): *Scripti tamen tractatum pro defensione libri Brigitte, quomodo sit autenticus maxime ex confirmatione summi pontificis dicentis in bullis confirmationis, quod habuerit revelaciones a deo, et hoc accepit papa in argumentum et testimonium sanctitatis [...].*

²⁵ Vgl. MBK II (Anm. 6), S. 298–315.

²⁶ Vgl. MBK II (Anm. 6), S. 307f.: *Diversi tractatus in vulgari de theologia mistica*. Enthält u.a. die Traktate „Der Kremer de septem archis“ (wohl Marquart Kremer, Bruder in Marienwalde, vgl. Kurt Ruh: *Kremer, Marquart*, in ²VL 5, 1985, Sp. 353f.), „Der Frankfurter“ (auch „Theologia deutsch“, vgl. Wolfgang von Hinten: *Der Frankfurter* [Theologia Deutsch], in: ²VL 2, 1980, Sp. 802–808) sowie Auszüge aus „Der Kern“ (vollständig in D 1², wohl identisch mit dem „Buch von geistlicher Armut“, vgl. Volker Honemann: *Kern der göttlichen Wahrheit*, in: ²VL 4, 1983, Sp. 1135f.).

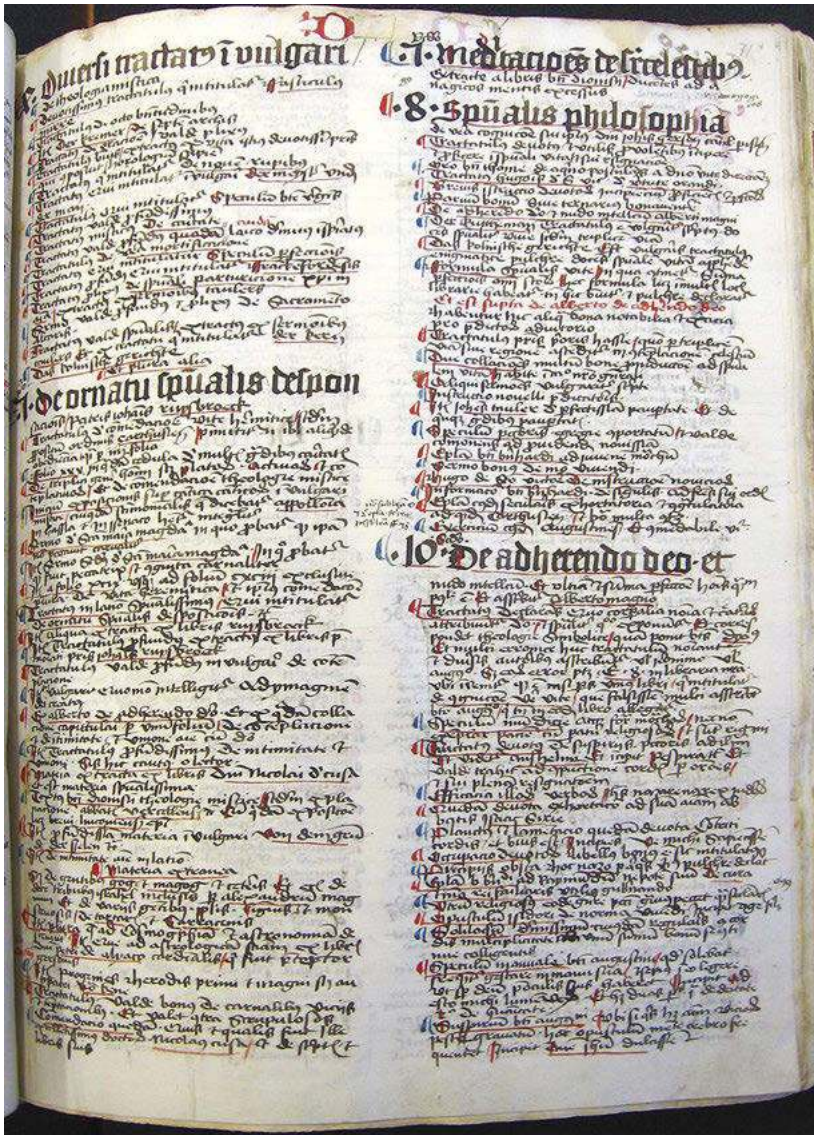


Abb. 3: Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause, Eintrag zu den Bänden D 4-10 mit mystischer Literatur (Erfurt, Bistumsarchiv, Hs. Hist. 6, fol. 71^r)

Mindestens eine der auf diesem Katalogblatt (Abb. 3) eingetragenen Handschriften, nämlich D 5¹, wurde nicht nur von Bruder N. im Katalog verzeichnet, sondern auch komplett von ihm geschrieben. In zwei Selbstzeugnissen innerhalb des Bandes nennt er sich *ego frater N.* bzw. *ego N.*²⁷ Die ursprünglich mindestens 422 Blätter umfassende Handschrift ist heute nur noch fragmentarisch erhalten und bildet den ersten Teil des Codex Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Q 51.²⁸ Der Anfang des Bandes (205 Blätter) ist verloren²⁹, die restlichen drei Faszikel wurden bei einer neuzeitlichen Neubindung vertauscht und mit einer weiteren, nicht zugehörigen Handschrift der Kartause vereint.³⁰ Obwohl D 5¹ nur fragmentarisch erhalten ist, ist der Codex in zweierlei Hinsicht bemerkenswert. Einerseits wurde er ausschließlich vom Mitarbeiter Volradis, also jenem *frater N.*, angelegt, der auch im Katalog Einträge zur mystischen Theologie schrieb. Andererseits überliefert er eine komplexe Exzerptsammlung zur mystischen Theologie, die Verweise auf rezipierte Autoren und Werke enthält und somit Einblicke in die Lektüre- und Studienpraxis der Erfurter Kartäuser gewährt. Im Folgenden soll lediglich die Bedeutung der Handschrift für die Überlieferung von Exzerpten aus der „Lux divinitatis“ thematisiert werden.

Unmittelbarer Anlass für die Anlage der Handschrift war eine theologische Debatte über das Werk des niederländischen Mystikers Jan van Ruusbroec († 1381), „Von der Zierde der geistlichen Hochzeit“ („De ornatu spiritualis desponsationis“), die vor allem zwischen Johannes Gerson († 1429) und dem

²⁷ Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Q 51, fol. 54r und 124r. Vgl. Eifler (Anm. 22), S. 295 und 316; ders.: „Ich habe sehr neugierig gesucht und gelesen und fast alle Bücher der Bibliothek unseres Hauses durchgelesen“. Beobachtungen zur Lektüre- und Studienpraxis in der Erfurter Kartause am Beispiel der Sammelhandschrift des Bruders N., in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 73, N. F. 20, 2012, S. 103–132, hier S. 124 f. mit Abb. 7.

²⁸ Zur Handschrift vgl. ausführlich: Eifler (Anm. 22), S. 280–331 sowie ders. (Anm. 27).

²⁹ Nach Ausweis des Katalogs (vgl. MBK II [Anm. 6], S. 308,13–25) enthielt der verlorene Teil neben einer Abschrift des „De ornatu spiritualis desponsationis“ von Jan van Ruusbroec verschiedene Kleintexte mit Bezug zur mystischen Theologie. Besonderes Interesse verdient die Erwähnung einer sonst nicht nachweisbaren deutschen mystischen Hoheliederklärung, verfasst von einer Nonne Appollonia aus Hessen (ebd., S. 308,18–20: *Inicium exposicionis super cantica canticorum in vulgari mystice cuiusdam sanctimonialis, que dicebatur Appollonia in Hassia*). Ein von einer Appollonia verfasster Hoheliedkommentar konnte bislang nicht ermittelt werden, weshalb zu erwägen ist, ob in einer früheren Stufe der Überlieferung versehentlich der Name einer Schreiberin in der Vorlage für den einer Autorin gehalten worden ist.

³⁰ Bei einer Neubindung (entweder Anfang des 19. Jahrhunderts oder 1929) wurden die drei Faszikel des erhaltenen Teils vertauscht (Faszikel III – I – II) und mit einer nicht zugehörigen Handschrift der Kartause – G 32¹ – zusammengebunden. Vgl. im Einzelnen die Angaben bei Eifler (Anm. 22), S. 280 f.; ders. (Anm. 27), S. 108 f.

Ruusbroec-Schüler Jan van Schoonhoven († 1432) ausgetragen wurde.³¹ In Faszikel III und I kopierte Bruder N. – nach Wasserzeichenbefund um 1483 bis 1485 – den „Ornatus“ sowie weitere Ruusbroec-Werke, aber auch die Dokumente der gegnerischen Parteien. Das Ende von Faszikel III bildet eine persönliche Stellungnahme des Schreibers, die sich scharf gegen Gersons Position richtet. Etwas später – nach Wasserzeichenbefund um 1485 bis 1489 – entstand der heute in der Mitte eingefügte Faszikel II, eine Exzerptsammlung zu theologischen, historischen und naturwissenschaftlichen Themen. Am Beginn stehen Exzerpte aus mystischen und philosophischen Texten, etwa des Johannes von Kastl oder Nicolaus Cusanus. Es folgen Textpassagen aus deutschen Werken, z. B. dem sog. „Kuttenmann“, Johannes Tauler oder Hartwig von Erfurt. Stehen am Beginn theologische Überlegungen (etwa zum Unterschied der *theologia mystica* und *speculativa*), verselbständigt sich die Sammlung im Fortgang: Bruder N. sammelt Lesefrüchte zu den sagenhaften Völkern Gog und Magog der Apokalypse, kommt von ihnen zu den Skythen, Tartaren, Goten, Vandalen und Hunnen sowie zu Reisewegen in das Heilige Land und endet mit kosmographischen, astrologischen und mathematischen Exzerpten.

Die Auszüge aus Mechthilds „Lux divinitatis“ (Buch VI, Kap. 1–6, 8 und 14)³² finden sich in Q 51 in einer Passage, die den Ort der Hölle und des Purgatoriums thematisiert.³³ Bruder N. zitiert dabei aus dem „Fließenden Licht“ (*in deme neddersten abgrunde*, FL III, 21, S. 206, 17) und übersetzt den Begriff, um ihn in den auf Lateinisch abgefassten Gedankengang einzuordnen. Es ist anzunehmen, dass er dazu auf die klostereigene Handschrift I 5² des „Fließenden Lichtes“ zurückgegriffen, vielleicht aber auch die Codices I 2¹ oder I 6 eingesehen hat. Wie Jacobus Volradi verwendet Bruder N. die Form *Mechtildis* für Mechthild (von Magdeburg). Neben diesen Exzerpten findet sich ein Passus (fol. 100v, Abb. 4), in dem der Schreiber verschiedene Offenbarungen aufzählt, die sich mit der Hölle beschäftigen. Außer Mechthilds „Lux divinitatis“ werden

³¹ Ruusbroec hatte in seinem „Ornatus“ drei Lebensformen dargestellt: (1) das tätige, aktive Leben, (2) das innerliche, gottbegehrende Leben, das für viele erreichbar ist, und (3) das überwesentliche, gottschauende Leben, welches wenigen Menschen vorbehalten ist. Gerson hatte sich zwar positiv über Teil I und II des „Ornatus“ geäußert, aber den dritten Teil zum überwesentlichen Leben und vor allem den Gedanken, dass sich die Seele des Menschen während der Kontemplation in das göttliche Sein verwandeln könne, als häretisch verurteilt. Durch eine Verteidigungsschrift Schoonhovens wurde die Kontroverse weiter verschärft. Vgl. Eifler (Anm. 27), S. 112 f. mit Verweis auf die Literatur.

³² In der künftigen Neuedition der „Lux divinitatis“ (Mechthild von Magdeburg: ›Lux divinitatis‹ – ›Das Liecht der Gottheit‹. Der lateinische-frühneuhochdeutsche Überlieferungszweig des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹. Synoptische Ausgabe, hg. v. Balázs J. Nemes, Elke Senne unter Leitung von Ernst Hellgardt, Berlin, Boston [in Druckvorbereitung]) sind diese Exzerpte unter der Sigle We3 berücksichtigt.

³³ Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Q 51, fol. 100v, 104v und 109v, vgl. Eifler (Anm. 22), S. 309, 311, 313. Vgl. auch das Gesamtdigitalisat: http://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1697315313/1/LOG_0000/ (letzter Zugriff am 02.02.2018).

hier die Offenbarungen der heiligen Birgitta, Texte der Visionsliteratur, etwa die Visionen des Ritters Tundalus³⁴ und des Abtes Brendan³⁵ oder das Purgatorium des Hl. Patrick, aber auch der Reisebericht des John Mandeville genannt. Diese mythischen und realen Reiseberichte werden wiederum mit Texten von Autoritäten wie Isidor oder des Erfurter Kartäusers Johannes Hagen verknüpft.

Bruder N. hat mindestens eine weitere Handschrift, heute in Berlin (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. oct. 89), angelegt.³⁶ Der wohl ebenfalls in den 1480er Jahren³⁷ und somit zeitgleich zu Q 51 geschriebene Band enthält Gebete und theologisch-asketische Kleintexte. Exzerpte aus dem „Fließenden Licht“ gingen u. a. in die asketisch-mystische Betrachtung „Von der liebhabenden Seele“ (fol. 38r–56v) ein.³⁸ An anderen Stellen der Handschrift finden sich weitere Passagen aus der deutschen bzw. lateinischen Fassung des „Fließenden Lichts“³⁹ sowie Gebete aus dem „Liber specialis gratiae“ der Mechthild von Hackeborn und dem „Legatus divinae pietatis“ der Gertrud von

³⁴ Zu der vom sonst unbekanntem Schottenmönch Bruder Marcus verfassten „Visio Tnugdali“, einer in Ekstase erlebten Jenseitsreise des irischen Ritters Tnugdalus (später vereinfacht zu Tundalus) im Jahr 1148 vgl. Nigel F. Palmer: Bruder Marcus, in: ²VL 5, 1985, Sp. 1231–1233. Zur Überlieferung der „Visio Tnugdali“ bei den Kartäusern vgl. Johannes Mangei: Kartäuserorden und Visionsliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser, Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski, hg. v. Sönke Lorenz, Stuttgart 2002, S. 289–316, hier S. 307 f.

³⁵ Zur „Navigatio s. Brendani“, einer legendarischen Reisebeschreibung der Seereise des Abtes Brandan aus dem 10. Jahrhundert vgl. Walter Haug: Brandans Meerfahrt, in: ²VL 1, 1978, Sp. 985–991.

³⁶ Vgl. Beate Braun-Niehr: Die theologischen lateinischen Handschriften in Octavo der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin, Teil 1, Wiesbaden 2007, S. 138–157. Zur Handschrift vgl. Nemes (Anm. 3), S. 174 f. sowie künftig: Beate Braun-Niehr, Balázs J. Nemes, Catherine Squires: *synt szere tyff vnde dynen nicht vor anhabende lute*. Mechthild-Rezeption in der Kartause Erfurt im Spiegel einer neu entdeckten Handschrift des *Fließenden Lichts* und seiner lateinischen Übersetzung (in Vorbereitung).

³⁷ Vgl. die Wasserzeichenbelege bei Braun-Niehr (Anm. 36), S. 139. Obwohl B. Braun-Niehr nur typverwandte Belege ermitteln konnte, weisen diese doch alle in die erste Hälfte der 1480er Jahre. In der gesamten Handschrift Ms. theol. lat. oct. 89 wird Dreiberg-Papier verwendet, Dreiberg-Papier kommt auch in dem auf ‚um 1485–89‘ zu datierenden Faszikel II von Q 51 vor.

³⁸ Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. oct. 89, fol. 38r Buch VII,65, fol. 39r–40r Buch V,22. Vgl. ebd., S. 143, mit Nachweisen der Edition Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt/Main 2003.

³⁹ Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. oct. 89, fol. 63v–65r Buch II,15, I,13, I,29, fol. 72v Buch 5,17, fol. 269r–278r Buch I, V und VII. Vgl. Braun-Niehr (Anm. 36), S. 144–146. Ergänzend dazu Nemes (Anm. 3), S. 174 f.

Helfta.⁴⁰ Auch hier werden Mechthild von Hackeborn konsequent *Mechbildis* und Gertrud von Helfta *Truta* genannt. Wie Q 51 verbindet auch diese Handschrift Exzerpte aus den Texten der Helftaer Mystikerinnen mit Auszügen aus anderen mystischen Werken, etwa des Johannes Tauler oder des „Kuttenmann“. An solchen von Bruder N. angelegten Sammelhandschriften wie dem Weimarer Band Q 51 und dem Berliner Codex Ms. theol. lat. oct. 89 werden die komplexen Beziehungsgeflechte sichtbar, in die Mechthilds Texte gestellt wurden. Gleichzeitig zeugen sie von einer intensiven Rezeption der „Lux divinitatis“ und der Texte anderer Mystikerinnen in der Erfurter Kartause. Zu den zwei durch den Katalog bezeugten Handschriften (I 5¹ und I 6), die umfangreiche Exzerpte aus der „Lux divinitatis“ enthielten, kommen außer Q 51 und Ms. theol. lat. oct. 89 weitere Codices, die einen Auszug des Werks (die sog. „Oratio Mechthildis“, LD VI. 17,47–90) bieten.⁴¹

Es ist davon auszugehen, dass sich bei einer systematischen Prüfung aller aus der Kartause erhaltenen Handschriften künftig weitere von Bruder N. geschriebene Bände ermitteln lassen werden, die ebenfalls Exzerpte aus den Texten der Mystikerinnen enthalten. Eine genauere kodikologische Untersuchung des Bibliothekskatalogs wiederum könnte zeigen, welche Bestände der Kartäuser-Bibliothek von ihm verzeichnet wurden und in welchem Umfang er als Mitarbeiter des Jacobus Volradi tätig war. Die Versuche, die Anonymität der Selbstbezeichnung *frater N.* zu lüften und die Identität dieses Erfurter Kartäusers zu ermitteln, sind bislang allerdings an Grenzen gestoßen. Eine grundsätzliche Frage stellt sich schon bei der Entscheidung darüber, ob die Selbstbezeichnung *frater N.* als Bescheidenheitstopos gewählt wurde oder sich dahinter ein realer Vorname verbirgt. Gegen den Bescheidenheitstopos spricht m.E. der Kontext der *frater N.*-Stellen in Q 51. Auf Blatt 54r schildert der Kompilator seine Arbeitsweise: Auf der Suche nach Material zu einem bestimmten Thema habe er, Bruder N., fast alle Bücher der Bibliothek durchsucht und darauf nicht wenig Zeit verwendet. Da er in den Aussagen der Kirchenväter und Doktoren aber so viele Widersprüche gefunden habe, stelle er das Material für einen zukünftigen Leser, der ebenso wissbegierig sei und etwas über dieses Thema erfahren wolle,

⁴⁰ Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. oct. 89: fol. 157r–v, 159v–161v, 233v–235v und 331v: Mechthild von Hackeborn „Liber specialis gratiae“, in: *Revelationes Getrudianae ac Mechtildianae*, Vol. II: *Sanctae Mechtildis virginis ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae. Accedit Sororis Mechtildis ejusdem ordinis Lux divinitatis. Opus ad codicum fidem nunc primum integre editum Solesmenseium O.S.B. monachorum cura et opera* [Louis Paquelin], Paris 1877, S. 1–421, hier Buch I,3, I,46, III,17 und IV,29 und IV,56; fol. 201r: Gertrude d’Helfta: *Le héraut*, in: *Œuvres spirituelles*, Bd. 2 und 3 (hg. v. Pierre Doyère), Bd. 4 und 5 (hg. v. Jean-Marie Clément), Paris 1968, 1978, 1986, hier Bd. 4, Paris 1978, S. 142 f. (Buch IV,12 [11]). Vgl. Braun-Niehr (Anm. 36), S. 147, 150, 154 und 156.

⁴¹ Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Oct 54 (Sigle in der Neuedition der „Lux divinitatis“ [Anm. 32]: We1), Oct 58 (Sigle We2). Zu diesen Exzerpten vgl. Nemes (Anm. 16), S. 107, 219 u.ö.; ders. (Anm. 3), S. 168 f. und 175.

zusammen.⁴² Auf Blatt 124r schildert er, wie er im Jahr 1489 einem Kölner Magister einen *liber impressum* förmlich aus der Hand gerissen habe, um ihn in aller Schnelle zu kopieren.⁴³ Diese Stellen verweisen nicht auf einen demütigen Kopisten, der seine Identität zu verbergen suchte, sondern auf eine Person, die eine führende Rolle im geistigen Leben des Klosters einnahm und den Leser in den Entstehungsprozess seiner Sammlung einbezog. Wenn N. aber als Abkürzung für einen realen Vornamen steht, kommt als solcher eigentlich nur ‚Nicolaus‘ in Frage. Bislang ist die personelle Zusammensetzung der Kartause nicht systematisch erforscht. In den archivalischen Quellen des Klosters findet sich allerdings eine Person, die mit dem Kompilator identisch sein könnte: Nicolaus Hallis, der in einer Klosterchronik des 17. Jahrhunderts als guter Prediger, Schreiber und Kantor (*bonus praedicator scriba et cantor*)⁴⁴ genannt wird und nach Ausweis des Nekrologs am 28. Juni 1516 starb.⁴⁵

Bei einer künftigen Suche nach Schreib- und Lebenszeugnissen zu Bruder N. wird es lohnend sein, auch die archivalische Überlieferung der Kartause einzubeziehen. So stammt ein Eintrag im sog. Obituarium des Klosters, in dem zwei Altarweihen der Jahre 1503 und 1504 dokumentiert werden, mit großer Wahrscheinlichkeit von seiner Hand.⁴⁶ Herangezogen werden kann weiterhin ein Einnahmen- und Ausgabenbuch.⁴⁷ Darin findet sich unter einer Übersicht mit Einnahmen aus Weinbergen vom Jahr 1508 eine Zeugenliste, in der außer dem Prior Johannes und drei weiteren Personen auch Nicolaus Hallis den Vorgang bestätigte: *Ego frater Nicolaus Hallis interfui et consencio premissis*. Wohl gibt es im Schriftduktus und in Einzelformen große Ähnlichkeiten zwischen der

⁴² Zitat und Übersetzung bei Eifler (Anm. 27), S. 124 f. mit Anm. 82.

⁴³ Es handelt sich um den Druck „Imago mundi“ von Petrus de Alliaco von 1485. Vgl. ebd., S. 122 mit Anm. 75.

⁴⁴ So in der vom Prior Johannes Lotley (1653–67) angelegten Chronik der Erfurter Kartause, vgl. Kurt (Anm. 2), S. 147. Kopie der Chronik: *Chronica Carthusiae montis S. Salvatoris Erphordiae in Thuringia, collectore Joanne Lotley priore: Magdeburg, Landesarchiv Sachsen-Anhalt, Cop., Nr. 1488a, Digitalisat: http://recherche.landesarchiv.sachsen-anhalt.de/digital/Cop_Nr_1488a.xml (letzter Zugriff am 18.04.2017).*

⁴⁵ Vgl. Erfurt, Bistumsarchiv, Hs. Erf. 12, fol. 180r, zum 28. Juni: *D[ominus] Nicolaus Hallis monach[us] d[omi]ni huius*. Gleichlautender Eintrag auch im Obituarium (s.u.): Cop., Nr. 1486, fol. 17v [Bild 26]: *III kalendas Iulii (28.06.): Obiit Nicolaus Hallis monachus domus huius*.

⁴⁶ Magdeburg, Landesarchiv Sachsen-Anhalt, Cop., Nr. 1486: Obituarium des Kartäuserklosters [Seelmessbuch, Totenverzeichnis] (ab 1388), hier fol. 3r–v: 06.09.1503 Weihe des neuen Kapitelsaales mit zwei Altären, 03.10.1504 Weihe des Altars der Salvatorkapelle, vgl. Digitalisat: http://recherche.landesarchiv.sachsen-anhalt.de/digital/Cop_Nr_1486.xml (letzter Zugriff am 18.04.2017), Bild 9 f.

⁴⁷ Magdeburg, Landesarchiv Sachsen-Anhalt, Cop., Nr. 1487: Register über Einnahmen und Ausgaben des Kartäuserklosters zu Erfurt von 1499–1536 nebst einem Kopialbuch über Urkunden, Erscheinungsverlauf: Laufzeit: [1356]–1541, hier 36r, vgl. Digitalisat: http://recherche.landesarchiv.sachsen-anhalt.de/digital/Cop_Nr_1487.xml (letzter Zugriff am 18.04.2017), Bild 41.

Unterschrift des Nicolaus Hallis von 1508 und der Schrift der rund 20 Jahre älteren Handschrift Q 51.⁴⁸ Für eine sichere Gleichsetzung des *frater N.* mit Nicolaus Hallis reicht dies aber, auch aufgrund des geringen Wortumfangs der Unterschrift und des zeitlichen Abstands, nicht aus.

Bruder N. ist auch ein wichtiger Gewährsmann für den folgenden Themenkomplex: die Mystikrezeption bei den Erfurter Benediktinern. In einer 1361 angelegten Abschrift von Mechthilds von Hackeborn „*Liber specialis gratiae*“ aus der Erfurter Kartause, die heute in Eisleben aufbewahrt wird⁴⁹, findet sich unter dem Kolophon ein Eintrag von Bruder N. aus dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts (Abb. 5)⁵⁰, der folgendermaßen zu deuten ist: Der Kartäuser hatte festgestellt, dass bei dem seinem Kloster gehörenden Exemplar des „*Liber*“ das Buch VII mit Informationen zum Tod der heiligen Mechthild fehlte. Er fand die gesuchten Informationen aber in einem Band des Erfurter Petersklosters. Dort besaß man eine vollständige Abschrift, die man ihm leihweise zur Verfügung stellte und die er zu einem intensiven Textabgleich benutzte.⁵¹ Dabei stellte er fest, dass beide Abschriften mit Ausnahme des fehlenden Buches in der eigenen Handschrift sowie der abweichenden Namensform (*Mechthildis* im Exemplar des Petersklosters, *Mechildis* in dem der Kartause)⁵² übereinstimmten. Die Nachricht zeugt nicht nur von der intensiven Auseinandersetzung des Bruders N. mit den Texten Mechthilds und vom Buchaustausch beider Klöster. Sie erhält eine besondere Brisanz durch die Tatsache, dass nur eine vollständige, sieben Bücher umfassende Handschrift der lateinischen Fassung des „*Liber specialis gratiae*“ (heute in Wolfenbüttel)⁵³ erhalten ist. Sie

⁴⁸ Etwa das nach rechts geneigte g bei *Ego*, das unten offene Schluss-s oder das eckige o.

⁴⁹ Eisleben, Stiftung Luthergedenkstätten, H 546.

⁵⁰ Eisleben, Stiftung Luthergedenkstätten, H 546, fol. 73v: *Item sciendum quod nusquam habetur in hoc libro ubi gloriosum corpus huius gloriose et egregie virginis Mechildis requiescat. Tamen pro cetero precepi requiescere in claustrum monialium dicto Helfede quod translatum est apud ciuitatem Ysleben quod ciuitas est sub domino comitum de Mansueld. Ec hec sancta virgo vixit circa annum domini M cc lxxx^{vi}. Ita reperi in libro uno que intitulatur ‚Liber specialis gracie sancte Mechthildis‘ et accomodatus nobis fuit iste liber a patribus ecclesie sancti Petri huius ciuitatis et omnio concordauit cum libro isto sed tamen in nomine [eingefügt: non], quia eodem liber habet Mechthildis. Et hic iste liber in titulo habet Mechildis. Item in predicto libro patrum Benedictinensium habetur unus specialis liber de extremis et obitu felicitis huius sancte virginis Mechthildis continens circa xx^{ti} capitula. Sed nos non habemus.* Vgl. auch den Abdruck bei Nemes (Anm. 16), S. 227.

⁵¹ Dies zeigen Randbemerkungen zum Exzerptcharakter von Eisl und fehlenden Passagen, vgl. ebd.

⁵² Siehe oben mit Anm. 16. Vgl. auch Eifler (Anm. 27), S. 118 mit Anm. 64.

⁵³ Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 1003 Helmst., vgl. Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Beschrieben von Otto von Heinemann, 1. Abt.: Die Helmstedter Handschriften, Bd. 3, Wolfenbüttel 1888, Nr. 1105, S. 1f. Eine (weitere?) vollständige Handschrift des *Liber* muss ein Übersetzer des 7. Buches benutzt haben: Seine Übersetzung fand als Anhang Eingang in die 1505 er- (Fortsetzung der Fußnote auf S. 320)

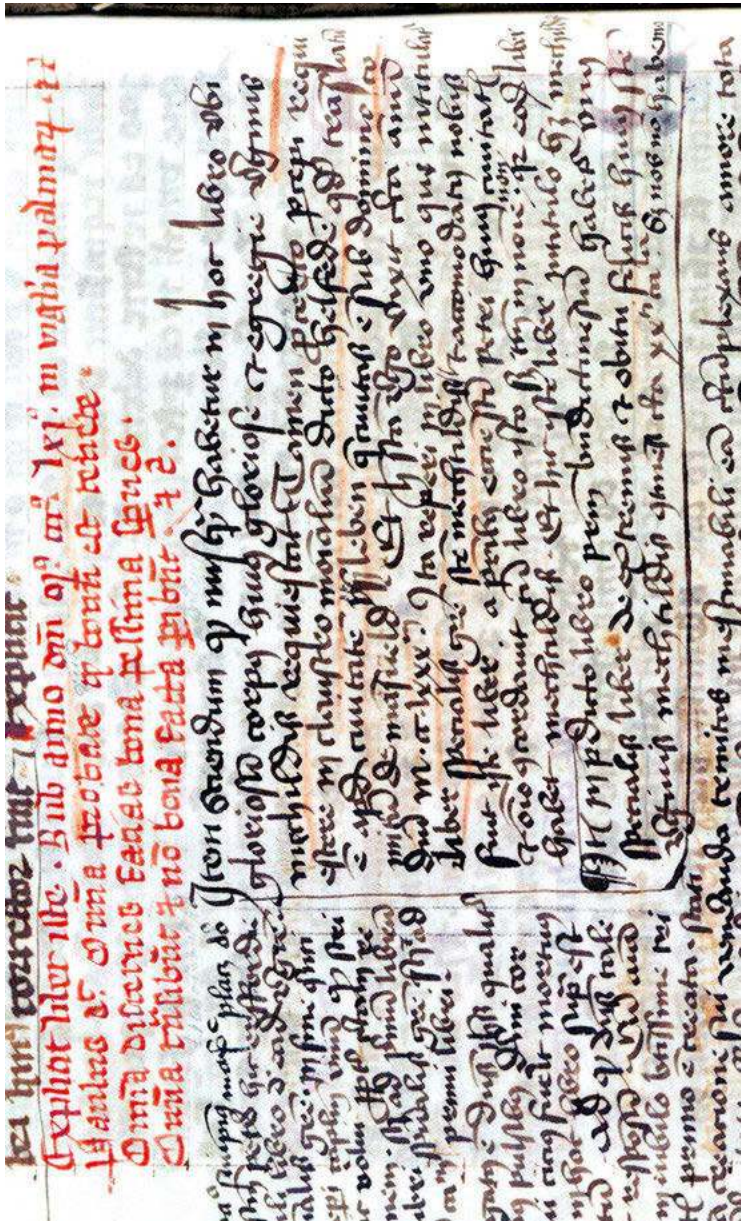


Abb. 5: Eintrag des Bruders N. in Handschrift des „Liber specialis gratiae“ der Mechthild von Hackeborn (Eisleben, Stiftung Luthergedenkstatten, Leihgabe der Lutherstadt Eisleben, VIII H 546, fol. 73v, Ausschnitt)

wurde 1370 vom Vikar der Erfurter Paulskirche Albert geschrieben und in Helfta sorgfältig mit dem heute verlorenen Original verglichen.⁵⁴ Es ist zu schlussfolgern, dass der Codex Wo, der wichtigste lateinische Textzeuge des „Liber specialis gratiae“⁵⁵, Teil der Bibliothek des Erfurter Petersklosters war, ehe er in den Besitz des Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) gelangte.⁵⁶ Da der historische Einband und die Vorsatzblätter mit möglichen Provenienzmertalen verloren sind, lässt sich die Zugehörigkeit der Wolfenbütteler Handschrift zum Peterskloster allerdings heute nicht mehr erweisen.

III. Mystik-Rezeption bei den Erfurter Benediktinern

Anders als bei den Kartäusern ist vom Peterskloster kein mittelalterlicher Bibliothekskatalog, sondern nur ein Katalog von 1783 erhalten.⁵⁷ Dass bereits im 15. Jahrhundert ein Katalog vorhanden war, wird aber durch die Bursfelder „Consuetudines“ nahegelegt, in denen der Bibliothekar verpflichtet wurde, ein *regstrum* der Bücher anzulegen.⁵⁸ Im Peterskloster wurde im Kontext der Reform eine grundlegende Neuordnung der Bibliothek durchgeführt. Dabei wurden die Bände mit Besitzeinträgen und Signaturen gekennzeichnet und der Bestand geordnet. Initiator dieser Neuordnung – die nicht zufällig um 1475, also zeitgleich zu der in der Kartause stattfand – war der damalige Bibliothekar und

schiene Leipzig Ausgabe der „Legatus“-Übersetzung (VD 16 M 1785), vgl. Volker Honemann: Sächsische Fürstinnen, Patrizier, Kleriker, Kaufleute und der Dominikaner Marcus von Weida als Förderer geistlicher Literatur 1500, in: Bürgers Bücher. Laien als Anreger und Adressaten in Sachsens Literatur um 1500, hg. v. Christoph Fasbender, Gesine Mierke, Würzburg 2017, S. 130–159, hier S. 141 f.

⁵⁴ Einträge des Schreibers, zitiert nach von Heinemann (Anm. 53), S. 2: (Überschrift) *Incipit liber specialis gratie de sanctimoniali quadam Mechthildis nomine, que vixit circa annum Domini m^m cc^m lxxx^m in clauastro dicto Helfede, quod monasterium est translatum ad civitatem Ysleyben anno Domini m^o ccc^o xlvj^o [...]. Et ego Albertus sacerdos eram ibi, postquam librum istum conscripsi, et domina abbatissa monstravit michi librum, quem ibi habuit et perscrutatus sum veram veritatem.* fol. 204v: *Anno Domini m^o. ccc^o. Lxx^o, sequenti die post festum sancti Luce ewangeliste, Albertus sacerdos, vicarius sancti Pauli Erfordensis, libros istos conscripsit et finivit. Deo gratias.* Vgl. Nemes (Anm. 16), S. 225 f. Zur Stellung der Handschrift in der Überlieferung vgl. Margot Schmidt: Mechthild von Hackeborn, in: ²VL 6, 1987, Sp. 251–260 u. 11, 2004, Sp. 981 f., hier Sp. 252.

⁵⁵ Nach der Wolfenbütteler Handschrift erfolgte die bis heute einzige Ausgabe des Textes: Paquelin (Anm. 40).

⁵⁶ So auch Nemes (Anm. 16), S. 227.

⁵⁷ Erfurt, Bistumsarchiv, Hs. Erf. 22. Zu den in diesem Katalog verzeichneten Handschriften, Inkunabeln und Frühdrucken vgl. Matthias Eifler: Die Bibliothek des Erfurter Petersklosters im späten Mittelalter. Buchkultur und Literaturrezeption im Kontext der Bursfelder Klosterreform, Köln, Weimar, Wien 2017, Bd. 2, Anhang 2 und 3, S. 1093–1172 u. ö.

⁵⁸ Zu den Bestimmungen der Bursfelder „Consuetudines“ zu den Aufgaben des Bibliothekars vgl. Anja Freckmann: Die Bibliothek des Klosters Bursfelde im Spätmittelalter, Göttingen 2006, S. 207 f.

spätere Klosterchronist Nikolaus von Siegen († 1495). Sein Werk setzte spätestens seit den 1480er Jahren Gallus Oswald († 1520) fort.⁵⁹

Obwohl im Peterskloster ein mittelalterlicher Katalog fehlt, kann anhand der erhaltenen Signaturen das Aufstellungsprinzip und Profil der Bibliothek bestimmt werden. Auch der Umfang der Sammlung lässt sich mit Hilfe der jeweils höchsten erhaltenen Signaturen ermitteln: Um 1525 waren es ca. 1000 Handschriften und Drucke.⁶⁰ In der Benediktiner-Bibliothek gab es, anders als in der Kartause, keine Signaturengruppen zur mystischen Theologie oder zur Visionsliteratur. Entsprechende Texte konnten aber unter D bei asketischen Texten zur Lektüre und Novizenerziehung oder unter M bei den monastischen Autoren aufgestellt werden. Sie fanden sich – wie noch zu zeigen sein wird – ebenfalls unter A bei kirchenhistorischer Literatur und unter C bei der Literatur zur Predigtvorbereitung. Asketische Werke waren außerdem auf den nach 1489 aufgestellten Pulten P und R vorhanden. Es gab auch eine eigene Signaturengruppe zur volkssprachigen Literatur (S), die mindestens 27 Bände umfasst haben muss. Ob in dieser Gruppe deutsche mystische Werke enthalten waren, lässt sich allerdings nicht mehr sagen: Bei den erhaltenen fünf Handschriften handelt es sich um eine Psalmenübersetzung, zwei Predigtsammlungen, eine Chronik und ein Meißner Rechtsbuch.⁶¹

In beiden Klöstern besteht also eine unterschiedliche Ausgangslage: Während bei der Kartause anhand des Katalogs feststeht, welche mystischen Werke um 1475 in der Bibliothek vorhanden waren, ist man beim Peterskloster darauf angewiesen, einzelne Texte in den erhaltenen Handschriften aufzuspüren. Das führt in den Kontext der monastischen Lektüre.

Die Frage, welche Bücher sich für die monastische Lektüre eigneten, stellte sich sowohl den Kartäusern als auch den reformierten Benediktinern. Beide Ordensgemeinschaften fanden Antwort bei dem Frömmigkeitstheologen Johannes Gerson († 1429) und in seinem Traktat „De libris legendis a monacho“. Im Erfurter Peterskloster wurde dieser Text wohl nicht zufällig vom Klosterbibliothekar Gallus Oswald kopiert.⁶² In der Kartause legte man Gersons Lektüre-

⁵⁹ Zu den Bibliothekaren und zur Neuordnung der Bibliothek vgl. Eifler (Anm. 57), Bd. 1, S. 137–194. Biographische Angaben bei Frank (Anm. 1), S. 266–269.

⁶⁰ Vgl. Eifler (Anm. 57), Bd. 1, S. 179–194. Vergleich der Signaturensysteme der Bibliotheken der Kartause und des Petersklosters in Erfurt auch bei Eifler (Anm. 20), S. 215–218.

⁶¹ Näher zu identifizieren sind: die „Weltchronik“ des Johannes Rothe (S 15), die Predigtsammlung „Born des Lebens“ (S 17) und die sogenannte „Leipziger Predigtsammlung Dietrichs von Gotha“ (S 18) sowie ein Druck der deutschen Fassung der „Legenda aurea“ (GW M11407) (S 27). Dass diese Signaturengruppe nicht ausschließlich volkssprachige Handschriften enthielt, zeigt ein lateinischer Codex (S 19). Vgl. dazu Eifler (Anm. 57), Bd. 1, S. 630.

⁶² Dresden, Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek, Mscr. Dresd. P. 157, fol. 248v–251v. Vgl. Digitalisat der Handschrift: <http://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/14312/1/> (letzter Zugriff am 18.04.2017).

empfehlung so viel Gewicht bei, dass sie in das „Prohemium longum“, die Einleitung zum Bibliothekskatalog, aufgenommen wurde.⁶³ Das Kloster, so erklärte Gerson in diesem Text, sei keine Schule der Theologie oder Philosophie, sondern eine Schule christlicher Disziplin, die nicht zur Lehre, sondern zur Disziplin und zum guten Handeln erziehen sollte.⁶⁴ Statt mit scholastischen Quaestionen, die den *intellectus* schärfen, sollten sich die Mönche mit solchen Texten beschäftigen, die den *affectus* entflammen.⁶⁵ Zur Lektüre empfahl Gerson: historische Erbauungsgeschichten sowie die Klassiker des geistlichen Lebens, vor allem Gregor den Großen, Hugo und Richard von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux und Bonaventura.

In Gersons Worten wird etwas widerspiegelt, was die Literaturrezeption sowohl der reformierten Benediktiner als auch der Kartäuser in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts prägte: die Ablehnung der scholastischen, als unfruchtbar empfundenen Universitätstheologie und die Hinwendung zu einer affektiven, auf das Praktische gerichtete Frömmigkeitstheologie. Die von Gerson empfohlenen Texte – Wilhelms von Thierry (traditionell Bernhard zugeschriebener) „Goldener Brief“ an die Kartäuser, Bernhards Hoheliedkommentar, Gregors „Moralia in Iob“, Bonaventuras „Breviloquium“ und „Itinerarium“⁶⁶ – findet man sowohl in den Codices des Petersklosters als auch im Katalog der Kartause, z. T. in mehreren Exemplaren. Im Peterskloster wurden seit dem Anschluss an die Bursfelder Reform 1451 eigens Handschriften angelegt, die kurze Texte zur monastischen Lektüre enthielten. Dies zeigt etwa der Weimarer Codex Q 45, der um 1457–62 von vier anonymen Schreibern geschrieben wurde und 22 meist kurze Traktate zur Novizenerziehung, über Tugenden und Laster, die Beichte, das Stundengebet und die Eucharistie enthält. Auffällig ist der starke Einfluss der Kartäuser: Einer der vier Faszikel wurde vollständig aus einer Handschrift der Erfurter Kartause kopiert, ein anderer enthält mehrere Texte des Kartäusers Johannes Hagen.⁶⁷

⁶³ Vgl. Märker (Anm. 7), Bd. 1, S. 233–235 (Edition), Bd. 2, S. 474–479.

⁶⁴ Vgl. Klaus Schreiner: Benediktinische Klosterreform als zeitgebundene Auslegung der Regel. Geistige, religiöse und soziale Erneuerung in spätmittelalterlichen Klöstern Südwestdeutschlands im Zeichen der Kastler, Melker und Bursfelder Reform, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 86, 1986, S. 105–195, hier S. 159 f.

⁶⁵ *Liber omnis, sit historiicus, sit moralis, sit anagogicus, in quo plus reperiet ad devotionem se moveri, legatur; interim ruminetur* [...] („Jedes Buch, [...] es mag sich mit historischen, ethischen oder eschatologischen Gegenständen befassen, von dem ein Mönch den Eindruck gewinnt, daß er durch dessen Lektüre stärker zur Frömmigkeit bewegt wird, soll von ihm gelesen und immer wieder ruminert werden“), vgl. Jean Gerson: *Œuvres complètes. Einleitung, Text u. Anmerkungen v. Palémon Glorieux*, 10 Bde., Paris 1960–1973, hier Bd. 9: *L'Œuvre doctrinale* (423–491), Paris 1973, S. 609–613, hier S. 612. Übersetzung zitiert nach Schreiner (Anm. 64), S. 159 f.

⁶⁶ Vgl. Märker (Anm. 7), Bd. 2, S. 476.

⁶⁷ Zur Handschrift vgl. Eifler (Anm. 22), S. 198–211 und (Anm. 20), S. 223–226, mit Abb. 6 (Inhaltsverzeichnis Q 45, fol. 1r), ders. (Anm. 57), Bd. 2, S. 925 f.: Katalog I, Nr. 341 sowie Farbtafeln 11, 30, und Abb. 11.

Wie passten nun Werke der *theologia mystica* oder Visionsliteratur in den Kontext dieser monastischen Lektüre? Die Forschung ging bisher nicht von einer intensiven Rezeption der Mystik bei den Bursfelder Benediktinern aus. So postulierte Pius Engelbert in einem Aufsatz über die Bursfelder Spiritualität eine starke Distanz der Bursfelder Benediktiner zur Mystik.⁶⁸ Er ging in seiner Argumentation vom 1498 gedruckten geistlichen Handbuch der Kongregation, „De triplici regione claustralium“ des Johannes Trithemius (GW M47570), aus, in dem die *media regio* (das Feld der alltäglichen Askese) als normaler Aufenthaltsort des Mönches angesehen, die nur wenigen Mönchen vorbehaltene *suprema regio* der mystischen Vereinigung mit Gott hingegen kaum thematisiert wurde. Diese Aussage über die Distanz der Bursfelder zu mystischen Schriften wurde auch auf die Werke der Mystikerinnen übertragen. Anja Freckmann fand in Bursfelder Handschriften zwar kurze Exzerpte aus Schriften von Mechthild von Hackeborn und Angela von Foligno⁶⁹, konstatierte jedoch: „wahrscheinlich fanden diese Werke nur geringe Resonanz in den monastischen Reformbewegungen, da die von den Vertreterinnen der hochmittelalterlichen Frauenmystik ausgestrahlte Spiritualität nicht den geistlichen Bedürfnissen der Reformbenediktiner [...] entsprach“.⁷⁰ Es ist zu fragen, ob sich diese Einschätzungen im Blick auf die Bibliothek der Erfurter Benediktiner aufrechterhalten lassen.

Asketisch-mystische Texte männlicher Autoren waren im Kloster vorhanden oder wurden nach 1451 neu kopiert. Das betrifft natürlich die Schriften Bernhards von Clairvaux und anderer Klassiker der monastischen Literatur. Auch die Schriften, die der dominikanischen und franziskanischen Mystik zuzurechnen sind, etwa von Heinrich Seuse oder David von Augsburg, oder Werke von Autoren der *Devotio moderna* fanden sich oft in mehreren Abschriften.⁷¹

Dass neben diesen männlichen Autoren auch die Werke der Mystikerinnen, etwa aus Helfta, rezipiert wurden, zeigt das Beispiel eines der produktivsten Schreiber des Klosters in der 2. Jahrhunderthälfte: Nikolaus von Egra. Er hatte (nach einem Studium an der Erfurter Universität) 1458 seine Profess abgelegt

⁶⁸ Vgl. Pius Engelbert: Die Bursfelder Spiritualität im 15. Jahrhundert, in: Die Benediktinerklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen, bearb. v. Ulrich Faust OSB, St. Ottilien 1979, S. 502–524, hier S. 513: „Ekstasen und geistliche Bekenntnisse, wie sie uns aus den Kreisen der Deutschen und der Flämischen Mystik bekannt sind, fehlen bezeichnenderweise bei den Bursfeldern ganz: Sie passen nicht in deren ‚geistliche Landschaft‘.“ Hierin sah Engelbert eine Parallele zur *Devotio moderna*: „Nicht mystische Erfahrung einiger Auserwählter interessierte sie, sondern die nüchtern-praktische Verinnerlichung des religiösen Alltags des durchschnittlichen Christen.“

⁶⁹ So aus dem „*Liber specialis gratiae*“ der Mechthild von Hackeborn und dem „*Liber visionum et instructionum*“ der Franziskaner-Terziarin Angela von Foligno († 1309). Vgl. Freckmann (Anm. 58), S. 43, 94, 515, 538.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 401.

⁷¹ Zu diesem Aspekt vgl. ausführlich Eifler (Anm. 57), Bd. 1, S. 455–575.

und lebte bis zu seinem Tod 1501 oder 1502 im Peterskloster, wo er u.a. als Kustos und Succentor (Gehilfe des Kantors) tätig war.⁷² Obwohl Nikolaus sich niemals in Kolophonen o. Ä. nannte, hinterließ er ein bemerkenswertes Selbstzeugnis: chronikalische Aufzeichnungen zu den Jahren 1463–69, erhalten auf einem herausgelösten Spiegel (Abb. 6).⁷³ Der Verfasser nennt sich hier in der 1. Person (*ego frater Nicolaus de Egra*) und berichtet u.a. von den Kreuzgang-Bauarbeiten im Jahr 1463, bei denen die Brüder – ganz im Sinne der Reform – mitarbeiten mussten. Als ein Lastenaufzug riss und die Umstehenden unter den herabfallenden Quadersteinen begraben wurden, kam ein Mitbruder ums Leben, während Nikolaus selbst schwer verletzt wurde und bleibende körperliche Schäden davontrug.⁷⁴ Mit Hilfe dieses Zeugnisses lässt sich diese charakteristische eckige Schrift (womöglich eine Folge seines Unfalls?) sicher Nikolaus von Egra zuschreiben und kann sein Œuvre bestimmt werden. Seinen Ruhm als Schreiber pries sogar noch ein Mönchskatalog des Jahres 1630: Darin heißt es, Nikolaus habe mit sorgfältiger und unermüdlicher Mühe zahlreiche und verschiedene Bücher geschrieben und so der Nachwelt sein Gedächtnis überliefert.⁷⁵

Nikolaus von Egra kopierte zahlreiche Texte Johannes Gersons und des Erfurter Kartäusers Johannes Hagen⁷⁶, sowie Texte zur Ordensreform.⁷⁷ Offenbar besaß er aber auch ein ausgeprägtes Interesse an mystischen Texten. In der aus elf Faszikeln bestehenden und Ende des 15. Jahrhunderts zusammengebundenen Weimarer Handschrift Q 49 schrieb er um 1490–95 sechs Faszikel (II und V–IX).⁷⁸ Sie enthalten u.a. Texte zur Klosterreform⁷⁹ sowie Werke zeitgenössi-

⁷² Vgl. Frank (Anm. 1), S. 256, Nr. 83 u. ö.

⁷³ Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf. CE 2° 64, ehemals hinterer Spiegel einer Handschrift mit der heutigen Signatur Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. lat. fol. 857. Ediert bei Paul Lehmann: Handschriften des Erfurter Benediktinerklosters St. Petri, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 43, N. F. 12, 1925, S. 14–31, hier S. 28–30.

⁷⁴ Nikolaus von Egra, Chronikalische Aufzeichnungen, zitiert nach Lehmann (Anm. 73), S. 29: [E]go autem [...] tremencia habui crura erroditumque caput usque in presens cotidie prestolans a patre misericordiarum Deo medelam [...].

⁷⁵ Vgl. Erfurt, Bistumsarchiv, Hs. Erf. 17 (Catalogus fratrum), fol. 16r: *Nicolaus de Egra [...] diligenti & indefesso labore describendo libros multos & diuersos memoriam sui positertate reliquit, moritur senior 1501 die 7. Augusti.*

⁷⁶ Vgl. z.B. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. lat. qu. 819.

⁷⁷ Vgl. z.B. Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. lat. fol. 857. Zu den von Nikolaus von Egra angelegten Handschriften und Faszikeln vgl. ausführlich Eifler (Anm. 57), Bd. 1, S. 226–230, mit weiteren Nachweisen.

⁷⁸ Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Q 49, vgl. Eifler (Anm. 22), S. 249–263 und (Anm. 57), Bd. 2, S. 927 f., Katalog I, Nr. 343.

⁷⁹ Etwa Job Veners Traktat über den Eigenbesitz von Mönchen (fol. 22r–25r), eine Predigt auf dem Basler Konzil (fol. 26r–32v) oder die Eröffnungspredigt zum Bursfelder Generalkapitel von 1494 (fol. 285v–289r).

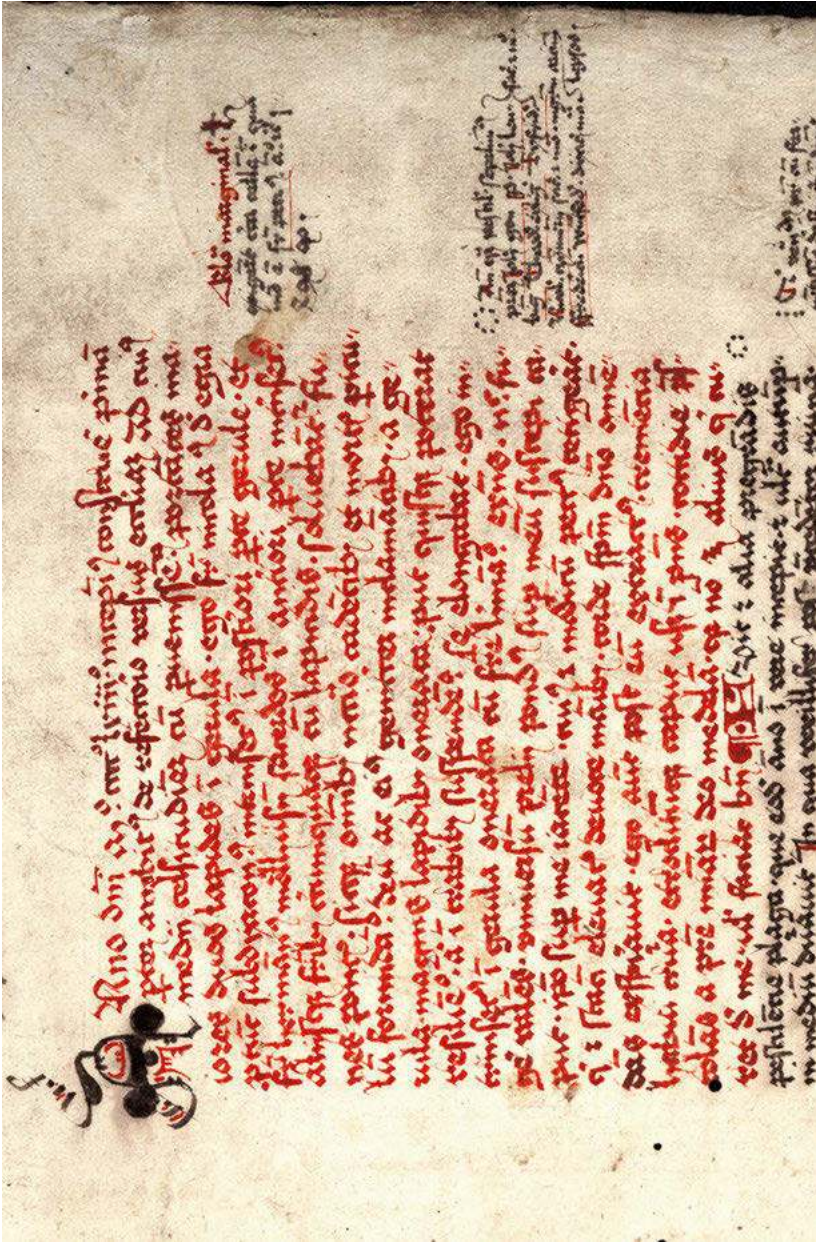


Abb. 6: Chronikalische Aufzeichnungen des Nikolaus von Egra, 1463–69 (Erfurt, UB, Dep. Erf. CE 2° 64, fol. A, Ausschnitt)

scher Theologen.⁸⁰ Interesse verdienen im Kontext dieses Beitrags vor allem die Faszikel VI und VII. Hier finden sich einerseits Viten von Heiligen der Hirsauer Klosterreform (der Hl. Paulina sowie der Äbte Wilhelm von Hirsau und Erminold von Prüfening), andererseits *revelationes* (Offenbarungen): zum einen von Abt Richalm von Schöntal, zum anderen von der Jungfrau Truta, wobei es sich um Auszüge aus den Büchern I und III–V des „Legatus divinae pietatis“ der Gertrud von Helfta handelt.⁸¹ Die Offenbarungen Gertruds und Richalms werden also in den Kontext von Viten der für die Bursfelder vorbildlichen Hirsauer Klosterreform, aber auch zeitgenössischer Reformtexte gestellt.

Nikolaus gliederte seine Abschriften stets sehr sorgfältig mit rubrizierten Seitentiteln, Unterstreichungen und marginalen Stichworten, welche die Kernaussagen des Textes leicht auffindbar machten und einen späteren Leser im Blick hatten. Auch bei Angaben zum Autor und Text bemühte er sich um große Sorgfalt. Am Beginn der Abschrift in Q 49 (fol. 163r) findet sich eine rubrizierte Überschrift, die das folgende als *extracta de libro reuelacionum beate Trute virginis* bezeichnet; am Textende (fol. 208v) hingegen ein Verweis, wonach es sich um Exzerpte aus dem 4. und 5. Buch der Offenbarungen Trutas handele, die aber wegen Zeitmangels (*propter defectum temporis*) nicht in der richtigen Reihenfolge niedergeschrieben worden seien.⁸² Dieses Kolophon gibt Fragen auf, zeigt aber, dass der Schreiber sich über den Exzerpt-Charakter seiner Abschrift im Klaren war. Seltsam ist weiterhin, dass die *Approbatio doctorum*, eine Genehmigung zur Verbreitung des „Legatus“, die sich auf sieben Dominikaner und Franziskaner beruft⁸³, gleich zweimal, am Anfang und Ende (fol. 163v und 208r–v) niedergeschrieben wurde (vgl. Abb. 7). Handelt es sich um ein Versehen des Schreibers oder wiederholte er die *Approbatio* bewusst, um seine Niederschrift gegen alle Zweifel an der ‚Katholizität‘ des Werkes abzusichern?

⁸⁰ So finden sich Trauerreden des Erfurter Theologen Sebastian Weinmann († 1510) sowie eine Predigt zur Eröffnung des Benediktiner-Provinzialkapitels vom Erfurter Theologen und Wohltäter des Petersklosters Johannes Milbach († 1493).

⁸¹ Vgl. Nemes (Anm. 19), S. 106f. mit Verweis auf diese Handschrift.

⁸² Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Q 49, fol. 208v: >*Hucusque excerpta de libro reuelacionum beatissime virginis Trute vix quarta aut quinta pars et nec eo ordine transcripta propter defectum temporis.*< Neben Exzerpten aus Buch IV und V sind auch kurze Ausschnitte aus Buch I und III enthalten. Vgl. Nachweise bei Eifler (Anm. 22), S. 258.

⁸³ Vgl. Doyère, Bd. 2 (Anm. 40), S. 104–107. Zur *Approbatio doctorum* vgl. Almuht Märker, Balázs J. Nemes: *Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi*. Schwester N von Helfta und ihre ‚Sonderausgabe‘ des ‚Legatus divinae pietatis‘ Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827, in: PBB 137, 2015, S. 248–296, hier S. 291 f. mit Anm. 123; Klaus-Bernward Springer: Eckhart als Vikar von Thüringen und Prior von Erfurt: zum ordenshistorischen Kontext, in: Meister Eckharts Erfurter ‚Reden‘ in ihrem Kontext, hg. v. Dagmar Gottschall, Dietmar Mieth unter Mitarbeit v. Katharina Mersch, Stuttgart 2013, S. 1–40, hier S. 8 f. und den Beitrag von Jörg Voigt im vorliegenden Band.

Zu erwägen ist, ob es sich bei Nikolaus' ungeordneter Exzerpt-Sammlung der „Reuelaciones Truthe virginis“ um eine Abschrift aus einer Handschrift der Kartause gehandelt haben könnte. Wie im Codex des Petersklosters findet sich auch in den Katalogeinträgen zu I 7 und I 8 aus der Kartause die Namensform *virgo Truta* sowie der Verweis auf die Unvollständigkeit der Exzerpte.⁸⁴ In I 8 sind die Offenbarungen Gertruds von Helfta zudem ebenfalls mit denen Richalms verbunden. Da der Kartäuser-Band I 8 nicht erhalten ist, kann allerdings kein Textvergleich durchgeführt werden.



Abb. 7: Approbatio doctorum am Beginn des „Legatus divinae pietatis“ der Gertrud von Helfta (Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Q 49, fol. 163v)

⁸⁴ Siehe oben v.a. Anm. 18 und 19.

Nikolaus von Egra war aber auch an den Visionen der Hl. Birgitta von Schweden († 1373) interessiert. In der Schwedischen Nationalbibliothek Stockholm hat sich eine Handschrift des Petersklosters (A 67) erhalten, die ausschließlich Texte zu und von der schwedischen Mystikerin enthält: die Kanonisationsbulle von 1391, das Offizium zum Birgittenfest, den „Sermo angelicus“ (also liturgische Lesungen des Birgittenordens) sowie als Haupttext die Offenbarungen Birgittas.⁸⁵ Der Band wurde 1424 von einem Schreiber namens Johannes de Gotha geschrieben (Abb. 8), der wahrscheinlich identisch mit einem in einer Dresdner Handschrift bezeugten Erfurter Schreiber namens Johannes Luchardi de Gotha⁸⁶ ist – dazu würde auch der im Kolophon eingefügte Name *Luckart* passen, dem das ‚Porträt‘ eines Mönchs beigegeben ist. Auf welchem Weg der Codex in die Klosterbibliothek gelangte, ist unbekannt⁸⁷; dass er hier jedoch bereits im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts aufgestellt wurde, zeigt die Signatur (C XXI oder C XXX). Sie deutet den Rezeptionskontext an: der Codex wurde nicht unter den asketischen Schriften aufgestellt, sondern in der Signaturrenne C bei den Sermones und der Literatur zur Predigtvorbereitung.

Nikolaus von Egra arbeitete den Text intensiv durch und fügte rubrizierte Titel und marginale Schlagworte ein, die dazu dienen sollten, den Text zu gliedern und Kernbegriffe hervorzuheben, die Handschrift also für zukünftige Leser einzurichten. Weiterhin trug er auf dem teilweise leeren letzten Blatt (vgl. Abb. 8) neben dem Kolophon ein deutsches mystisches Exzerpt⁸⁸ nach. Es beginnt: *Got ist icht unnd got ist nicht vnd got ist wedir icht noch nicht*, daneben findet sich der Buchstabe Tau. Der anonyme Kurztraktat ist von Baláz J. Nemes in einer Handschrift aus dem Straßburger Dominikanerinnenkloster

⁸⁵ Zum Inhalt vgl. Paul Lehmann: Skandinavische Reisefrüchte. Neue Folge, in: Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen 23, 1936, S. 13–22, 49–84, hier S. 14 f.; Eifler (Anm. 57), Bd. 2, S. 907 f., Katalog I, Nr. 312. Vgl. auch die unveröffentlichte Handschriftenbeschreibung von Anna Wolodarski (Königliche Bibliothek Stockholm), der ich für Auskünfte zur Handschrift herzlich danke.

⁸⁶ Dresden, Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek, Mscr. Dresd.C.278 (Medizinische Sammelhandschrift, um 1463), fol. 112v in einem Rezept zum Zusammensetzen zerbrochenen Glases erwähnt: *Johannes Luchardi de Gotha scriptor Erfordie*. Vgl. die Beschreibung von Werner Hoffmann (Leipzig) unter: <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31603950> (letzter Zugriff am 18.04.2017).

⁸⁷ Bereits 1429 war der Codex vielleicht im Besitz eines Ordensangehörigen, vgl. den Eintrag auf dem hinteren Spiegel: *1429 ipso die s. Clementis [23.11.] frater Kuch. insinuat vit processum contra M. W. in valvis ecclesie s. Severi Erford. super execut(ione) condempnacionis 85 florenorum de camera etc.* Zitiert nach Lehmann (Anm. 85), S. 15.

⁸⁸ Stockholm, Königliche Bibliothek, A 67, fol. 164r: *>Quid deus< Got ist icht unnd got ist nicht vnd got ist wedir icht noch nicht Und hyer enczwischen saltu got suchen [...] >Hec beatus augustinus episcopus et doctor egregius<* (Kürzungsstriche werden hier und im Folgenden aufgelöst). Ediert bei Lehmann (Anm. 85), S. 14.

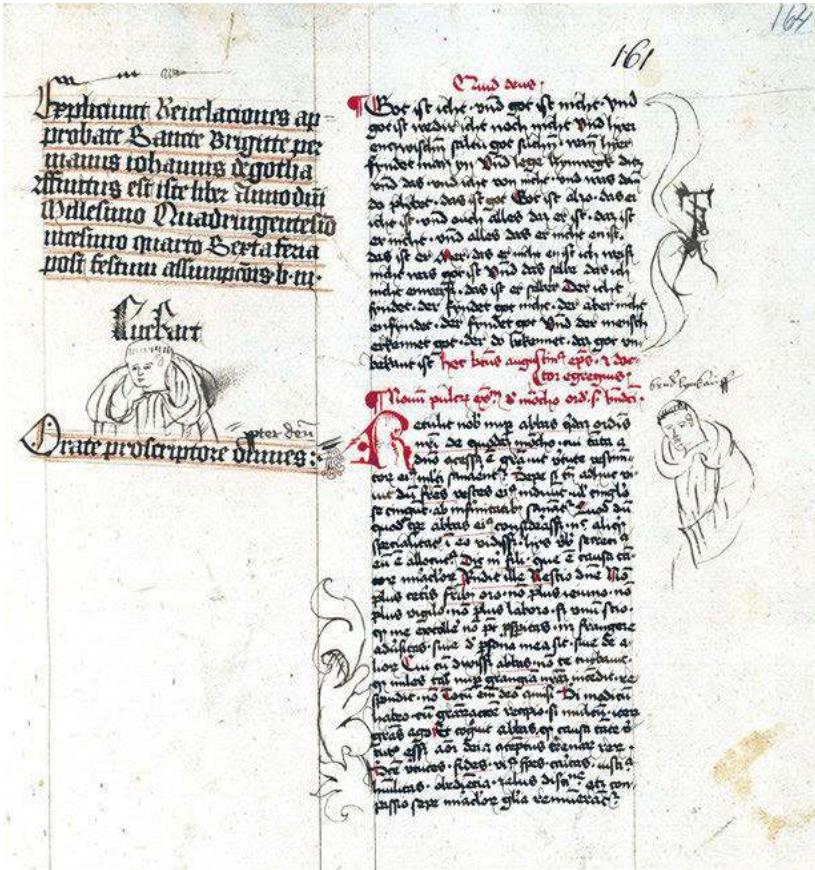


Abb. 8: Nachträge des Nikolaus von Egra in Handschrift mit Schriften der Birgitta von Schweden (Stockholm, Königliche Bibliothek, A 67, fol. 164r)

St. Nikolaus in undis⁸⁹ nachgewiesen worden und findet sich auch in einem Basler Codex.⁹⁰ Nikolaus hielt diesen Kurztraktat offenbar für die Übersetzung eines Augustinustextes und versah ihn mit der Überschrift *Quid deus* und dem Kolophon: *Hec beatus augustinus episcopus et doctor egregius*. Darunter fügte Nikolaus ein Exempel aus Caesarius' von Heisterbach „Dialogus miraculorum“⁹¹ ein. Bezeichnenderweise behandelt das Exempel einen Bruder, der in einem solchen Ruf der Heiligkeit stand, dass Kranke durch die Berührung seiner Kleidung Heilung erfuhren. Ob der seit dem Unfall schwerbeschädigte Nikolaus eine ähnliche Heilung erfahren hatte oder erhoffte? Und deshalb – anders als in der Vorlage – das Mirakel in der Überschrift einem Benediktinermönch zuschrieb? Auch hier findet sich die Zeichnung eines Mönchs sowie die Namensnennung *Bruder Lynkauff*, deren Deutung bislang unklar ist.

Neben im Kontext der Reform neu angelegten Codices stehen solche, die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts aus älteren Handschriftenteilen zusammengebunden wurden. Ein Beispiel bietet die Vita der weniger bekannten Mystikerin Lukardis († 1309).⁹² Im Peterskloster hatte man ein besonderes Interesse an der aus Erfurt stammenden und im nahen Zisterzienserinnenkloster Oberweimar wirkenden Lukardis: Die beiden einzigen erhaltenen Handschriften der Vita stammen aus dem Peterskloster (heute in Berlin und Pommersfelden), wobei die Pommersfelder eine Abschrift der Berliner zu sein scheint.⁹³ In der

⁸⁹ Paris, Bibliothèque nationale, Ms. all. 222 (um 1430), fol. 244a: *Got ist út, und got ist nüt, und got ist weder út noch nüt ... – ... der mensch bekennet got, der do bekennet, daz er unbekant ist*, zitiert nach Otto Simon: Überlieferung und Handschriftenverhältnis des Traktates „Schwester Katrei“. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, Diss. Halle/Saale 1906, S. 30. Zur Handschrift vgl. Balázs J. Nemes: Der ‚entstellte‘ Eckhart. Eckhart-Handschriften im Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis, in: Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg, hg. v. Stephen Mossman, Nigel F. Palmer, Felix Heinzer, Berlin, Boston 2012, S. 39–98, bes. S. 83–88.

⁹⁰ Laut Simon (Anm. 89), S. 30 Anm. 1, findet sich eine erweiterte Fassung des Stückes auch in Basel, Universitätsbibliothek, B XI 10 (14. Jh., 2. Hälfte, Kartause Basel), fol. 316b–319b.

⁹¹ Stockholm, Königliche Bibliothek, A 67, fol. 164r: *>Nouum pulcrum exemplum de monacho ordinis sancti Benedicti<. >R<etulit nobis nuper abbas quondam ordinis nostri de quodam monacho, cui tanta a domino acesa est gracia, ut uirtute uestimentorum eorum multi sanauerent [...]; vgl. Caesarius von Heisterbach: Dialogus miraculorum, hg. v. Joseph Strange, Köln u.a. 1851, S. 221 f. (X,6); Textabdruck bei Lehmann (Anm. 85), S. 14 f.*

⁹² Zu Lukardis vgl. den Beitrag von Jörg Voigt in diesem Band.

⁹³ Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. oct. 188, fol. 74r–139r, Pommersfelden, Gräflich Schönbornsche Schlossbibliothek, Hs. 30, fol. 1r–87r, vgl. Eifler (Anm. 57), Bd. 2, S. 798 f. und 889 f., Katalog I, Nr. 129 und 285, sowie Farbtafel 75 f. und Abb. 34. Abdruck (nach der Pommersfelder Handschrift): *Vita venerabilis Lukardis monialis ordinis Cisterciensis in superiore Wimaria*, in: *Analecta Bollandiana* 18, 1899, S. 305–367. Vgl. Peter Dinzelbacher: *Lukardis von Oberweimar OCist*, in: *2VL* 5, 1985, Sp. 1045 f.

anonymen Vita wird geschildert, wie Lukardis mit zwölf Jahren in das Zisterzienserinnenkloster Oberweimar kam, wo sie als Krankenmeisterin tätig war und von zwei dominikanischen Beichtvätern betreut wurde. Die vor allem durch die Passionsmystik geprägte Frömmigkeit der von Krankheiten und schließlich Bettlägerigkeit betroffenen Lukardis zielte auf eine absolute *conformatas* mit Christus, vor allem im Leiden: Dies führte dazu, dass sie sich die innerlich nachempfundenen Wundschmerzen Christi auch äußerlich als Stigmata zufügte. Lukardis erlebte zahlreiche Auditionen und Visionen (etwa von Christus als Kind oder Verwundetem, der Gottesmutter sowie Verstorbenen) und starb 33-jährig.⁹⁴

Die Abschrift der Lukardis-Vita in der Berliner Handschrift entstand nach Beate Braun-Niehr am Beginn des 14. Jahrhunderts und somit wohl noch zu Lebzeiten der seligen Lukardis oder kurz nach ihrem Tod.⁹⁵ Dass die Vita im Peterskloster in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts neu rezipiert wurde, zeigt nicht nur der auf das dritte Viertel des 15. Jahrhunderts zu datierende Besitzeintrag *>Liber sancti Petri in Erfordia<*, sondern auch die Neubindung, die im letzten Jahrhundertviertel in der klostereigenen Werkstatt ausgeführt wurde. Dabei wurde die Lukardis-Vita mit einem vom Beginn des 13. Jahrhunderts stammenden Faszikel zusammengebunden, der Alkuins „Liber de virtutibus et vitiis“, Texte zum Thema Buße sowie Predigten enthält.⁹⁶ Nach der Bindung wurden Titel- und Signaturschilder angefertigt. Das Titelschild *Tractatus quatuor affectionum* bezieht sich auf Faszikel I und den Alkuin-Traktat mit dem Incipit *Quatuor sunt affectionum qualitates ...* Bezogen auf Faszikel I hätte der Band in der Bibliothek somit unter D bei den asketischen Werken aufgestellt werden können. Er erhielt aber – wie das Signaturschild zeigt – seinen Platz wegen der Vita in Faszikel II unter *A 8* bei den kirchengeschichtlichen und hagiographischen Werken.⁹⁷ Dort – unter *a 31* – stellte man auch die Pommersfelder Abschrift der Lukardis-Vita auf. Dass die Lukardis-Vita im Kloster bekannt war, beweisen die Ausführungen des Bibliothekars und Klosterchronis-

⁹⁴ Zur Vita vgl. Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993, S. 131 f. Vgl. auch Piroška Nagy: Sharing Charismatic Authority by Body and Emotions: The Marvellous Life of Lukardis von Oberweimar (c. 1262–1309), in: *Mulieries Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, hg. v. Veerle Fraeters, Imke de Gier, Turnhout 2014, S. 109–126.

⁹⁵ Vgl. die Handschriftenbeschreibung von Beate Braun-Niehr (Berlin): <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31101592> (letzter Zugriff am 18.04.2017).

⁹⁶ Z.B. einen „Sermo de confessione peccatorum“ sowie einen anonymen „Tractatus de poenitentia“, aber auch den eschatologischen Traktat „De ortu et tempore Antichristi“ des Adso von Montier-en-Der († 992).

⁹⁷ Vgl. Abb. des Titelschildes bei Eifler (Anm. 57), Bd. 2, Farbtafel 76.

ten Nikolaus von Siegen in seinem um 1494/95 verfassten „Chronicon ecclesiasticum“.⁹⁸

Dass in Bezug auf die Rezeption mystischer Schriften enge Verbindungen zwischen der Kartause und dem Peterskloster bestanden, zeigt auch der textkritische Vergleich von Überlieferungszeugen aus beiden Klöstern. Dies betrifft etwa einen Auszug aus der „Lux divinitatis“ (Buch VI, Kap. 14), die sogenannte „Oratio sororis Mechthildis“, ein an Christus adressiertes Buß-Gebet.⁹⁹ Die „Oratio“ findet sich in einem kleinformatigen Gebetbuch des Petersklosters, das 1443 vom Mönch Heinrich Wuenne angelegt wurde (Weimar, Oct 54; vgl. Abb. 9).¹⁰⁰ Heinrich Wuenne war einer der wenigen Schreiber des Peterskloster, der sich für die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts, also die Zeit vor dem Anschluss an die Reform, nachweisen ließ. Er hatte 1423 seine Profess im Peterskloster abgelegt, war seit 1438 Pfarrer der Annenkapelle und starb 1444.¹⁰¹ Ein Jahr vor seinem Tod schrieb er dieses kleinformatige „Psalterium defunctorum“ und bat im Kolophon die künftigen Leser bzw. Beter um Gebetshilfe.¹⁰² Der Codex enthält neben den Gebeten und dem Psalterium für die Verstorbenen zahlreiche anonyme Gebete, aber auch die „Oratio Mechthildis“ sowie Gebete über die Passion von der hl. Birgitta.

⁹⁸ Vgl. *Chronicon Ecclesiasticum Nicolai de Siegen O.S.B.*, zum ersten Mal hg. v. Franz X. Wegele, Jena 1855, S. 379 f.: *Luckardis sanctimonialis, virgo sanctissima multis ac variis visionibus a deo illustrata. Varia vidit et agnovit atque predixit. Hec fuit sanctimonialis femina ordinis Cisterciensis in superiori Wymaria.*

⁹⁹ Mechthild von Magdeburg „Lux divinitatis“, in: Paquelin (Anm. 40), S. 635–637 (lib. VI, cap. 14): *Benedictus sis, Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi! Credo, Domine, et vere scio quia tu es verus Deus [...].*

¹⁰⁰ Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Oct 54, fol. 107v–109v, vgl. Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen Herzogin Anna Amalia Bibliothek. Die lateinischen Handschriften bis 1600, 2 Bde., hier Bd. 1: Fol max, Fol und Oct, beschrieben von Betty C. Bushey unter Mitwirkung von Hartmut Broszinski, Wiesbaden 2004, S. 295; Eifler (Anm. 57), Bd. 2, S. 933 f., Katalog I, Nr. 352. Das Mechthild-Exzerpt wird in der Neuedition der „Lux divinitatis“ (Anm. 32) als We1 berücksichtigt. Vgl. Nemes (Anm. 3), S. 168.

¹⁰¹ Zur Biographie vgl. Frank (Anm. 1), S. 243. Zu einer weiteren Handschrift mit Totenoffizien, die der Schreiber 1435 für das Erfurter Zisterzienserinnenkloster St. Martini angelegt hatte (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St. Peter Perg. 18a), vgl. Die Handschriften von St. Peter im Schwarzwald, Bd. 2: Die Pergamenthandschriften, beschrieben v. Felix Heinzer, Gerhard Stamm, Wiesbaden 1984, S. 45–47; Eifler (Anm. 57), Bd. 1, S. 216–218.

¹⁰² Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Oct 54, fol. 20v: *Anno domini m^o cccc^o xliij in die decollacionis sancti Johannis Baptiste [29. August 1443] completus et scriptus et comparatus presens libellum ad laudem et honorem dei et ad utilitatem monachorum professorum ordinis sancti Benedicti monasterii montis sancti Petri in Erffordia. Quicumque eum post mortem meam habuerit, peto eum quicumque sit, ut pro me fideliter intercedat Heynrico Wuenne nominato, qui hunc libellum scripsi et comparavi.* Vgl. Bushey (Anm. 100), S. 290; Abbildung des Schreibereintrags bei Eifler (Anm. 57), Bd. 2, Farbtafel 10.

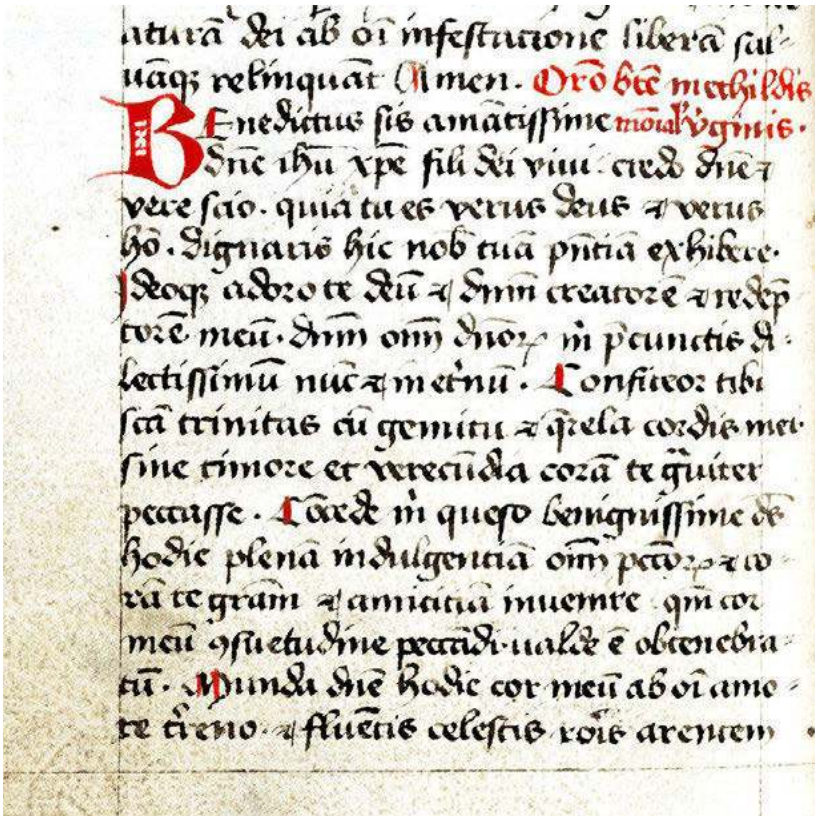


Abb. 9: „Oratio Mechthildis“ in der Handschrift des Heinrich Wuenne (Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Oct 54, fol. 107v, Ausschnitt)

Diese „Oratio Mechthildis“ findet sich auch in einer etwas älteren, im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts angelegten Handschrift der Kartause (F 33), wo sie ebenfalls in den Kontext anderer Gebete und Kleintexte eingebunden ist (Oct 58).¹⁰³ Beide Abschriften haben am Textbeginn die affirmative Verstärkung *Benedictus sis, amantissime domine Ihesu Christe ...* gemeinsam. Während das Gebet im Band aus dem Peterskloster als *Oratio beate Mechthildis monialis virginis* bezeichnet wird, ist es im Codex der Kartause anonym mit dem Titel *Oratio generalis efficax et devota* überliefert. Die Untersuchung der beiden

¹⁰³ Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Oct 58, fol. 6v–8r. Vgl. ebd., S. 328. In der Neuedition der „Lux divinitatis“ (Anm. 32) als We2 berücksichtigt. Vgl. Nemes (Anm. 3), S. 168 f.

Textzeugen (We1 und We2) durch Balázs J. Nemes ergab, dass sie eine starke Verwandtschaft untereinander und zu einem Textzeugen aus dem Augsburger Benediktinerkloster St. Ulrich und Afra¹⁰⁴ aufweisen. Alle drei gehen auf einen gemeinsamen, wohl aus dem süddeutschen Raum stammenden Textzeugen zurück.¹⁰⁵ Dafür, dass der Text in der Handschrift des Petersklosters aus dem älteren Codex der Kartause übernommen sein könnte, spricht die Namensform *Mechildis*, die in der Kartause allerdings für Mechthild von Hackeborn verwendet wurde.

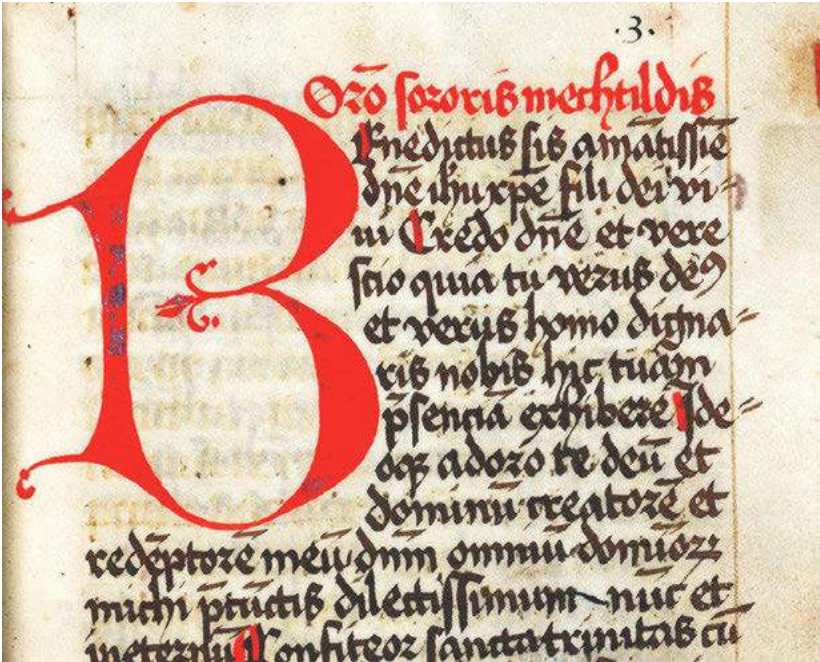


Abb. 10: „Oratio Mechthildis“ in Sammelhandschrift des Gallus Oswald (Prag, Bibliothek des Strahov-Klosters, DB IV,2, fol. 3r, Ausschnitt)

¹⁰⁴ Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, 8° Cod. 17, fol. 242r–243v (Sigle: Au). Vgl. Die Handschriften der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg. 8° Cod 1–232 beschrieben v. Juliane Trede, Wolf Gehrt, Wiesbaden 2011, S. 69.

¹⁰⁵ Vgl. Nemes (Anm. 3), hier S. 168f. Die gemeinsame Vorlage stand nach Nemes jener Handschrift nahe, die als Basis für die Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts eventuell in der Basler Kartause erfolgte Rückübersetzung in das Alemannische diente.

Um 1475 wurde diese „Oratio sororis Mechthildis“ dann in ein Brevier und Orationale aufgenommen, das hauptsächlich vom Bibliothekar Gallus Oswald angelegt wurde (Abb. 10).¹⁰⁶ Auch hier steht das Exzerpt im Kontext anderer Gebete: es finden sich eine Oratio an die ewige Weisheit von Heinrich Seuse, ein vor dem Kruzifix zu betendes Gebet des Hl. Bernhard, eine Oratio des Thomas von Aquin beim Empfang der Sterbekommunion usw. Mechthilds „Oratio“ ist also sowohl im Gebetbuch des Heinrich Wuenne als auch im Psalterium des Gallus Oswald fest in eine Folge zu betender Privatgebete eingebunden. Sie scheinen sowohl im Peterskloster als auch in der Kartause also tatsächlich für die private Andacht benutzt worden zu sein.

IV. Zusammenfassung

Es ist gezeigt worden, welche Bedeutung die Kartause und das Benediktinerkloster in Erfurt bei der Überlieferung mystischer Viten und Offenbarungen, auch die zu den Helftaer Nonnen, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhundert besaßen und in wie vielfältiger Form diese in beiden Klöstern rezipiert und studiert worden sind. In der Kartause verzeichneten Jacobus Volradi und sein anonymer Mitarbeiter *frater N.* (evtl. identisch mit Nicolaus Hallis) ab ca. 1475 mit dem gesamten Bibliotheksbestand auch die mystischen Texte. Deshalb ist bis heute nachvollziehbar, in welcher Fülle sowohl lateinische als auch volksprachige mystische Werke in der Klosterbibliothek vorhanden waren. *Frater N.* betrieb in den 1480er Jahren ein intensives Literaturstudium und legte dabei umfangreiche Textsammlungen zur mystischen Theologie (z.B. Q 51 und Ms. theol. lat. oct. 89) an, auf die spätere Leser zurückgreifen konnten.

Im Peterskloster ist zwar kein mittelalterlicher Bibliothekskatalog erhalten – die überlieferten Handschriften zeigen aber, dass auch hier mystische Texte, u.a. Mechthilds, Gertruds und Birgittas, vorhanden waren. Als zentrale Figur bei deren Rezeption kann Nikolaus von Egra angesehen werden, der diese Werke kopierte bzw. ältere Handschriften durch Titel- und Stichwort-Einträge für spätere Leser einrichtete. Wie die Neubindung der Lukardis-Vita zeigt, wurden dabei mystische Texte mit anderen Texten verbunden und so in einen neuen Kontext gestellt. Die bei der Bibliotheksneuordnung vergebenen Signaturen zeigen, dass mystische Texte u.a. in den Signaturengruppen A und C aufgestellt und somit entweder als historische Quellen (wie die Lukardis-Vita) oder als Exempel-Material für die Predigt (wie der Birgitta-Codex) eingeordnet wurden.

¹⁰⁶ Prag, Bibliothek des Strahov-Klosters, DB IV 2, Hauptschreiber (fol. 1r–8r, 19v–190v, 215r–217v) Gallus Oswald sowie eine weitere Hand. Beschreibung und Digitalisat: http://www.manuscriptorium.com/apps/main/en/index.php?request=request_document&docId=rec1341811972_31 (letzter Zugriff am 18.04.2017). Vgl. auch Eifler (Anm. 57), Bd. 2, S. 902 f., Katalog I, Nr. 306. In der Mechthildforschung lautet die Sigle für diese Handschrift Pr.

Deutlich wurde, dass in Bezug auf die Rezeption der Werke der Mystikerinnen auch ein intensiver Handschriftenaustausch zwischen beiden Klöstern stattfand. Bruder N. entlieh von den Benediktinern ein vollständiges Exemplar des „Liber specialis gratiae“ der Mechthild von Hackeborn, um einen Textvergleich mit dem Exemplar der Kartause durchzuführen. Die Benediktiner wiederum könnten bei neu angefertigten Abschriften, etwa von Gertruds „Legatus“, auf in der Kartause vorhandene Codices zurückgegriffen haben.

Das Thema ist durch diese Ausführungen keineswegs erschöpft. Vor allem im Falle der Kartause wird eine weitere Durchsicht der erhaltenen Codices sicher noch manchen für die Fragestellung relevanten Band zu Tage fördern. Eine genaue kodikologische Untersuchung des Bibliothekskatalogs der Kartause¹⁰⁷ könnte klären, in welchen Phasen dieser angelegt, und in welchem Umfang neben Volradi auch andere Mitarbeiter, etwa Bruder N., beteiligt waren. Außerdem kann der intensive Vergleich der aus dem Peterskloster und der Kartause stammenden Textzeugen, wie er z.B. bei der Neuedition der „Lux divinitatis“ durchgeführt worden ist, weitere textimmanente Abhängigkeiten und Bezüge verdeutlichen, die von der Rezeption mystischer Viten und Offenbarungen in beiden Erfurter Klöstern zeugen.

Dr. Matthias Eifler
eifler@nb.uni-leipzig.de

¹⁰⁷ Eine solche genaue kodikologische Untersuchung des Katalogs sowie eine digitale genetische Edition und philologische Untersuchung bestimmter Signaturengruppen wird im DFG-Projekt „Making Mysticism. Mystische Bücher in der Bibliothek der Kartause Erfurt“ unter Leitung von Dr. Antje Kellersohn (Universitätsbibliothek Freiburg) und Dr. Balázs J. Nemes (Deutsches Seminar der Albert-Ludwig-Universität Freiburg) durchgeführt. Vgl. <https://making-mysticism.org/> (letzter Zugriff 27. Februar 2019).

MECHTHILD-NEUFUNDE DER LETZTEN JAHRE UND ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTLICHE FRAGEN AUS LINGUISTISCHER SICHT

von Catherine Squires

I. Halberstadt – Erfurt: Ausgangspositionen

Mit der Entdeckung der Berliner Handschrift zum „Fließenden Licht der Gottheit“ von Mechthild von Magdeburg¹ hat die Forschung einen weiteren mittel-deutschen (nicht oberdeutschen, wie die Mehrheit der bisher bekannten Handschriften) Überlieferungszeugen erhalten.² Der erste, in den Moskauer Fragmenten überlieferte Textzeuge³, lässt sich auf ca. 1300, der Text der Berliner Handschrift auf das letzte Viertel des 15. Jahrhunderts datieren.

Die Berliner Handschrift ist in der Erfurter Kartause Salvatorberg entstanden und diese Tatsache richtet natürlicherweise die Aufmerksamkeit auf diesen Ort. Zu den wichtigen Hinweisen auf Salvatorberg gehören die von Nemes erläuterten Beobachtungen, wie beispielsweise diese zwei:

- 1) Die Kartäuser in Erfurt besaßen nicht nur den lateinischen Text, sondern auch eine vollständige Handschrift des „Fließenden Lichts“.

¹ Vgl. Beate Braun-Niehr: Die theologischen lateinischen Handschriften in Octavo der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin, Teil 1, Wiesbaden 2007, S. 138–157. Vorge stellt in einem Vortrag von Balázs J. Nemes, Beate Braun-Niehr, Catherine Squires: Ein neuer Textzeuge der deutschen Überlieferung des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ und seiner lateinischen Übersetzung bei der internationalen Tagung ‚Die Universitäten Moskau und Marburg: Zusammenarbeit in der Erforschung von deutschen mittelalterlichen Sprach- und Literaturdenkmälern.‘ (II. Arbeitsgespräch zur Buchgeschichte, Universität Moskau – Philipps Universität Marburg, Moskau, 14.–16. September 2011); eine Publikation ist in Vorbereitung: Balázs J. Nemes, Beate Braun-Niehr, Catherine Squires: *szint szere tyff vnde dynen nicht vor anhabende lute*. Mechthild-Rezeption in der Kartause Erfurt im Spiegel einer neu entdeckten Handschrift des „Fließenden Lichts“ und seiner lateinischen Übersetzung (Arbeitstitel).

² Das Växjöer Exzerpt aus der „Lux divinitatis“ (Balázs J. Nemes: Ein wieder aufgefundenes Exzerpt aus Mechthilds von Magdeburg ‚Lux divinitatis‘, in: ZfdA 137, 2008, S. 354–369) und die deutschen Textpartien in Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek, Q 51 (We3), die auf das Vorhandensein eines Exemplars des FL in der Erfurter Kartause hinweisen, werden in dieser Studie nicht behandelt.

³ Vgl. Natalija Ganina, Catherine Squires: Ein Neufund des „Fließenden Lichts der Gottheit“ aus der Universitätsbibliothek Moskau und Probleme der Mechthild-Überlieferung, in: Индоевропейское языкознание и классическая филология – XIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. 22–24 июня 2009 г., hg. v. Nikolai A. Bondarko, Nikolai N. Kazansky, St. Petersburg 2009, S. 643–654; Natalija Ganina, Catherine Squires: Ein Textzeuge des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ von Mechthild von Magdeburg aus dem 13. Jahrhundert. Moskau, Bibl. der Lomonosow-Universität, Dokumentensammlung Gustav Schmidt, Fonds 40/1, Nr. 47, in: ZfdA 139, 2010, S. 64–88 (mit Abdruck).

- 2) In Erfurt setzt Ende des 13. Jahrhunderts die lateinische Mechthild-Überlieferung ein, denn die „Lux divinitatis“ muss hier spätestens 1297 vorgelegen haben.⁴

Damit dürfen wir heute von wenigstens zwei nachweisbaren Mechthild-Handschriften aus der Zeit vor 1300, also praktisch zu Lebzeiten der Mystikerin, ausgehen: Unter ihnen ist eine deutsche und eine lateinische, wobei die lateinische nur rekonstruktiv fassbar, die deutsche hingegen durch die Moskauer Fragmente belegt ist.

Gemäß der neueren Forschung spielt die Kartause Salvatorberg für die Rezeption der „Lux divinitatis“ eine große Rolle, allerdings ist diese ältere Erfurter Tradition nur rekonstruktiv nachweisbar.⁵ Was die Sprachform und den Entstehungsort der deutschen Handschrift aus Erfurt anbetrifft, so ließ sich zunächst, in den Worten von Balázs Nemes, „nicht sagen [...], ob diese ein Zeuge der von Basel ausgehenden oberdeutschen oder der von der Forschung postulierten ursprünglich mittelniederdeutschen Mechthild-Überlieferung ist“.⁶ Seit 2009/2010 kann diese Formulierung dank der Moskauer Fragmente jedoch präzisiert werden: So stimmt statt ‚mittelniederdeutsch‘ für die Sprachform der ältesten Mechthild-Überlieferung eher ‚ostmitteldeutsch‘.⁷

Die Moskauer Handschrift steht, nach Meinung der Forschung, dem Entstehungsort und der Entstehungszeit des „Fließenden Lichts“ besonders nah, was die Klärung einer Reihe von Fragen ermöglicht und geholfen hat, manche fälschliche Annahmen zu korrigieren. Dem Moskauer Fund kommt eine Schlüsselstellung in der Mechthild-Überlieferung zu, weil er eine große chronologische Lücke in der Überlieferung schließt, die Rezeption von Mechthilds Werk im elbstfälischen Sprachraum belegt und beweist, dass die Verbreitung des „Fließenden Lichts“ unmittelbar nach seiner Abfassung stattfand und den ältesten (leider nicht mehr vorhandenen) Abschriften zeitgenössisch ist. Die Moskauer Handschrift belegt ferner, dass schon in dieser frühen Phase die

⁴ Balázs J. Nemes: Jutta von Sangerhausen (13. Jahrhundert) – eine ‚neue Heilige‘ im Gefolge der heiligen Elisabeth von Thüringen?, in: *Zeitschrift für Thüringische Geschichte* 63, 2009, S. 39–73, hier S. 45 Anm. 16, und besonders ders.: *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen, Basel 2010, S. 208–237.

⁵ Nemes betont die bemerkenswerte Tatsache, dass die Rezeption der lateinischen Übersetzung im mitteldeutschen Raum sich fast ausschließlich auf die Kartause St. Salvatorberg bzw. auf Erfurt konzentriert; eine Zusammenstellung der entsprechenden Quellen bei Balázs J. Nemes: *Mechthild im mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ und seiner lateinischen Übersetzung*, in: *ZfdA* 142, 2013, S. 162–189, hier S. 168–175.

⁶ Nemes (Anm. 5), S. 167.

⁷ Zur Sprache des Moskauer Mechthild-Fragments, s. Catherine Squires: *Mechthild von Magdeburg. Ein handschriftlicher Neufund aus dem elbstfälischen Sprachraum*, in: *Niederdeutsches Jahrbuch* 133, 2010, S. 9–44.

Überlieferung in mitteldeutscher Schreibsprache erfolgte und nicht im Magdeburger Mittelniederdeutsch. Das Oberdeutsch der einzig vollständigen Handschrift E steht sprachlich ohnehin nicht in Verbindung mit dieser älteren Überlieferung.

Diese zwei Textzeugen: die Moskauer Fragmente von vor 1300 (Mo) und die Textteile des „Fließenden Lichts“ in der Berliner Handschrift von vor 1500 (Be2), belegen eine – nach Region und nach Sprache – mitteldeutsche Tradition des „Fließenden Lichts“, und zwar ihren Anfang und ihre frühneuzeitliche Fortsetzung. Der historische Raum, den die beiden Textzeugen aufspannen, erlaubt wenigstens drei wichtige Fragen:

- 1) Zur Herkunft des Textes in Be2 ist nachzuweisen, ob er aus der Erfurter Kartause oder einem anderen Ort in Erfurt oder in Thüringen stammt.
- 2) Zu den Moskauer Fragmenten weiß man immer noch nicht genau, ob Halberstadt Entstehungs- oder lediglich nur Aufbewahrungsort der Handschrift war.
- 3) Das Verhältnis der beiden mitteldeutschen Textzeugen ist von hohem Interesse. Konkret: Sind sie textgeschichtlich verwandt, sind sie Teil der gleichen Texttradition, so dass ihre Überlieferung einen identischen Ausgangspunkt hat?

II. Zur Herkunft des Textes in Be2

Wenn man versucht, die erste Frage aus der sprachlich-mundartlichen Sicht traditionell durch eine mundartliche Auswertung zu beantworten, stößt man auf große Schwierigkeiten, weil das Bild der regional-mundartlichen Verhältnisse im Gebiet des südlichen Ostfalens bzw. (nördlichen) Thüringens sehr verschwommen ist, was eine klare ostfälisch-thüringische Differenzierung schwierig macht und Annahmen zur Lokalisierung erschwert.

So wird, einerseits, dem Ostfälischen an der Elbe und Saale, also dem Elbostfälischen, allgemein aus der niederdeutschen sprachhistorischen Perspektive der Charakter eines Übergangsgebietes zugeschrieben, das unter starkem mitteldeutschen Einfluß steht – „geradezu ein Einfallstor für das Md.“⁸ Für Mundartforscher und Sprachhistoriker des Niederdeutschen sind mitteldeutsche Einflüsse und konkrete Spracherscheinungen als dem Ostfälischen inhärente Züge wahrzunehmen. Andererseits weist auch das Thüringische des 13.–15. Jahrhunderts eine hohe Dynamik und vielfältige Kontakte auf.

⁸ Karl Bischoff: Mittelniederdeutsch, in: Handbuch zur niederdeutschen Sprach- und Literaturwissenschaft, hg. v. Gerhard Cordes, Dieter Möhn, Berlin 1983, S. 98–118, hier S. 110, 114; siehe auch: Hermann Niebaum: Westniederdeutsch, in: Lexikon der germanistischen Linguistik, Studienausgabe III, hg. v. Hans Peter Althaus, Helmut Henne, Herbert Ernst Wiegand, Tübingen 1980, S. 458–464; Squires (Anm. 7), S. 36.

Seit 1200 war Thüringen ein hochangesehenes Literaturzentrum, was zur Herausbildung eines überregionalen Sprachidioms führte. Aber auch in der Zeit davor, „seit dem späten 12. Jahrhundert“ stand das Thüringische „in regem Austausch mit anderen Literatur- und Sprachlandschaften“⁹ und hat einen Beitrag auf allen Gebieten der Schriftlichkeit geleistet.

Diese Kontakte des Thüringischen können für das 14.–15. Jahrhundert von Seiten der Sprachsoziologie weiter präzisiert werden. So werden gerade in literarischen Textsorten der Region thüringische Einflüsse besonders deutlich. Als Beispiel sei hier auf Beobachtungen von Rudolf Bentzinger hingewiesen, der gezeigt hat, dass bei Johannes Rothe (1360–1434) in den literarischen – genauer, den geistlich-historischen – Werken mitteldeutsche Züge (wie die thüringische n-Apokope beim Infinitiv) deutlich zunehmen im Gegensatz zu seinen Urkunden und anderen Schriften, die er als Eisenacher Ratsschreiber verfasst hat.¹⁰ Diese Differenzierung (die im Übrigen auch in Halberstadt für die sprachliche Form der unterschiedlichen Textsorten zu beobachten ist¹¹), sorgt für eine im literarischen Thüringischen des 15. Jahrhunderts deutliche „Öffnung zu Nachbar-dialekten, vor allem zum Westmittel- und Oberdeutschen“.¹² Als Folge dieser Öffnung interpretiert Bentzinger beispielsweise, dabei Heinz Mettke zustimmend, westmitteldeutsche Züge in den drei Erfurter Textzeugen der „Biblia pauperum“ (heute in Berlin, Weimar und Leipzig).¹³

Zur sprachlichen Dynamik im Thüringen des 14.–15. Jahrhunderts gehört auch eine Entwicklung in Richtung des Hochdeutschen, die konkret in Erfurt besonders kontinuierlich zu beobachten ist. So wird, beispielsweise, älteres *wie* ‚wir‘ durch *wir*, älteres *he*, *her* durch *er* und älteres *vnse* durch *vnser* ersetzt; n-loser Infinitiv wird immer seltener. Die hochdeutsche Monophthongierung und der Übergang *ou*>*au* setzen sich durch. Ein sprachlicher Ausgleich erfolgt und zwar in beiden Richtungen. Sprachhistorische Studien zu dieser Region berichten von Ausgleicherscheinungen, die sich im Mitteldeutschen von Süden aus verbreiten: Dazu gehören die hochdeutsche Diphthongierung und der Wandel der s-Laute. Aber auch im Gegenzug kommen aus dem Mitteldeutschen und

⁹ Rudolf Bentzinger: Thüringisch. Sein Beitrag für die deutsche Schriftsprache, in: Vorträge der Geisteswissenschaftlichen Klasse 2012–2013, hg. v. Meinolf Vielberg, Erfurt 2015, S. 11–33, hier S. 15.

¹⁰ Bentzinger (Anm. 9), S. 17 (mit Anm. 26).

¹¹ Catherine Squires: Die Sprachen des Halberstädter literarischen Bestandes, in: Deutsch-russische Arbeitsgespräche zu mittelalterlichen Handschriften und Drucken aus Halberstadt in russischen Bibliotheken, hg. v. Rudolf Bentzinger u. a., Erfurt 2012, S. 49–68, bes. S. 62–64.

¹² Bentzinger (Anm. 9), S. 18.

¹³ Ebd.; siehe weiterhin: Die Erfurter Historienbibel, hg. v. Rudolf Bentzinger, Historienbibel Gruppe VI, Berlin, Boston 2016, S. XLI.

teils sogar aus dem Niederdeutschen solche Züge wie die Monophthongierung, i-Umlaut und die Senkung $u > o$ in den Süden.¹⁴

Das Gesamtbild der Grenzzone, zu der nördlich Halberstadt, südlich Erfurt gehören, ist eines, in dem das Thüringische „seit dem 13./14. Jahrhundert mit anderen Sprachlandschaften, vor allem mit dem Ostoberdeutschen, aber auch mit dem Westmitteldeutschen und teilweise mit dem Niederdeutschen teils gebend, teils nehmend in Kontakt stand.“¹⁵ In diesem verschwommenen und für eine sprachliche Differenzierung sehr komplizierten Bild ist aber ein wichtiger Unterschied, eine Asymmetrie deutlich zu bemerken: Das Niederdeutsche hat den kleinsten Anteil an diesen Wechselwirkungen, es ist viel stärker südlichen Einflüssen ausgesetzt, als dass es selbst den Süden beeinflusst. Für die vorliegende Studie bedeutet dies mit anderen Worten, dass, während ostmitteldeutsche Züge (mit oberdeutschen und westmitteldeutschen Elementen) auf beiden Seiten der ostfälisch-mitteldeutschen Grenze stark verbreitet sind, Elemente des Mndd. deutlich weniger ‚Zutritt‘ zur Sprache südlich der Grenze erlangen. Solche mndd. Merkmale sind deshalb zuverlässigere Kriterien für eine Lokalisierung von Texten als die mitteldeutschen Elemente, die überall vorhanden sind.

Dieser Befund hat zur Folge, dass eine genaue Lokalisierung für die aus der Erfurter Kartause stammende Handschrift Be2 äußerst problematisch erscheint, sofern diese zwischen dem Mitteldeutschen Ostfalens, dem Thüringischen und dem nördlichen Obersächsischen zu differenzieren hat.

Dieselben Probleme gelten auch für die mitteldeutsche Sprachform der Handschrift Mo; sie spielen ferner für die Frage der Beziehung oder Verwandtschaft zwischen Be2 und den Moskauer Fragmenten eine Rolle.

Es lässt sich resümieren, dass eine präzise und konkrete sprachliche (mundartliche) Einschätzung und eindeutige Lokalisierung des Sprachmaterials in Handschrift Be2 problematisch ist. Statt einer linguogeographischen Analyse dieses Textzeugen (die einer ausführlichen separaten Studie bedarf) sind hier zunächst Hinweise auf seine Beziehung zur Handschrift Mo (bzw. Argumente dagegen) unter dem soziolinguistischen Aspekt der schreibsprachlichen Tradition zu diskutieren. Dieser Aspekt wird unten in den Abschnitten IV–VI behandelt.

¹⁴ Bentzinger (Anm. 9), S. 18–20, mit Verweis auf die Dissertationen von Ernst Otto: *Die Sprache der Zeitzer Kanzleien im 16. Jahrhundert. Untersuchungen zum Vokalismus und Konsonantismus*, Berlin 1970, hier bes. S. 282, 290, und Werner Besch: *Sprachlandschaften und Sprachausgleich im 15. Jahrhundert. Studien zur Erforschung der spätmittelhochdeutschen Schreibdialekte und zur Entstehung der neuhochdeutschen Schriftsprache*, München 1967, hier bes. S. 349.

¹⁵ Bentzinger (Anm. 9), S. 28.

III. Linguistische Hinweise zur Herkunft der Handschrift Mo

Trotz dieser Einschränkungen erlaubt die Sprache des Moskauer Fragments des „Fließenden Lichts“ eine deutliche mundartliche Lokalisierung. Wenn sie auch keinen konkreten Hinweis auf ein Skriptorium/Kloster bzw. eine Person liefert, bietet sie sprachgeographische Hinweise, die zur Lokalisierung des Textes genutzt werden können. Dies ist deshalb möglich, weil die Sprache zweischichtig ist und in ihrer mitteldeutschen Form niederdeutsche Züge mitträgt.

Eine Analyse und Klassifizierung der mundartlichen bzw. regionalen Spracheigenschaften der Handschrift wurde zuerst 2010 unternommen¹⁶, hier kann es genügen, die Schlussfolgerungen darzustellen, die für das hier behandelte Thema von Bedeutung sind:

- 1) in der Sprache des Moskauer Fragments überwiegt der md. sprachliche Anteil, und zwar deutet dieser in den Osten – in das Ostmitteldeutsche;
- 2) im Text sind mndd. Züge deutlich zu sehen, genauer weisen auch sie ins östliche Mndd. – das Ostfälische;
- 3) das Fragment gehört in den südostfälischen Saum des Mndd. des späten 13. Jahrhunderts;
- 4) diese östliche mundartliche Lokalisierung weist auf ein kompaktes Gebiet hin, das sowohl die Provenienz der Handschrift, Halberstadt, als auch die möglichen Lebensstationen Mechthilds, Magdeburg, Helfta und Halle, umfasst.¹⁷
- 5) Kleinere Züge in der Sprache der Handschrift gehören dem Westmitteldeutschen¹⁸ bzw. dem Thüringischen an (von diesen wird noch unten die Rede sein).

Zusammen mit diesem linguistischen Befund sind für die Lokalisierung der Handschrift noch einige spätere kodikologische und textologische Beobachtungen wichtig. Die Handschrift Mo hat nämlich eine komplexe inhaltliche Struktur: Sie besteht aus Mechthild-Kapiteln und drei weiteren kleinen Texten unbekannter Herkunft, die wahrscheinlich nicht von Mechthild stammen. Dabei ist die Handschrift von zwei Schreiberhänden ausgeführt: Der einen (Hand 1)

¹⁶ Vgl. Squires (Anm. 7).

¹⁷ In der ersten Studie von 2010 wurden die Grenzen noch etwas großzügiger gezogen und schlossen Erfurt mit ein, vgl. Squires (Anm. 7), S. 41. Nach weiteren Untersuchungen wurde die Lokalisierung auf ihren nördlichen Teil (das südliche Ostfälische) eingeschränkt: „Thüringen selbst, besonders das zentralthüringische Gebiet, zu dem Erfurt gehört, scheidet damit als mögliche Heimat der Moskauer Hs. aus“, vgl. Catherine Squires: Mitteldeutsche Wege im Handschriftenaustausch aus linguistischer Sicht: Halberstadt im 12.-13. Jahrhundert, in: Deutsch-russische Kulturbeziehungen in Mittelalter und Neuzeit. Aus abendländischen Beständen in Russland, hg. v. Natalija Ganina u.a., Stuttgart 2017, S. 147–161, hier S. 161.

¹⁸ Vgl. Squires (Anm. 11).

gehören alle Mechthild-Textabschnitte, der anderen (Hand 2) alle nicht identifizierten Teile, und diese letzten verbindet noch die Tatsache, dass sie unmittelbar aufeinander folgen und nur durch Paragraphenzeichen getrennt sind.¹⁹ Bei der Untersuchung der leider unvollständigen Handschrift war man in mehrfacher Hinsicht auf rekonstruktive Methoden angewiesen. So wurde unter anderem die Frage der Blattfolge der Handschrift behandelt: Die zunächst von Ganina/Squires angenommene Reihenfolge der Mechthild-Exzerpte auf den ersten Blättern der Handschrift, wurde nach weiteren Untersuchungen und Überlegungen der beiden Autorinnen und nach Konsultationen mit Nigel Palmer kritisch geprüft und revidiert.²⁰ Zu diesem Problem und dem der ursprünglichen Zusammenstellung des Kodex, aus dem die Moskauer Mechthild-Fragmente stammen, ist 2014 ein ganzer Zyklus von Studien erschienen²¹, und manche von den dort gemachten kodikologischen Beobachtungen und den daraus erfolgten neuen sprachlich-mundartlichen Korrekturen und Ergänzungen sind auch hier von Interesse.

Bei der kodikologischen Untersuchung der Materialität der Handschrift wurden u.a. Beschädigungen, Verschmutzungen und Abklatsche, die auf den Blättern dieser Makulatur-Handschrift zu finden waren, unter die Lupe genommen.²² Hierdurch konnte zusätzliches Textmaterial rekonstruiert werden und es wurden Hinweise auf eine alternative Blattfolge gefunden, bei der die Mechthild-Teile auf den zweiten, uns unbekanntem Text folgten, statt umgekehrt, wie man zunächst angenommen hatte. Weiter wurde durch Zeilen- und Zeichenzählung der Umfang dieses ehemals vorhandenen, jetzt aber nur anhand der Abklatsche nachzuweisenden Textes kalkuliert. Auf diese Weise ließ sich feststellen, dass, zur Zeit der Entstehung des Kodex der Mechthild-Teil den vorangehenden unbekanntem Teilen in etwa gleichgestellt war und dass die zwei

¹⁹ Catherine Squires: Die Sprache der nicht nachgewiesenen Textabschnitte aus der Moskauer Mechthild-Quelle im Aspekt der Zusammenstellung von religiös-mystischen Gebrauchsbüchern im 13. Jahrhundert, in: Deutsch-russische Arbeitsgespräche zu mittelalterlichen Handschriften und Drucken in russischen Bibliotheken. Beiträge zur Tagung des deutsch-russischen Arbeitskreises vom 14. bis 16. September 2011 an der Lomonossov-Universität Moskau aus Anlass des 300. Geburtstages des Universitätsgründers Michail Lomonossov, hg. v. Natalija Ganina u.a., Erfurt 2014, S. 165–178.

²⁰ Catherine Squires: Das Moskauer Mechthild-Fragment. Neues zur Lesung und zur Zusammenstellung des Kodex, in: Ganina u.a. (Hg.) (Anm. 19), S. 57–90, hier S. 61 (mit Anm. 13), S. 75–78, S. 80.

²¹ Squires (Anm. 17 und 19); zu stilistischen und anderen philologischen Aspekten des Problems: Natalija Ganina, Nigel F. Palmer: Unikal überlieferte mystische Prosa im Moskauer Mechthild-Fragment. Untersuchungen zu den unidentifizierten Textabschnitten mit einem neuen Textabdruck von fol. 4r–5r der Handschrift, in: Ganina u.a. (Hg.) (Anm. 19), S. 91–96; Nigel F. Palmer: Ein Zeugnis deutscher Kunstprosa aus dem späten 13. Jahrhundert: Zu den sonst nicht nachgewiesenen Textabschnitten der Moskauer Mechthild-Überlieferung, in: Ganina u.a. (Hg.) (Anm. 19), S. 97–138.

²² Squires (Anm. 20).

Schreiberhände mitten auf einer Seite wechseln, was sicher binnen eines kurzen Zeitabschnitts stattfand.²³ Für die hier vorgenommene Analyse ist also mit keiner nennenswerten zeitlichen Differenz zwischen den verschiedenen Textteilen der Handschrift zu rechnen.

Die sprachlich-mundartlichen Ergebnisse dieser neuen, Abklatsch-basiert korrigierten bzw. ergänzten Lesung von Mo ermöglichten wiederum eine korrigierte Lesung mancher Formen (*wo/we* ‚wie‘; *om, ome* ‚ihm‘), die als spezifisch ostfälische erkannt wurden und so mit dem gesamten Charakter der Handschrift Mo übereinstimmten.²⁴ Weitere Untersuchungen widmeten sich speziell den sprachlichen Besonderheiten der nicht identifizierten Teile (des zweiten Schreibers).²⁵ Eine Reihe von Unterschieden in der mundartlichen Ausführung lässt vermuten, dass dieser Teil der Handschrift aus drei Vorlagen kompiliert ist, auf die diese verschiedenen Sprachzüge zurückzuführen sind. Doch weist die Sprachform auch in diesen Teilen einen überwiegend mitteldeutschen Charakter auf, und dieser ist in der gesamten Handschrift – den Mechthild-Teilen ebenso wie in den nicht identifizierten Textabschnitten – grundsätzlich derselbe. Wie in den Mechthild-Exzerpten, so zeugt auch im Teil des zweiten Schreibers die Sprache von bewussten Bemühungen in Richtung eines (ost)mitteldeutschen Vorbilds.²⁶

Die erwähnten ndd. Elemente sind in den nicht identifizierten Stücken teilweise unterschiedlich, aber ihre mundartliche Herkunft könnte in allen Fällen zu der Region und Gegend um Halberstadt passen. Entscheidend für das gesamte Ergebnis ist, dass dort nichts mundartlich Fremdes zu bemerken ist, dass es alles Züge des Mndd., genauer des Ostfälischen bzw. Elbstfälischen, sind.

Gerade die niederdeutsche Sprachschicht liefert wichtige Anhaltspunkte für eine sichere Herkunft der Handschrift aus dem südostfälischen Raum um Halberstadt. Die Abklatsch-Analyse beweist weiter, dass die Handschrift, zu der die in Moskau befindlichen Blätter gehörten, als ein durch Zusammenarbeit von zwei Abschreibern entstandenes Büchlein bezeichnet werden kann, das aus Vorlagen desselben regionalen Raumes zusammengestellt worden ist. Wie aus der Datierung der Fragmentblätter hervorgeht, stehen die beiden Hände von Mo zeitlich nah bei der vermuteten Entstehung des „Fließenden Lichts“, sodass man sich das Tradierungsverhältnis nicht als sehr komplex und vielstufig vorzustellen hat. In demselben engen Zeitraum beginnt, wie oben schon erwähnt, die lateinische Mechthild-Überlieferung. Auch geographisch sind beide Ereignisse

²³ Ebd., S. 76.

²⁴ Ebd., S. 67, 73, 77.

²⁵ Squires (Anm. 19); siehe auch Squires (Anm. 7), S. 32 f.

²⁶ Squires (Anm. 19), S. 177 f. In Squires (Anm. 7) wurde aufgrund dieser Unterschiede in den ndd. Einsprengseln noch vermutet, dass die nicht identifizierten Textteile sprachlich weniger geschliffen und bearbeitet sind, aber eine präzisere Analyse dieser Unterschiede konnte diese Annahme korrigieren.

nicht sehr weit voneinander entfernt: Während als Herkunftsort des „Fließenden Lichts“ Magdeburg oder Helfta gelten, mit denen Halberstadt als mögliche Provenienz der Handschrift Mo ein Dreieck bildet (Magdeburg – Halberstadt – Kloster Helfta), wurde die lateinische Übersetzung des „Fließenden Lichts“ laut Nemes in Erfurt angefertigt und zwar unter Verwendung einer deutschen Handschrift des Textes.²⁷

Die oben skizzierten, methodisch durchaus unterschiedlichen Untersuchungen führten wiederholt zu denselben Schlüssen, die hier noch einmal zusammengefasst werden:

Für die gesamte ältere Mechthild-Überlieferung – des deutschen „Fließenden Lichts“ und der lateinischen „Lux divinitatis“ – ist schon für die Zeit um 1300 ihre mögliche Heimat auf das südostfälisch-(nord)thüringische Gebiet einzugrenzen. Dabei ist für die älteste deutsche Handschrift Mo, wie oben gezeigt, dieser Raum auf den nördlichen (ostfälischen) Teil zu beschränken. Und es ist sehr wahrscheinlich, dass die deutsche Quelle aus Moskau durch nur wenige Überlieferungsstufen vom Archetyp bzw. von einer autonomen Fassung entfernt ist.²⁸ Auch wenn wir keine direkten Beweise dafür haben, ist nicht auszuschließen, dass es sich bei den Kompilatoren und Abschreibern von Mo um dieselben wenigen Personen handelt.

Das sind natürlich zum Teil Rekonstruktionen, die jedoch mehrfach aus verschiedenen Perspektiven überprüft wurden. Wovon man aber mit Sicherheit sprechen kann, ist, dass diese Schreiber von Mo – wie viele (oder wenige) es auch waren – von Hause aus niederdeutschsprachig waren. Genauer: Sie waren Ostfalen, und das ist, in Gegensatz zum Fazit in Abschnitt 2, ein sicherer Hinweis zur Heimat von Mo. Diese Befunde können wohl die Schlussfolgerung begründen, dass der geographische Raum von Halberstadt-Helfta-Magdeburg der Ausgangspunkt der deutschen Mechthild-Überlieferung ist.

IV. Der sprachliche Zuschnitt Halberstadts um 1300

Wie oben nachgezeichnet erweist sich die spezifische zweischichtige omd.-mndd. Sprachform der Moskauer Handschrift als sehr günstig für die Lösung der Frage nach ihrer Herkunft: Auf den oben skizzierten ostfälisch-thüringischen Raum deutet der überwiegend md. Charakter seiner Sprache, aber es sind ihre spezifisch niederdeutschen Züge, die diesen Raum weiter auf seinen nördlichen Teil einschränken lassen. Diese Zweischichtigkeit bleibt im Fokus unserer weiteren Analyse.

²⁷ So Nemes 2009 (Anm. 4), S. 45 Anm. 16: „im Erfurter Konvent der Dominikaner“, hier mit Verweis auf die noch ungedruckte Version von Nemes 2010 (Anm. 4), S. 208–237 (Kap. II. 2.4).

²⁸ Squires (Anm. 19), S. 178.

Ähnliche md.-mndd. Fälle hat Thomas Klein untersucht und eine Erklärung für diese sprachlich-mundartlichen Duette formuliert: Er qualifiziert sie als eine hybride Schreibform der hochdeutsch schreibenden Niederdeutschen.²⁹ Diese typische Mischung ist nicht ein Ergebnis der sprachlichen System-Interferenz (diese ist unwillkürlich und größtenteils unbewusst), sondern ein Konstrukt, eine Kombination von einem bewusst angestrebten md.-hd. Vorbild und den eigenen nnd. Sprachzügen der Schreiber.

Zu den gemeinsamen Kennzeichen dieser hybriden Form gehört eine Orientierung am Mitteldeutschen (nicht aber am Oberdeutschen), konkret gibt Thomas Klein eine Liste von charakteristischen Merkmalen: Die westgerm. *p*, *t*, *k* sind konsequent verschoben und auch sonst stimmt die Liste mit dem Mhd. in vielen Punkten überein. Diese Form kennt aber kein affriziertes *k* in Anlaut und Geminat, erhält teilweise die md.-mndd. *b*-Spirans, oft auch das unverschobene *d* nach *l*. Andererseits weist sie (in der unteren Sprachschicht) auch deutlich nnd. Züge auf, aber diese sind nicht so zahlreich: Es sind die spirantische Realisierung *[ɸ]* als Auslautvariante von *[g]* sowie die unverschobene Geminat *gg*. Hinzu kommen niederdeutsche Elemente im Vokalismus und im Wortschatz.

In konkreten Fällen kann diese md.-nnd. Schreibform einen ‚besonderen Zugschnitt‘ aufweisen, und zwar sowohl in ihrer oberen als auch in der unteren Schicht. Dies ist laut Klein dadurch zu erklären, dass die niederdeutsch Schreibenden/Dichtenden kein reines Hochdeutsch anstrebten, sondern eine durch niederdeutsche Merkmale erkennbare hybride Reim- und Schreibsprache.³⁰ Das wiederum ist für die Typisierung dieser hybriden Schreibform wichtig, denn auf diesem Wege kann die für den östlichen Raum geltende hybride hd.-nnd. Schreibform erkannt werden.

In seinen Studien zum sprachsoziologischen Konzept der mehrschichtigen hybriden hd.-nnd. Sprachform beschäftigt sich Thomas Klein unter anderem mit zwei auf Halberstadt bezogenen Handschriften. Das sind die Handschrift A der „Mittelfränkischen Reimbibel“ und ihre Abschrift C. Die Halberstädter Blätter der Handschrift A stammen zwar auch aus dem dortigen Domgymnasium (heute in der Dokumentensammlung Gustav Schmidt, zu der das Moskauer Mechthild-Fragment gehört, das 2003 noch unbekannt war), als Entstehungsort gilt jedoch für Handschrift A die Abtei Werden im südniederfränkisch-westfälischen Grenzgebiet. C ist nach dem Befund der Forschung eine direkte, in

²⁹ Thomas Klein: Niederdeutsch und Hochdeutsch in mittelhochdeutscher Zeit, in: Die deutsche Schriftsprache und die Regionen. Entstehungsgeschichtliche Fragen in neuer Sicht, hg. v. Raphael Berthele u.a., Berlin, New York 2003, S. 203–229; Thomas Klein: Zu altwestfälisch *ande* ‚und‘, in: NOWELE 28/29, 1996, S. 399–411, bes. S. 401; siehe weiter: Hermann Paul: Mittelhochdeutsche Grammatik. 25. Aufl., neu bearb. v. Thomas Klein, Hans-Joachim Solms, Klaus-Peter Wegera, Tübingen 2007, S. 56.

³⁰ Vgl. Klein 2003 (Anm. 29), S. 205.

Halberstadt verfertigte Abschrift von A. Beide werden bei Thomas Klein als Belege für die hd.-nnd. hybride Schreibform behandelt. In einem Vergleich weist er Abweichungen von C gegen A auf in sowohl der ‚oberen‘ (hoch- bzw. mitteldeutschen) als auch der ‚unteren‘ (niederdeutschen) Schicht. Die erste ist in C charakterisiert durch Abweichungen wie verschobenes *d* (> *t*) und die Verwendung von *er* statt *her*. In der ‚unteren‘ Schicht weist Klein nachdrücklich auf neu hinzugekommene niederdeutsche Züge in C hin: die Doppelung *-ss-* in *thissen* ‚diesen‘ und die pronominale Form *nemanne* (mit *-e-* statt *-ie-*). Diese niederdeutschen Merkmale zeigen ostfälischen Charakter und zeugen von einer, so Klein, „Anpassung der Sprache von A an die ostfälische Ausrichtung der niederdeutsch-hochdeutschen Schreibsprache.“³¹

Diese in C nachgewiesene ostfälische Variante der hybriden Kombination legt Klein bei einer ganzen Reihe von literarischen Denkmälern des 11.–12. Jahrhunderts offen. Ihre Merkmale stellen den besonderen Typ oder ‚Zuschnitt‘ (so Klein) eines Schreiborts bzw. einer Schreiblandschaft dar. Diesem ‚Zuschnitt‘ sind für Halberstadt auf Grund des Vergleichs der Reimbibeln³² die unten in der Tabelle aufgeführten Züge zuzuweisen (siehe Spalten 4 und 5). Sie ermöglichen die Rekonstruktion jener sprachlichen Hybride, wie sie in Halberstadt auf ostfälischem Boden im 12. Jahrhundert realisiert wurde. In diesen sprachlichen Rahmen passen die Mechthild-Exzerpte der Handschrift Mo der UB Moskau gut hinein (vgl. Tabelle Spalte 8).³³

Auf Grund dieses Befunds möchte ich mir zum Abschluss die spekulative Frage erlauben, ob es denkbar ist, Mechthild selbst als eine hochdeutsch dichtende bzw. schreibende Niederdeutsche anzusehen?

V. Zur hybriden Sprache der Texte in Mo

An dieser Stelle ist eine methodische Bemerkung zu machen: Eine hybride Form ist, im Gegensatz zu einem individuellen Einzelfall von mundartlicher Interferenz, ein dauerhafter Zustand, ein Typ einer zweischichtigen Sprachform,

³¹ Vgl. ebd., sowie Thomas Klein: Althochdeutsch und Altniederländisch, in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 57, 2003, S. 19–60, hier S. 24–43, das Zitat auf S. 42. Zum Aspekt der Schreib- und Reimsprache der hochdeutsch schreibenden Niederdeutschen in Bezug auf Handschrift Mo und Halberstadt s. ausführlicher: Squires (Anm. 17), S. 149–155, 157–161.

³² Der für Halberstadt kennzeichnende Typ konnte durch einen Vergleich der aus der Rheingegend stammenden und daher am Westmitteldeutschen orientierten Reimbibel A und der in Halberstadt (unter Umorientierung auf das Ostmitteldeutsche) angefertigten Abschrift davon (Reimbibel C) beschrieben werden, vgl. Squires (Anm. 17), S. 152–155.

³³ In Abweichung zu den von Klein 2003 (Anm. 29), S. 220 formulierten Grundprinzipien zeigen die Mechthild-Exzerpte ebenso wie die nicht nachgewiesenen Teile von Mo einzelne mfrk.-wmd. Züge. Diese sind für Halberstadt angesichts des hier belegten rheinischen Handschriften-Imports völlig legitim, vgl. Squires (Anm. 7), S. 31, 33; Squires (Anm. 19), S. 178.

die einen gewissen Schreibort bzw. eine Region während einer historischen Periode charakterisiert. Methodisch ermöglicht dies die Anwendbarkeit des Hybrid-Modells auch für andere Quellen. Wenn wir die besonderen Charakteristika der hybriden Sprachform einer Gegend bzw. eines Orts festgestellt haben, dann können wir dieses Muster auch für Fälle anwenden, in denen uns keine ‚Vorgeschichte‘ bekannt ist, bzw. bei denen die sprachliche ‚Unterschicht‘ nicht durch extralinguistische (historische, überlieferungsgeschichtliche, literarische) Fakten belegt ist, sondern nur sprachintern herzustellen ist – wie es bei der Mechthild-Handschrift aus Moskau der Fall ist.

Die Anwendung des Hybrid-Modells für die Mechthild-Exzerpte in Mo hat eine Reihe von positiven Ergebnissen gebracht. So wurde bereits festgestellt, dass dieser älteste volksprachige Textzeuge des „Fließenden Lichts“ eine hybride Sprachform aufweist, die über beide Schichten Aussagen zur Geschichte der Handschrift ermöglicht:

- 1) die untere, ostfälische Schicht ist ein Hinweis auf die Heimat des Schreibers/Verfassers, sie lässt Halberstadt als mögliche Heimat der Handschrift denkbar erscheinen;
- 2) die obere (md.) Schicht charakterisiert das erzielte Vorbild in einer Variante, die auf den Schreibort bezogen ist, für den sie gilt; da Mo im Rahmen des schon in der Reimbibel C realisierten Vorbilds bleibt, wäre für sie derselbe Schreibort – also Halberstadt – zu vermuten;
- 3) thüringische Züge sind nur minimal vertreten; Thüringen, besonders das zentralthüringische Gebiet, zu dem Erfurt gehört, fällt damit als Herkunftsregion der Moskauer Handschrift tendenziell aus.

Zu diesen Ergebnissen kommt eine Rekonstruktion der mundartlichen Heimat von Mo, die in Ermanglung von ausreichenden historisch-literarischen Belegen das von Klein vorgeschlagene Hybrid-Modell anwendet.

VI. Zur Sprache der Mechthild-Exzerpte in Be2

Laut Klein soll in der hybriden Sprachform der dichtenden Niederdeutschen im 13.–14. Jahrhundert in Reim und Schrift ein allmählicher Übergang zum Mittelniederdeutschen erfolgen.³⁴ Mo belegt für die Zeit um 1300 eine gewisse Zunahme von niederdeutschen (ostfälischen) Zügen. Studien zu späteren Quellen, die zeigen würden, welche Entwicklung hybride Formen der literarischen Überlieferung in den nächsten Jahrhunderten nehmen, fehlen noch, weshalb es schwierig ist, die mitteldeutschen Mechthild-Exzerpte in Be2 auf diese Art zu lokalisieren. Man kann sie aber vielleicht daraufhin prüfen,

³⁴ Siehe Klein 2003 (Anm. 29), S. 204 und besonders in: Paul (Anm. 29), § E47.

- 1) ob sie allgemein in demselben omd.-ostfälischen Rahmen bleiben, der sich im 12.–13. Jahrhundert in Handschrift Mo und älteren Quellen aus Halberstadt manifestiert hat; oder
- 2) ob in Be2 ein bedeutender Anteil von fremden, für den genannten Raum nicht belegten mundartlichen bzw. regionalen Eigenschaften dazugekommen ist; falls solche neuen Merkmale zu finden wären und beispielsweise auf das Oberdeutsche hindeuten würden, wäre das eine mögliche Anknüpfung an den Baseler Kreis und die dort entstandene Überlieferung;
- 3) wenn aber Be2 stark und definitiv von dem sprachhybriden ‚Zuschnitt‘ von Mo abweichen würde, und zwar in Richtung auf das Thüringische der Erfurter Gegend, würde dies für eine von Mo unabhängige Überlieferung in Erfurt und der Kartause sprechen.

		Wmd.	Omd.	Reimbibel A	Reimbibel C	Rolandsl	Mo	Be2
1	d>t nach l, n, r	d	d	d holde, goldes	t / d wände, wolte,	t / d	d gelden, wolde	d
2	VbV	spir.	spir.	u [v] leuen, begrauen, liues	u [v] leuen, geuen, louen, ouer	b / u	u/v /b sterven, lebe	v/b b sterben,
3	> ausl. [f]			f [f] gaf, starf, wif	f [f] gaf, wif, lif	p / b	p liplich	p + <i>lypliche</i>
4	VgV	spir. Voc.		(hauen :) tragen	sagete (: hauete)		g [x] geschen	g [x] = Hoge
5	> ausl. [x]			[x] plach (: gaf), sprag 'sprach',	[x] betroch (< g)	ch / h	ch gnvch, mach 'mag'	-[x] spragelos
6	k>[x] postvok.	+	+	ch ik / ich, thich / thik / thig;	götelic (1) < > sulich sich, ouch	ch	ch -riches	ch <i>ich</i>
7	t > [s]			z that / thaz	z thaz< > that	z / z z	z [s]	z [s] +
8	t > [tz]			tz lucel	tz lucol, luzel	tz	z [tz] zu	z [tz] +
9	ei	ei	ê	ei heim, -heit <i>selten</i> -hêt	êne (1), ein	ei	ei nicheinen ê NIT nichen	ei geist
10	ou	ou	ô	ou oug	ouch, ouge, toufen tôft, betroch	ou / o	ou / o ougen; hobt	ou / o ou <i>glouben</i>
11		niet	nicht	niet	niet		nicht	nicht
12	ft > ht	+		? vorhte : thorfte	(bracht:) craft		craft	craft
13	u = u			sundig	sunde		u kumt	u
14	germ. eu			thiufel/thüfel	tiuvel, litve		u luten,	u luten +
15	n-Apokope						<i>leiste</i>	<i>trage / haben</i>

Tabelle: Mitteldeutsche Handschriften aus Halberstadt und das Mechthild-Exzerpt in Be2
Abkürzungen: NIT = abweichende Zeugnisse der nicht identifizierten Textteile der Handschrift Mo

Die Spalten 2 und 3 zeigen den Unterschied zwischen wmd. - und omd. orientierten hybriden Sprachformen; die Realisierung dieser Unterschiede in den Reimbibel-Handschriften A (wmd. orientiert) und C (omd. orientiert) kann in den Spalten 4 und 5 beobachtet werden, in Spalte 6 sind zusätzliche ostfälische Kennzeichen der Schweriner Handschrift des Rolandslieds dargestellt. In der letzten Spalte der Tabelle findet sich eine Auswertung für das Mechthild-Exzerpt in Be2.

Die Tabelle ermöglicht einen anschaulichen Vergleich zu der in Halberstadt realisierten hybriden Form. Die Zeilen 1–5 zeigen die Merkmale der hybriden Form, die während der gesamten Zeit aktuell bleiben, von den ersten ostfälischen Quellen bis zum Mechthild-Exzerpt des 15. Jahrhunderts in Be2. Die allmählich eintretende Varianz der *b*-Spirans mit der Verschlussausssprache (im Auslaut: *-p*) spiegelt die Ausrichtung des Halberstädter Zuschnitts auf das Hochdeutsche wieder. Auch in den Zeilen 6 und 7 stimmen Mo und Be2 überein, und weichen zusammen mit dem Rolandslied, auch wieder in Richtung auf das Hochdeutsche, von den früheren Merkmalen ab. Weiterhin ähneln sich beide Mechthild-Texte in den Zeilen 14 und 15 in Bezug auf gemeinsame neuere regionale Entwicklungen: in der Durchführung des md. Monophthongs *u* (<germ. *eu*) und in der thüringischen Apokope im Infinitiv. Nur in zwei Aspekten (Zeile 9 und 10) unterscheiden sich Mo und Be2, allerdings wohl nicht regional, sondern nur chronologisch: Die Vereinheitlichung von *sch* (gegenüber älteren *sc*-Schreibungen) wie auch der Diphthonge *ei* und *ou* sind wohl der späten Zeit von Be2 zuzuschreiben. Dazu wäre noch zu betonen, dass beide Erscheinungen als südliche Einflüsse von Seiten des Thüringischen auch in Ostfalen möglich sind (s.o. Abschnitt III).

Mit Ausnahme dieser letzten unvermeidlich chronologischen Unterschiede ist nach Aussage der Tabelle auf der gesamten Zeitstrecke zwischen den ersten hybriden md.-ostfälischen Quellen und dem Mechthild-Text in Be2 ein kontinuierliches Verhältnis nachzuvollziehen; auch das Moskauer Mechthild-Fragment hat seinen Platz in dieser Reihe. Im Tabellenmaterial sind keine dramatisch abweichenden sprachlich-mundartlichen Erscheinungen – weder oberdeutsche noch westmitteldeutsche Züge – zu beobachten.

In Bezug auf die oben in Punkt (2) formulierte Erwägung lässt sich Folgendes festhalten: Ein Vergleich des Mechthild-Exzerpts in Be2 mit der oberdeutschen Einsiedler Handschrift macht den deutlichen sprachlichen Kontrast der beiden Handschriften sichtbar. In einer Reihe von Merkmalen ostfälischer Herkunft, die auch für die Moskauer Mechthild-Exzerpte kennzeichnend sind (Pronominalformen auf *o-* (*on*, *om* u.a.), das Pronomen für ‚er‘, grammatische Akkusativ-Dativformen, Genus-Unterschiede in der Lexik) steht die Einsiedler Handschrift der Handschrift Be2 gegenüber:

- 1) Pronominale *o*-Formen häufen sich in Be2 (*on* ‚ihn‘, *om*, *ome* ‚ihm‘, *or* ‚ihr‘); sie sind ursprünglich ostfälischer Herkunft und entsprechend auch in

Mo belegt (*om, ome*), in der Einsiedler Handschrift dagegen stehen nur i-Formen (*in, im, ime, ir*; vgl. Be2: *vnde vlusz or czu gegen* gegen E: *und vlusse ir, here, engegen*; FL V,35, S. 408, 4: *und vlüsse ir, herre, engegen*).

- 2) Im Gebrauch von regional unterschiedlichen ‚er‘-Pronomina steht die Einsiedler Handschrift mit ihrer Form *er* den zwei mitteldeutschen Handschriften gegenüber (Mo: *he, her*; Be2 – überw. *he*); in E gibt es nur *er*-Belege, es sind über 300).
- 3) Auch im Grammatischen sind Unterschiede zu finden, die E von den beiden mitteldeutschen Handschriften Mo und Be2 trennen: Die für das Mndd. und Md. charakteristische Nichtunterscheidung von Dativ und Akkusativ ist in Be2 wie in Mo vorhanden (Be2: *das du on mogest czu hulffen werden*, FL V,22, S. 486, 33: *das du inen mogest ze helfe komen*; Wol mich [...] *algeweldige got*, FL VII,22, S. 576, 12: *Wol mir [...] alle wege, got*; Mo: *Zwischen hi(m)melriche vn(de) dich*, FL II,13, S. 100, 6: *zwijschent himmelriche und dir*).³⁵ Im Gegensatz dazu ist diese Eigenschaft in E nicht belegt und Akkusativ und Dativ werden deutlich unterschieden.
- 4) Zuletzt ist ein regional variierendes Lexem anzuführen: Das männliche Substantiv *horsam* (Mo: *Von deme horsame*, FL VII,65, S. 664, 27: *Die gehorsami*; *gebunden i(n)me horsame*, FL I,29, S. 48, 30: *gebunden in dem horsame*) wird für die Moskauer Handschrift als regionales Merkmal gedeutet³⁶, dasselbe Maskulinum gilt auch für Be2 (*In getwange des gehorsams*, FL V,25, S. 384, 8 f.: *in getwange der gehorsami*), in Handschrift E finden wir dagegen oft das sonst im Mhd. geläufige Femininum (mhd. *gehorsame, gehorsam* stf. < ahd. *hōrsamī* stf.³⁷), zum Beispiel *in der gbehorsami*, FL IV,26, S. 298, 4: *in der gehorsami*; *in getwange der gehorsami*, FL V,25, S. 384, 8 f.: *in getwange der gehorsami*, allerdings nicht in allen Fällen (vgl. *dem starken gehorsam*, FL III,1, S. 152, 5 f.: *dem starken gehorsam*). In diesen Beispielen zeigt sich die sprachliche Nähe der Moskauer Exzerpte und des Textes in Be2 im Gegensatz zur Einsiedler Handschrift.

Zuletzt noch einige Worte zum Verhältnis von Be2 zum Thüringischen bzw. der Erfurter Gegend: Manche hierzu passende mundartliche Merkmale sind vorhanden. So ist die n-lose Infinitivform wie *trage* (FL VII,65, S. 664, 10 f.: *2× tragen*) typisch thüringisch. Sie ist aber in der Handschrift ein seltener Fall, der zahlreichen Formen mit –n gegenübersteht: *bytten, kommen, machen, erkennen* (FL V,35, S. 410–412: *bitten, komen, machen, bekennen*). Verbformen wie *sal, du salt*, aber *sullen*, die in Be2 vorkommen (V,11, usw.; FL V,22, S. 369, 19;

³⁵ Ausführlicher Squires (Anm. 7), S. 29.

³⁶ Vgl. August Lübben: *Mittelniederdeutsches Handwörterbuch*. Nach dem Tode des Verfassers vollendet von Christoph Walther, Darmstadt 1990, S. 149; ausführlicher zu den Genus- und präfigierten/unpräfigierten Varianten des Lexems siehe Squires (Anm. 7), S. 28.

³⁷ Rudolf Schützeichel: *Althochdeutsches Wörterbuch*, Tübingen 1969, S. 86.

VI,30, S. 492, 15: *soellen, sol*), sind in anderen Quellen aus Erfurt zu finden.³⁸ Im Vergleich mit diesen einzelnen Zügen sind jedoch die omd. und md.-ostfälischen Gemeinsamkeiten, die oben skizziert sind, weit überwiegend.

VII. Ergebnisse

Die Mechthild-Exzerpte in Be2 gehören auf Grund des sprachlichen Zeugniswerts ebenso wie die Moskauer Fragmente aus Halberstadt zum mitteldeutschen Überlieferungszeitraum des „Fließenden Lichts“.

Aus der schreibsprachlich-mundartlichen Perspektive gesehen ist auf der Zeitstrecke zwischen den ersten hybriden md.-ostfälischen Quellen aus Halberstadt und der Mechthild-Quelle in Be2 ein kontinuierliches Verhältnis nachzuziehen, in dem auch die Moskauer Mechthild-Quelle ihren Platz hat. Danach kann Be2 aus derselben Region wie Mo stammen, die durch die Orte Magdeburg, Halberstadt und Helfta markiert ist.

Für entfernte Orte wie Basel bzw. für die oberdeutschen oder rheinischen Regionen bieten die sprachlich-mundartlichen Befunde im Falle der Handschrift Be2, wie auch von Mo, keine Hinweise.

Auch für Thüringen, besonders das zentralthüringische Gebiet um Erfurt, sind keine bedeutenden positiven Hinweise zu beobachten. Im Fall von Mo wurde das Gebiet südlich der ostfälisch-thüringischen Grenze ausgeschlossen, und auch die später in Be2 realisierten sprachsystematischen Änderungen zeigen keine deutliche Annäherung an das Thüringische.

Kleinere thüringische Züge, die zu beobachten waren, bleiben im Rahmen südlicher Einflüsse die auch für Ostfalen möglich sind.

Eine genauere Lokalisierung bzw. die Bestimmung eines konkreten Entstehungsorts im südlichen Ostfalen ist in unserem Fall auf Grund von nur sprachsystematischen Merkmalen sehr problematisch. So liegen uns selbst für Halberstadt, das – als mutmaßliche Provenienz der Handschrift Mo – an erster Stelle in Frage kommt, noch keine ausreichenden Kenntnisse über die dort gültige Schreibform vor.³⁹

³⁸ Zur regionalen bzw. mundartlichen Differenzierung siehe beispielsweise Paul (Anm. 29); Frühneuhochdeutsche Grammatik, hg. v. Robert Peter Ebert u.a., Tübingen 1993; Bentzinger (Anm. 9 und 13); Dialektologie. Ein Handbuch zur deutschen und allgemeinen Dialektforschung, hg. v. Werner Besch u.a., Berlin, New York 2008; Historische Schreibsprachen – Internetbibliographie. Zusatzmaterial, URL: http://bilder.manuscripta-mediaevalia.de/gaeste//schreibsprachen/Mitteldeutsch/Ostmitteldeutsch/Thueringisch_Obersaechsisch_Kennzeichen.htm (Zugriff am 05.04.2017).

³⁹ Die handschriftlichen Bestände Halberstadts sind nur teilweise erhalten bzw. nachweisbar; dazu zeigen die Textquellen eine Mischung von (mittel)nieder- und hochdeutschen Schreibformen auf. Eine sprachlich-mundartliche Übersicht der mittelalterlichen Handschriften Halberstadts ist zu finden in: Squires (Anm. 11).

Diese schwierige Situation machte zunächst eine Reihe von Sprachanalysen anderer Quellen aus der Dokumentensammlung Gustav Schmidt erforderlich⁴⁰, bevor das Problem der beiden Mechthild-Texte wenigstens in indirekter Weise angegangen werden konnte.

VIII. Ausblick

Zum überwiegenden Teil steht die Erforschung der Bestandsgeschichte und der Schreibtradition Halberstadts noch bevor, und im Gegensatz zur Erfurter Kartause, sind hier die Voraussetzungen (Quellenlage, Auskünfte über Halberstadt als Schreib- und Literatort) sehr ungünstig.⁴¹ Besonders wichtig für die ‚literarische‘ Geschichte der Bischofsstadt ist etwa die Unterscheidung zwischen importierten und vor Ort entstandenen Handschriften.⁴²

Unter diesen Umständen ist der Forscher gezwungen, überlieferungsverwandte Korpora aufgrund von sprachlich bezeugter Verwandtschaft zusammenzustellen. Eine Methode dafür bietet im Fall Halberstadts das von Thomas Klein entwickelte Modell der hybriden Schreibsprachen. Als Ergebnis der Analyse der hd. (md.) Merkmale der Quellen lässt sich eine homogene sprachliche Oberschicht ausdifferenzieren, die als Kennzeichen des Schreiborts, als sein spezifischer Zuschnitt oder sein Profil angesehen werden kann; die nnd. Züge ergänzen und präzisieren die Lokalisierung. Auf dieser Basis können weitere Untersuchungen zu möglichen Halberstädter Handschriften durchgeführt werden.

Auch Hinweise für eine paläographische Bestimmung bzw. Ablehnung einer Halberstädter Herkunft sind bei weitem noch nicht ausreichend. Gleichwohl verdiente die Ähnlichkeit in der Schrift der Handschrift Mo, der Reimbibel C und einzelner, leider noch nicht erforschter Fragmente aus der Dokumentensammlung Gustav Schmidt die Aufmerksamkeit von Seiten eines Paläographen. Ein Vergleich der Schriften würde sich zumindest als erste Stufe zur Erfassung bzw. Überprüfung einer paläographischen Tradition der Stadt lohnen.

⁴⁰ Squires (Anm. 17 und 19); Catherine Squires: Ein Halberstädter Mariengebete: Zu Sprache, Schrift und der Heimatfrage, in: Von mittelalterlichen und neuzeitlichen Beständen in russischen Bibliotheken und Archiven. Ergebnisse der Tagungen des deutsch-russischen Arbeitskreises an der Philipps-Universität Marburg (2012) und an der Lomonosov-Universität Moskau (2013), hg. v. Natalija Ganina u.a., Erfurt 2016, S. 31–48.

⁴¹ Noch vor wenigen Jahren galt bei einem der ersten Deutsch-russischen Arbeitstreffen, in deren Mittelpunkt die Halberstädter Handschriften und Altdrucke der Dokumentensammlung Gustav Schmidt standen, ein negativer Befund: „Gibt es einen Literaturraum Halberstadt? Damals fielen alle Antworten negativ aus“, vgl. Jürgen Wolf: Halberstadt und die deutsche Literatur im Mittelalter, in: Ganina u.a. (Hg.) (Anm. 19), S. 31–42, hier S. 31.

⁴² Squires (Anm. 11), S. 66–68.

Die oben formulierten Ergebnisse zur Überlieferungsgeschichtlichen Einordnung der Mechthild-Exzerpte in Be2 sind durch einen Vergleich mit Handschrift Mo angeregt. Als Ausgangs-Hypothese wurde das soziolinguistische Konzept einer hybriden Schreibsprachlichen Tradition zugrunde gelegt. Tatsächlich scheinen Handschrift Mo und der Text in Be2 derselben sprachlichen Tradition anzugehören. Dennoch müssen diese, für die Auswertung und Einordnung der frühneuzeitlichen Quelle wichtigen, aber nur indirekten Hinweise weiter durch eine speziell diesem Text gewidmete, detaillierte Analyse der Sprache überprüft und, wenn möglich, ergänzt werden.

Prof. Dr. Catherine Squires
skvayrs@gmail.com

ZEIT UND WAHRNEHMUNG

Zu den analytischen Formen von *verba percipiendi* im „Fließenden Licht der Gottheit“

von Alexandra Belkind

I. Fragestellung

Sowohl Zeit als auch Wahrnehmung gehören zu den wichtigsten Kategorien des menschlichen Bewusstseins und definieren unser Welt- und Selbstbild. Die Selektivität der Wahrnehmung sowie Interpretationstraditionen spielen dabei wesentliche Rolle.¹ Auch in der mittelalterlichen abendländischen Philosophie bzw. Theologie haben diese Themen Interesse geweckt und sind von vielen Philosophen bzw. Theologen diskutiert worden.² Die Interaktion zwischen den Wahrnehmungstheorien des Mittelalters und den Erzählstrategien höfischer und geistlicher Literatur des Mittelalters ist bereits seit langem auch ein Thema der germanistischen Forschung. Ob und, wenn ja, inwieweit die philosophischen Konzeptionen über die Zeit jedoch Einfluss auf die volkssprachige Grammatik und insbesondere den Tempusgebrauch ausgeübt haben, ist umstritten, da eine Abhängigkeit der Tempusverwendung von den jeweiligen Textsorten nicht eindeutig zu bestimmen ist.³ In diesem Kontext ist die Frage nach der Tempusverwendung und ihrer Abhängigkeit vom Zeitbegriff in den mystischen Texten von Interesse, weil sie u. a. Licht auf die Beziehungen zwischen Mystik und Philosophie werfen kann. Aber auch, wenn sich kein spezifischer philosophischer Prätext ermitteln lässt, kann anhand der Tempusverwendung auf die Zeitkonzeption des bzw. der Verfasser/-in geschlossen werden.

¹ Ingrid Kasten: Wahrnehmung als Kategorie der Kultur- und Literaturwissenschaft, in: Wahrnehmung im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Actas do Colóquio Internacional 15 e 16 de Novembro de 2002, hg. v. John Greenfield, Porto 2004, S. 13–36.

² Vgl. Jeffrey F. Hamburger: Speculations on Speculation. Vision and Perception in the Theory and Practice of Mystical Devotion, in: Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998, hg. v. Walter Haug, Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, S. 353–408; Niklaus Largier: Time and Temporality in the ‚German Dominican School‘. Outlines of a Philosophical Debate between Nicolaus of Strasbourg, Dietrich of Freiberg, Eckhart of Hoheim, and Ioannes Tauler, in: The Medieval Concept of Time. The Scholastic Debate and its Receptions in Early Modern Philosophy, hg. v. Pasquale Porro, Leiden, Boston, Köln 2001, S. 221–254; Simo Knuutila: Medieval Theories of Future Contingents, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, hg. v. Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/medieval-futcont/> (Zugriff am 23.08.2018).

³ Sonja Zeman: More than „time“: The grammaticalisation of the German tense system and the ‚frame of reference‘ as a crucial interface between space and time, in: Space and time in Languages and Cultures. Linguistic diversity, hg. v. Kasia Jaszczolt, Luna Filipović, Amsterdam 2012, S. 157–178.

Im vorliegenden Aufsatz wird der Versuch unternommen, eine Übersicht über die Zeitorientierung der *verba percipiendi* im „Fließenden Licht der Gottheit“ zu geben und die Verwendung der analytischen Verbformen in der volkssprachigen Mystik des 13. Jahrhunderts darzulegen. Bei der Analyse sind vier Fragen zentral:

- 1) Welche Zeitorientierung zeigen Wahrnehmungsverben an? Hier geht es vor allem darum, die Zeitorientierung in den Wahrnehmungsakten darzustellen, ohne zugleich über mögliche semantische Gründe für die Formenwahl bei den verschiedenen Wahrnehmungsverben zu spekulieren, denn diese ist vorwiegend von den Kontexttypen (narrative, nicht-narrative Textsorte⁴) abhängig.
- 2) Welche Besonderheiten und Tendenzen zeigen die Futur-Umschreibungen? Hier sollen nicht nur die Verwendungskontexte nachgezeichnet werden, es stellt sich auch die Frage, ob man eine futurische Bedeutung für solche Formen des Präsens feststellen kann, denen spezifische zeitliche Hinweise fehlen. Aber hier ist auch ein breiterer Kontext zu betrachten, und die Frage, ob dort das historische Präsens (Vergegenwärtigung) oder *praesens pro futuro* gebraucht wird, bleibt in vielen Fällen offen. Eine weitere Frage in diesem Bereich ist, ob Modalverb-Konstruktionen, wie *suln/wellen/müezen* + Infinitiv als futurale oder modale Periphrasen betrachtet werden sollen. Zu diesem Thema hat Sonja Zeman gezeigt, dass es beim heutigen Forschungsstand keine zuverlässigen Kriterien gibt, um modale und temporale Bedeutungen als Haupt- oder Nebenbedeutung bei diesen Konstruktionen zu unterscheiden.⁵
- 3) An welcher Zeitstufe (Gegenwart oder Vergangenheit) sind Passagen mit Perfektformen orientiert?⁶ In der Regel wird das Präteritum als narratives und das Perfekt als non-narratives Tempus verwendet sind. Zwar wird an der Vergangenheitsbedeutung und -bezogenheit des Perfekt nicht gezweifelt, wenn man jedoch die Zeitorientierung festzustellen versucht, so ergibt sich ein komplizierteres Bild.
- 4) Welche Rolle spielt der Gebrauch des Passivs im „Fließenden Licht der Gottheit“? Passivformen werden für die Beschreibung von Wahrnehmungsakten vergleichsweise selten verwendet. Dabei sind sowohl die Gründe des Passivgebrauchs als auch die Typen der Passivformen und die damit verbundenen Bedeutungsnuancen von großem Interesse.

⁴ Siehe mehr unten in Abschnitt III und in Zeman (Anm. 3).

⁵ Sonja Zeman: Zur Diachronie der Modalverben. *sollen* zwischen Temporalität, Modalität und Evidentialität, in: Funktionen von Modalität, hg. v. Werner Abraham, Elisabeth Leiss, Berlin, Boston 2013, S. 335–366.

⁶ Sonja Zeman: Textuelle Schnittstellen als Grammatikalisierungskatalysatoren für Vergangenheitslesarten?, in: Schnittstellen, hg. v. Patrizia Noel, Barbara Sonnehauer, Caroline Trautmann, München, Bamberg 2012, S. 74–88, hier S. 75; Zeman (Anm. 5), S. 340 f.

Der Schwerpunkt liegt dabei auf den Perfekt- und Futurformen und damit auf den Bereichen des deutschen bzw. mittelhochdeutschen Verbsystems, die sich Ende des 13. Jh. mitten im Grammatikalisierungsprozess befinden.

Für die folgende Analyse wurden *verba percipiendi* bzw. Wahrnehmungsakte ausgewählt, die sinnliche Wahrnehmungen zum Ausdruck bringen, wie *sehen, showen, haren, smekken, rüren* jeweils in der Form mit und ohne Präfixe. Textstellen, in denen Verbalsubstantive wie *an-* und *beschowunge, beruerunge* vorkommen, werden nur dann einbezogen, wenn sie von einem eindeutig zeitorientierten Verb komplementiert sind und durch unterschiedliche zeitliche Zusammenhänge eine Analyse möglich machen. Passagen, in denen Wahrnehmungskanäle nicht präzisiert sind, werden nicht erörtert.

Ein zentrales Problem der Studien zu Mechthild von Magdeburg bzw. zum „Fließenden Licht der Gottheit“ betrifft den Status des Textes. Die überlieferten Handschriften erlauben es nicht, von dem Originaltext Mechthilds zu sprechen: Die große zeitliche bzw. geographische Lücke trennt den Text der Einsiedler Handschrift von der Lebenszeit und dem mutmaßlichen Lebensort Mechthilds. In der älteren Forschung hat man daher immer wieder Versuche unternommen, Züge des Originals hinter dem Text von E ausfindig zu machen. So meinte Hans Neumann, Hs. E sei auf Grund der Pietät Heinrichs von Halle beim Niederschreiben⁷ und Heinrichs von Nördlingen beim Übersetzen in großem Maße originalgetreu:

Dies[es] Prinzip einer pietätvollen Sorgfalt läßt sich nicht allein aus den Äußerungen Heinrichs von Nördlingen über Margarethas Visionsbuch herauslesen, aus der Art und Weise, wie er ihr Mechthilds Schrift als ein Werk von besonderer Verehrungswürdigkeit ankündigt, aus Heinrichs von Rumersheim Begleitbrief zum Einsiedelner Kodex; es kann noch dem Text von E unmittelbar entnommen werden.⁸

In seiner großen Studie hat Nemes jedoch gezeigt, dass die Frage der Autorschaft Mechthilds und die eines hypothetischen Originals komplexer ist als es in der Forschungsgeschichte dargestellt wurde:

Das Verhältnis der in den beiden Überlieferungszweigen [dem deutschen und dem lateinischen, A. B.] des ›Fließenden Lichts‹ dokumentierten Textausprägungen zueinander kann dabei textgenetisch entweder als ein Nebeneinander (zwei materialiter vorliegende ›Originale‹) oder als ein Nacheinander (ein mehrschichtiges Original) definiert werden.⁹

⁷ Balázs J. Nemes: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg, Tübingen, Basel 2010, S. 249 f.

⁸ Hans Neumann: Problemata Mechtildiana, in: ZfdA 82, 1948/50, S. 143–172, hier S. 165.

⁹ Nemes (Anm. 7), S. 383.

Es soll daher von verschiedenen Fassungen gesprochen werden, die gewisse Gemeinsamkeiten besitzen und gleichberechtigt sind. Die Autorschaft Mechthilds ist, so Nemes, vor allem als verbindendes Element eines Textcorpus zu betrachten, das die weitere Rezeption legitimiert und vereinfacht. Über die Anzahl der Personen, auf die der Text des „Fließenden Lichts der Gottheit“ zurückgeht, ist damit jedoch noch nichts ausgesagt.¹⁰ Mit Rücksicht auf die kaum zu bestimmende Rolle Mechthilds als Autorin und auf die komplizierte Rezeptionsgeschichte des Textes, die nicht auf ein einziges Original zurückgeht, sollte man weniger über die Sprache Mechthilds, sondern vielmehr über die Sprache der Einsiedler Handschrift schreiben.

Dabei stellt sich die Frage, ob man von einem lateinischen Einfluss auf den volkssprachigen Formengebrauch sprechen kann. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert war die Tendenz vorherrschend, Sprachwandel im Mittelhochdeutschen v.a. auf der Basis lateinischer Vorlagen zu modellieren. In der neueren Forschung neigt man hingegen dazu, den Einfluss des Lateinischen für die Entwicklung der deutschen Grammatik geringer zu veranschlagen.¹¹ Wichtig ist in jedem Fall die „innovative“ Rolle der Volkssprache, die, so Köbele, „das inhaltlich Neue der mystischen Aussage“ in den religiösen Diskurs einbringt, während Latein im 13. Jahrhundert schon als ein festes System fungiert.¹² Es soll jedoch nur in gewissen Grenzen von „Innovation“ gesprochen werden, da die Stiltraditionen der deutschen Mystik durchaus an lateinischen Modellen orientiert sind.¹³ Außerdem folgt die volkssprachige ebenso wie die lateinische Mystik biblischen Modellen, vor allem dem „Hohelied“ und seinen theologischen Interpretationen.¹⁴

¹⁰ Ebd., S. 253 f., 280–283, 287.

¹¹ Siehe zum Beispiel folgende Werke: Rosemarie Lühr: Der Einfluß der klassischen Sprachen auf die germanische Grammatik, in: Sprachkontakt und Sprachwandel. Akten der XI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, hg. v. Gerhard Meiser, Olav Hackstein, Wiesbaden 2005, S. 341–362. Oder die Studie von Ch. Sapp über Wortfolge in eingebetteten Sätzen: Christopher D. Sapp: The verbal complex in subordinate clauses from Medieval to Modern German, Amsterdam, Philadelphia 2011.

¹² Susanne Köbele: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache, Tübingen, Basel, 1993, S. 9 f.

¹³ Nigel F. Palmer: Ein Zeugnis deutscher Kunstprosa aus dem späten 13. Jahrhundert. Zu den sonst nicht nachgewiesenen Textabschnitten der Moskauer Mechthild-Überlieferung, in: Deutsch-russische Arbeitsgespräche zu mittelalterlichen Handschriften und Drucken in russischen Bibliotheken. Beiträge zur Tagung des deutsch-russischen Arbeitskreises vom 14. bis 16. September 2011 an der Lomonossov-Universität Moskau aus Anlass des 300. Geburtstages des Universitätsgründers Michail Lomonossov, hg. v. Natalija Ganina u. a., Erfurt 2014, S. 97–138, hier S. 133, 138.

¹⁴ Köbele (Anm. 12), S. 76–80.

II. Wahrnehmung und Zeit

Die christliche Mystik ist geprägt durch eine Spannung von Transzendenz und Immanenz, von Geistigem und Sinnlichem. Oft gestaltet sie den Weg zu Gott als Loslösung vom Irdischen und macht dennoch die Annäherung an das Transzendente in sinnlichen Kategorien präsent.¹⁵

Alois M. Haas hat ausführlich über die Notwendigkeit von Mystiker/-innen geschrieben, die mystische Erfahrung weiterzugeben. Die Bezeugung wird dem zur Pflicht, der eine Offenbarung erhalten hat. Die sprachliche Bezeugung selbst, nicht die Anregung der Zuhörer wird dabei zum Ziel.¹⁶ Damit ergibt sich aber das Problem, das Übernatürliche mit der menschlichen Sprache wiederzugeben, was wiederum nur metaphorisch erfolgen kann. Die mystische Metapher besitzt aber eine Reihe von Besonderheiten, die sie von den modernen literarischen Metaphern unterscheidet. Die erste Besonderheit der mystischen Metapher liegt an der Erlebnisnatur der Mystik. Die protreptische Funktion wurde, so Köbele, nicht länger genutzt und durch die „Sprengmetapher“, die „bekannte Sinnzusammenhänge auflöst“, ersetzt. Die zweite und vielleicht zugleich wichtigste Besonderheit ist der feste Bezug auf biblische Vorlage, der in vermeintlich kühnen Metaphern vorliegt.¹⁷ Daraus entsteht ein Zusammenwirken von Konventionellem und Individuellem, das zu den Besonderheiten der mystischen Metaphorik gezählt werden kann.¹⁸

Mystische Metaphorik ist im „Fließenden Licht“ eng mit Zeit u.ö. Zeitlichkeit und Ewigkeit verbunden. Die Ewigkeit Gottes, die u.a. auch räumlich dargestellt wird, wie z.B. in FL II,21, erwirbt in mystischen Texten Gegenwartsbezug und wird ‚in ihrer ganzen Fülle‘ erlebt. Nach Andrea Zech verbindet sich „das Genießen Gottes mit den Attributen des Ewigen, die immer wieder in den Inszenierungen der Gegenwärtigkeit Gottes im Genießen erscheinen.“¹⁹ Eine theologisch-philosophische Perspektive der Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit zeigt Hans-Werner Goetz in seiner Arbeit „Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts“ auf: Die Geschichte bzw. die Zeit ist als Resultat des Sündenfalls entstanden, der

¹⁵ Sandra Linden: Der inwendig singende Geist auf dem Weg zu Gott. Lyrische Verdichtung im Fließenden Licht der Gottheit Mechthilds von Magdeburg, in: Lyrische Narrationen – Narrative Lyrik. Gattungsinterferenzen in der mittelalterlichen Literatur, hg. v. Hartmut Bleumer, Caroline Emmelius, Berlin, New York 2011, S. 359–386, hier S. 359.

¹⁶ Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik, hg. v. Alois M. Haas, Freiburg/Üechtland 1979, S. 24 f., 139. Vgl. dazu die von Haas zitierte Aussage von Meister Eckhart: *Wäre hie niemen gewesen, ich müeste sie [die Predigt] disem stocke geprediet hân!*

¹⁷ Köbele (Anm. 12), S. 9 f.

¹⁸ Michael Egerding: Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik, Bd. 1: Systematische Untersuchung, Paderborn u.a. 1997, S. 28.

¹⁹ Andrea Zech: Spielarten des Gottes-Genusses. Semantiken des Genießens in der europäischen Frauenmystik des 13. Jahrhunderts, Göttingen 2015, S. 289 f.

nicht nur den Raum in Paradies und Hölle, sondern auch die Ewigkeit in verschiedene Zeiten eingeteilt hat. Geschichte wurde nach Hugo von Sankt Viktor als *opus restaurationis* verstanden. Das Ziel der Geschichte insgesamt und jedes einzelnen Lebens ist also die Rückkehr zur verlorenen Ewigkeit. Die Geschichte wurde von verschiedenen Historikern und Chronisten in 3 bis 6 Epochen (*tempora* oder *aetatis*) eingeteilt, aber das „Heute“ des mittelalterlichen Menschen gehört immer zur vorletzten Epoche, nach der die Zeit des Antichristen kommt und die Geschichte mit dem Jüngsten Gericht beendet wird. Es gab auch Versuche, die inner- und nachzeitlichen Perioden zu verbinden, so z.B. unterscheiden Anselm von Havelberg und Otto von Freising drei *transpositiones* bzw. *status*: vor Christus, nach Christus und *post presentem vitam*. Eine andere Möglichkeit war es, 7 oder 8 *aetates* zu unterscheiden, wobei die siebte ‚*aetas der Ruhe*‘ und die achte ‚*aetas des beata resurrection*‘ war. Aber trotzdem bleibt die ewige Seligkeit, *aeterna gloria*, geschichtslos und nur dann ist die Fülle des Gottesgenusses möglich.²⁰ Mystische Erfahrung und mystische Texte zerbrechen dieses relativ feste System und vermischen Zeit und Ewigkeit, Transitorisches und Dauerndes. Besonders wichtig scheinen hier der Begriff der *plenitudo temporis* und die im „Fließenden Licht“ benutzte Strategie seiner Darstellung zu sein. Die Vergegenwärtigung, die sprachlich u.a. durch das Adverb *nu* erreicht wird, stellt, so Zech, die Fülle der Existenz Gottes dar und reduziert das geschichtliche Bewusstsein.²¹

Beim Erreichen der *plenitudo temporis* im Gottesgenuss spielt mystische Wahrnehmung eine leitende Rolle. Die große Anzahl der Beiträge zu diesem Thema und auch seine Komplexität erlauben hier nur einen sehr kurzen und unvollständigen Überblick. Die Wahrnehmung, vor allem die innere *contemplatio*, aber auch die sinnlich-visuelle und die auditive spielen darin die wichtigste und entscheidende Rolle.²² Visuelle Wahrnehmung galt in der augustinischen Tradition auch unter den fünf physischen Sinnen als der höchste und würdigste aller Wahrnehmungskanäle und bezeichnete metaphorisch Erkenntnis bzw. Gotteserkenntnis.²³ Grundlegend für die mittelalterlichen Wahrnehmungskonzeption

²⁰ Hans-Werner Goetz: Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts, in: *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages*, hg. v. Werner Verbeke, Daniel Verhelst, Andries Welkenhuysen, Leuven 1988, S. 305–322.

²¹ Zech (Anm. 19), S. 291–293.

²² Annette Volting: *ich örlöser* und *dinn ören porten*. Auditive Wahrnehmung bei Walther von der Vogelweide, in: *Walther verstehen – Walther vermitteln*. Neue Lektüren und didaktische Überlegungen, hg. v. Thomas Bein, Frankfurt/Main u.a. 2004, S. 109–130, hier S. 112; Hamburger (Anm. 2), S. 365.

²³ Vgl. dazu das Zitat von Wilhelm von St. Thierry, das Joachim Bumke anführt: „Am treffendsten hat [...] Wilhelm von St. Thierry [...] den Zusammenhang von Liebe, Licht und Erkenntnis in seiner »Epistola ad fratres de Monte Dei« [...] zum Ausdruck gebracht: »Daher wollen wir uns anstrengen, soviel wir können, daß wir sehen und durch das Sehen verstehen und durch das Verstehen lieben« (*Ideo nitamur, quantum possumus ut*

nen von Augustinus bis zu den Viktorinern sind die Paulusbriege Röm 1,20 und 1 Kor 13,12.²⁴ An der zweiten Stelle in der Hierarchie der Sinne steht das Gehör. Es wurde als ein weniger geschützter und deshalb intimerer Sinn verstanden, für den exemplarisch die Verkündigung Mariae steht.²⁵ Es sei hier bemerkt, dass Musikalität und Singen eine große Rolle in den lyrischen Kapiteln des „Fließenden Lichts“ spielen: „Rhythmus und Klang [...] deuten auch voraus auf die ebenfalls musikalisch medialisierte Ankunft des Geliebten, dessen *suesser seitenklang* das *herzeleit* der klagenden Seele für immer tilgen kann.“²⁶ Auch die liebende Seele präsentiert sich durch Singen, wird also von Gott auditiv wahrgenommen. Manche Stellen erlauben zu vermuten, dass der Text einer klanglich intensiven performativen Umsetzung zuarbeitet.²⁷ Gustatorische Wahrnehmungen sind, wie Zech zeigt, Material von vielen mystischen Metaphern: nicht nur Süße, sondern auch Nahrung und Sättigung bezeichnen Genießen Gottes. Im „Fließenden Licht“ verbindet sich die Metapher der Süßigkeit mit der Praxis der Eucharistie und mit der Metaphorik der Sättigung des Hungers, wenn Gott alle Glieder erfüllt. Außerdem, und das ist einer der zentralen Topoi der Brautmystik, wird die Süße der *contemplatio* durch die Metapher der geistlichen Trunkenheit beschrieben, als Trinken vom Wein des Heiligen Geistes.²⁸ Darum lässt sich vermuten, dass solche Textstellen die Wirkung des Texts verstärken und für den Leser/Zuhörer von besonderer Bedeutung sein dürften. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass in den meisten mit Wahrnehmungsakten verbundenen Textstellen im „Fließenden Licht der Gottheit“ das Präsens Verwendung findet. Diese Gegenwartsbezogenheit ist m.E. ein Ausdruck einer Aktualisierungsfunktion der artikulierten Wahrnehmungsakte. Leser, ggf. Hörer werden dadurch an den in der Offenbarung dargestellten Vorgängen beteiligt, was die Wirkung des Berichts erhöht.

videamus, videndo intelligamus, et intelligendo amemus“, in: Joachim Bumke: Die Blutstropfen im Schnee. Über Wahrnehmung und Erkenntnis im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach, Tübingen 2001, S. 40; Burkhard Hasebrink: Spiegel und Spiegelung im „Fließenden Licht der Gottheit“, in: Haug/Schneider-Lastin (Hg.) (Anm. 2), S. 157–174; Jeffrey F. Hamburger: *Mysticism and Visuality*, in: *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, hg. v. Amy Hollywood, Patricia Z. Beckman, Cambridge 2012, S. 277–293.

²⁴ Hamburger (Anm. 2), S. 365.

²⁵ Volging (Anm. 22), S. 112.

²⁶ Caroline Emmelius: Mechthilds Klangpoetik. Zu den Kolonreimen im *Fließenden Licht der Gottheit*, in: *Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation. XXII. Anglo-German Colloquium Düsseldorf*, hg. v. Elizabeth Andersen u. a., Berlin, Boston 2015, S. 263–286, hier S. 281.

²⁷ Emmelius (Anm. 26), S. 278–281; Linden (Anm. 15), S. 373 f., 379 f.

²⁸ Zech (Anm. 19), S. 318 f., 351–357; Annette Volging: *der sin was äne sinne*. Zum Verhältnis von Rationalität und Allegorie in philosophischen und mystischen Texten, in: *Wolfram-Studien* 20, 2008, S. 329–350, hier S. 337 f., 343.

III. Zeitorientierung der Wahrnehmungsverben

Östen Dahl beschreibt das Tempus als universale Sprachkategorie, deren wichtigstes Merkmal ist, dass es in jeder Sprache obligatorisch ist, auch wenn es in vielen Redesituationen unnötig und überflüssig für Rezipienten bleibt. In vielen Aussagen ist die Information der Zeitorientierung nicht von Bedeutung, wenn es z.B. um Allgemeingültiges geht. Sie könnte, sofern dies möglich wäre, auch fehlen. Das Problem ist jedoch, dass die temporale Information unbedingt ausgedrückt werden muss, auch wenn diese nicht relevant oder sogar undefinierbar ist. Das führt in vielen Sprachen, so Dahl, zur Vermischung der Kategorien Tempus, Modus und Aspekt, die im engen Zusammenwirken ein TMA-System schaffen, bei dem es schwer ist, von der rein temporalen Bedeutung einer Verbform zu sprechen.²⁹ Deshalb bietet der temporale oder aspektuale Charakter des deutschen Verbsystems immer wieder Anlass zu Diskussionen.³⁰ Und obwohl Bernard Comrie Tempus als „grammaticalised expression of location in time“³¹ definiert, sind die Verbformen eher im Rahmen des Funktionierens (*use*) im TMA-System als rein temporal oder rein aspektual zu definieren. Als problematisch erweist sich auch die Frage nach der Anzahl der Tempusformen im Deutschen, die zwischen sechs und zehn schwankt.³²

Wenn man über das mittelhochdeutsche Verbsystem nachdenkt, ist bewusst zu halten, dass es sich in dieser Periode noch im Prozess der Ausbildung befindet. Das gemeingermanische System, wie es im Gotischen und Althochdeutschen erhalten ist, kennt nur zwei Tempusformen – Präteritum und Präsens –, die die Grunddichotomie ‚Vergangenheit‘ vs. ‚Nicht-Vergangenheit‘ ausdrücken.³³ Perfekt und Plusquamperfekt sind erst im Späalthochdeutschen aus früheren Resultativ-Konstruktionen entstanden. Die komplette Grammatikalisierung und Paradigmatisierung des Perfekts findet jedoch erst im 16. Jahrhundert statt.³⁴ In der mittelhochdeutschen Periode sind auch die als Futur I und II, Perfekt II und Plusquamperfekt II bezeichneten, in der germanistischen Linguistik umstrittenen Formen entstanden.³⁵

²⁹ Östen Dahl: *Tense and aspect systems*, Oxford, New York 1985, S. 12–14.

³⁰ Rolf Thieroff: *Das Tempusystem des Deutschen*, in: *Tense Systems in European Languages*, hg. v. Rolf Thieroff, Joachim Ballweg, Tübingen 1994, S. 119–134, hier S. 119. Siehe auch eine Übersicht des Futur-Problems in: Elena Smirnova: *Die Entwicklung der Konstruktion würde + Infinitiv im Deutschen. Eine funktional-semantische Analyse unter besonderer Berücksichtigung sprachhistorischer Aspekte*, Berlin 2006, S. 109–116.

³¹ Bernard Comrie: *Tense*, Cambridge u.a. 1985, S. 9.

³² Zeman (Anm. 3), S. 163.

³³ Ebd., S. 164 f.; Mirra Gukhman u.a.: *Сравнительная грамматика германских языков [Vergleichende Grammatik der germanischen Sprachen]*, Bd. 4, Moskau 1966, S. 252 f.

³⁴ Erika Oubouzar: *Über die Ausbildung der zusammengesetzten Verbformen im deutschen Verbalsystem*, in: PBB 95, 1974, S. 5–96.

³⁵ Zeman (Anm. 3), S. 165 f., siehe auch Thieroff (Anm. 30), S. 125 f.

Für das Mittel- und Frühneuhochdeutsche gilt die Frage nach dem Status und der Grammatikalisierungsstufe der analytischen Formen noch stärker, da ihr modaler, aspektualer oder temporaler Charakter nicht eindeutig zu definieren ist. Die Futur-Periphrase mit *werden*, ihre Entstehung und ihr Zusammenwirken mit den Modalverbumschreibungen, sowie der Status des Perfekt im Unterschied zum Präteritum gehören zu den am stärksten umstrittenen Bereichen des mittelhochdeutschen Verbsystems.³⁶

Die *verba percipiendi* bilden in diesem Zusammenhang eine besondere Gruppe, da sie eine Reihe von grammatischen und syntaktischen Besonderheiten aufweisen.³⁷ In Bezug auf die Zeitorientierung sind ebenfalls spezifische Eigenheiten zu erwarten, einerseits wegen der pragmatischen Verwendung von *verba percipiendi* in Aufrufen zur Wahrnehmung, andererseits wegen der metanarrativen Verwendung in der Erzählung von persönlichen Erlebnissen.³⁸

Die Zeitorientierung von *verba percipiendi* im „Fließenden Licht der Gottheit“ ist unten tabellarisch zusammengestellt. Daraus ergeben sich einige Beobachtungen: Die häufigsten Formen sind Präsens und Präteritum. Gelegentlich wird der Infinitiv in Kombination mit einem flektierten Modalverb verwendet, was einerseits mit Zukunftsbezogenheit, andererseits mit Wahrnehmungsvermögen und -aufrufen verbunden ist. *Hoeren* weist eine extrem hohe Anzahl an Imperativformen auf, was im Kontext volkssprachiger Literatur der direkten, mündlich-auditiven Interaktion zwischen Autor und Publikum geschuldet ist.³⁹ Sowohl *hoeren*, als auch *sehen* werden relativ oft im Perfekt verwendet, was eine besondere Rolle dieser Verben in non-narrativen Passagen, d.h. vor allem in der direkten Interaktion illustriert.⁴⁰

³⁶ Volker Harm: Zur Herausbildung der deutschen Futurumschreibung mit werden + Infinitiv, in: ZDL 68.3, 2001, S. 288–307; Yvonne Luther: Zum Ausdruck der Zukunft im Mittelhochdeutschen, in: Prädikative Strukturen in Theorie und Text(en), hg. v. Irmtraud Behr, Zofia Berdychowska, Frankfurt/Main u.a. 2013, S. 145–159, hier S. 155–157; Zeman (Anm. 6), S. 75; Zeman (Anm. 5), S. 340 f.

³⁷ Siehe z.B. Ralf Vogel: Skandal im Verbalkomplex. Betrachtungen zur scheinbar inkorrekten Morphologie in infiniten Verbkomplexen des Deutschen, in: ZS 28.2, 2009, S. 307–346.

³⁸ Alexandra Belkind: Роль призывов к восприятию в ранних произведениях немецкой средневековой мистики [Die Rolle der Aufrufe zur Wahrnehmung in Texten der früheren deutschen Mystik], in: Vestnik of Nekrasov Kostroma State University, Bd. 21/4, 2015, S. 69–72.

³⁹ Volfing (Anm. 22), S. 113–115.

⁴⁰ Zeman (Anm. 3), S. 164–173; Zeman (Anm. 6), S. 79.

Verb		Präsens	Präteritum	Perfekt	Plusquam-perfekt	Infinitivteil der Modalverbkonstruktionen	Imperativ
<i>sehen</i>	<i>sehen</i>	67	105	30	2	12	4
	<i>besehen</i>	8	2	–	–	10	–
	<i>ansehen</i>	16	14	–	–	13	–
	<i>hinsehen</i>	–	1	–	–	–	–
	<i>ufsehen</i>	–	–	–	–	1	–
<i>schowen</i>	<i>schowen</i>	1	–	–	–	2	–
	<i>anschowen</i>	2	–	–	–	1	–
	<i>beschowen</i>	1	1	1	–	–	–
<i>hæren</i>	<i>hæren</i>	17	18	7	–	7	15
<i>smekken</i>	<i>smekken</i>	14	1	–	–	1	1
<i>rueren</i>	<i>rueren</i>	13	–	1	–	5	–
	<i>berueren</i>	2	1	–	–	6	–

IV. Verwendung der Futur-Umschreibungen

Als Zeitpunkt der Grammatikalisierung bzw. Paradigmatisierung der Form des Futurs im Deutschen wird üblicherweise das 16. und 17. Jahrhundert genannt.⁴¹ Für das Mittelhochdeutsche, genauer: das Mhd. des 13. Jahrhunderts, sieht das Bild komplexer aus. Es bietet der Sprachgeschichtsforschung eine Reihe ungeklärter Probleme, die die Entstehung des heutigen Futur I, den Status der Modalverb-, sowie der *werden*-Periphrasen, und v.a. ihre temporale oder modale bzw. epistemische Bedeutung betreffen.⁴² So verwendete man zur Zeit Mechtilds für Futur-Umschreibungen vor allem die Konstruktionen *werden* + Part. Präs. bzw. Inf. und *soln/wellen* + Inf.⁴³, daneben auch *muessen* + Inf. und *praesens pro futuro*. Als *praesens pro futuro* konnten sowohl indikativische als auch konjunktivische Formen verwendet werden.⁴⁴ Das Interesse der Forschung bezieht sich einerseits auf die Entstehung, dialektale Einordnung und Bedeutung der Periphrase *werden* + Infinitiv⁴⁵, andererseits auf die genaue Ein-

⁴¹ Michail L. Kotin: Die *werden*-Perspektive und die *werden*-Periphrasen im Deutschen, Frankfurt/Main 2003, S. 201–205.

⁴² Zur Entstehungsproblem des Futurs I: Harm (Anm. 36), S. 288–307; Luther (Anm. 36), S. 155–157. Zur epistemischen bzw. temporalen Bedeutung des Futurs I: Smirnova (Anm. 30). Zur modalen bzw. temporalen Bedeutung der Modalverbkonstruktionen: Zeman (Anm. 5).

⁴³ Harm (Anm. 36), S. 289.

⁴⁴ Hermann Paul: Mittelhochdeutsche Grammatik. 25. Aufl., neu bearbeitet von Thomas Klein, Hans-Joachim Solms, Klaus-Peter Wegera, Tübingen 2007, S. 288 f., 294 f.

⁴⁵ Dabei werden sowohl semantische als auch grammatische Aspekte beachtet.

ordnung der Modalverbperiphrasen, deren temporaler, modaler oder epistemischer Bezug nicht eindeutig zu bestimmen ist.⁴⁶

Obwohl der mitteldeutsche Raum als Entstehungsgebiet für die Grammatikalisierung der *werden*-Periphrase genannt wurde⁴⁷, kommen im „Fließenden Licht der Gottheit“ keine *werden*-Periphrasen mit den *verba percipiendi* vor. Außerdem lassen sich keine Textstellen mit *werden* und anderen Verben als Futur-Periphrase bewerten. Für Futur-Umschreibungen wird vor allem die Konstruktion *sollen* + Inf. und das *praesens pro futuro* verwendet. Daneben kommen auch einige Sätze mit den Periphrasen *wellen* und *muessen* + Infinitiv und Konjunktiv I vor. Die Mängel der zukunftsbezogenen Textstellen mit *verba percipiendi* erlauben keine definitiven Aussagen über regionale Eigenheiten der Sprache des „Fließenden Lichts“, aber sie zeigen doch klare Tendenzen. Von 34 zukunftsbezogenen Textstellen weist nur eine *sollen* + Infinitiv, 15 dagegen das *praesens pro futuro* (10 – indikativisch und 5 – im Konjunktiv I) auf, wobei *wellen*- und *muessen*-Umschreibungen insgesamt nur sechs Mal vorkommen.

Das Fehlen der futuralen *werden*-Periphrasen im „Fließenden Licht“ ist bemerkenswert. Wegen der zeitlichen und geografischen Entfernung der meisten erhaltenen Handschriften vom mutmaßlichen Entstehungsraum des Textes, bereitet die mundartliche Einordnung des „Fließenden Lichts der Gottheit“ fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Gleichwohl galt lange Zeit die von Neumann geäußerte Vermutung als Forschungskonsens: „Mechthild schrieb die Sprache ihrer Heimat, ein elbstfälisches Niederdeutsch mit mitteldeutschen Einschlägen.“⁴⁸ Der Fund des ältesten bekannten Textzeugen, die Hs. Mo 41/1, Nr. 47, lässt die Mundart der vermutlich ältesten Redaktion des FL eher als Mitteldeutsch mit niederdeutschen Zügen erscheinen.⁴⁹ Die *werden*-Periphrase, die sich von der mittelhochdeutschen bis zur frühneuhochdeutschen Zeit aus *werden* + Part. Präs. zu *werden* + Infinitiv entwickelt hat, behält bis ins 15. Jahrhundert eine oberdeutsche Färbung.⁵⁰ Das Niederdeutsche bevorzugt hingegen

⁴⁶ Zeman (Anm. 5), S. 361.

⁴⁷ Kotin (Anm. 41), S. 201–205.

⁴⁸ Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 2: Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993, S. 252; Hans Neumann: Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-Hist. Kl. 3, 1954, S. 28–80, hier S. 77.

⁴⁹ Palmer (Anm. 13), S. 97. Catherine Squires: Mechthild von Magdeburg: Ein handschriftlicher Neufund aus dem elbstfälischen Sprachraum, in: Niederdeutsches Jahrbuch 133, 2010, S. 9–44, hier S. 11–13, 16.

⁵⁰ Vgl. Kotin (Anm. 41), S. 166 f.: Die Glosse in der Münsterschen Grammatik 1451: *legam: ich will edder ich schal edder also de æverlender seggen ik werde lesen*. Obwohl der Verfasser eine klare dialektale Verteilung bei der Verwendung des Futurs postuliert, benutzt er selbst sowohl *werden* + Part. Präs. als auch *werden* + Infinitiv, vgl. Olga A. Smirnickaja: Эволюция видо-временной системы в германских языках [Die Evolution des (Fortsetzung der Fußnote auf S. 368)

in futurischen und prospektiven Kontexten die Periphrasen mit Modalverben, die *werden*-Umschreibung ist ihm bis heute fremd.⁵¹ Das Mitteldeutsche zeigt sich flexibler: Die *werden*-Periphrase wird aus dem bairisch-alemannischen Gebiet in den ostmitteldeutschen Raum übernommen und verbreitet sich von hier aus nach Westen.⁵² Die vollständige Abwesenheit der *werden*-Periphrase im „Fließenden Licht der Gottheit“ kann also tendenziell als ein niederdeutscher Zug erklärt werden. So zeigt Schmid in seiner Untersuchung von Futur-Umschreibungen in verschiedenen Handschriften der „15 Zeichen des Jüngsten Gerichts“, dass „die Fügung *werden* mit dem Infinitiv einen oberdeutschen Konstruktionstyp darstellt“. Im Mitteldeutschen ist die *werden*-Konstruktion so selten, dass sie nur als Nebenform gelten kann.⁵³

Die Periphrasen mit Modalverben spielen im „Fließenden Licht“ eine wesentlich größere Rolle, wie die oben angeführte Statistik zeigt. Die Modalverbkonstruktionen, vor allem *sollen* + Infinitiv, sind laut Schmid im Mittel- und Niederdeutschen und im Mittelniederländischen die häufigsten Futur-Periphrasen.⁵⁴ Aber ihre Klassifizierung als modal oder temporal bildet paradoxerweise ein fast unlösbares Problem, vor allem weil „eindeutige empirische Belege für die Kodierung der Zukunft selten sind.“⁵⁵ Laut Hermann Paul können „[i]nnerhalb desselben Textes [...] in kürzestem Abstand überwiegend modale und überwiegend temporale Bedeutung wechseln.“⁵⁶ Auf die Frage nach den Kriterien wurden verschiedene Antworten vorgeschlagen. So geht Elisabeth Leiss von einem aspektual-temporalen System aus: Die Kombination des Modalverbs mit einem perfektiven Vollverb fördere eine grundmodale Lesart, während Modalverb + imperfektives Vollverb eine Futur-Umschreibung bilden.⁵⁷ Michail L. Kotin dagegen geht von den Besonderheiten der Bedeutung von Modalverben aus, die alle als Anthropozentrismus definiert werden können: In

TA-Systems in den germanischen Sprachen], in: Историко-типологическая морфология германских языков [Historisch-typologische Morphologie der germanischen Sprachen], hg. v. Viktoria N. Jarceva u.a., Moskau 1977, Bd. 2: Категория глагола [Kategorie des Verbs], S. 114 f.

⁵¹ Kotin (Anm. 41), S. 166.

⁵² Harm (Anm. 36), S. 294; Kotin (Anm. 41), S. 201–205.

⁵³ Hans Ulrich Schmid: Die Ausbildung des *werden*-Futurs. Überlegungen auf der Grundlage mittelalterlicher Endzeitprophetisierungen, in: Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik 67, 2000, S. 6–27, hier S. 12 f.

⁵⁴ Schmid (Anm. 53), S. 12.

⁵⁵ Zeman (Anm. 5), S. 338.

⁵⁶ Paul (Anm. 44), S. 294.

⁵⁷ Elisabeth Leiss: The silent and aspect-driven patterns of deonticity and epistemicity. A chapter in diachronic typology, in: Modality-Aspect Interfaces. Implications and typological solutions, hg. v. Werner Abraham, Elisabeth Leiss, Amsterdam, Philadelphia 2008, S. 15–41, hier S. 24–32; Elisabeth Leiss: Aspectual Patterns of Covert Coding of Modality in Gothic and Old High German, in: Covert Patterns of Modality, hg. v. Werner Abraham, Elisabeth Leiss, Cambridge 2012, S. 175–200, hier S. 186–188.

Sätzen mit einem belebten Subjekt blieben die Konstruktionen mit Modalverben und Infinitiv eines Vollverbs temporal, in Sätzen mit einem unbelebten Subjekt entstehe epistemische Bedeutung.⁵⁸ Diese entsteht nach Leiss beim Fehlen eines Zeitbezugs bei den Futur-Umschreibungen.⁵⁹ Oliver Pfefferkorn schlägt als Entscheidungskriterium „das Vorliegen von Texten oder Teiltexen, die als Prophezeiung, Prognose oder Ankündigung interpretiert werden können [vor, sowie] weiterhin das Vorhandensein eines Temporaladverbs oder einer Zeitangabe.“⁶⁰ Modifizierte Grammatikalisierungskriterien könnten m.E. als Marker des Vorhandenseins temporaler Bedeutung gelten, da das Hervorheben des Zukunftsbezugs zu einer selbständigen Bedeutung als erster Schritt der Grammatikalisierung betrachtet werden kann. Ich folge hier dem Schema von Gabriele Diewald, die den Grammatikalisierungsprozess in drei Stufen beschreibt. In der ersten Stufe, die noch eine Voraussetzung der Grammatikalisierung ist, entstehen untypische Textstellen (*untypical contexts*), d.h. solche Verwendungen eines Worts, die noch nie zuvor in der Sprache vorgekommen sind. Neue Verwendungen können sich durch gewisse semantische oder morphologische Besonderheiten abheben. Konventionale Implikaturen oder morphologisch ungewöhnliche Verwendungen führen zur Entstehung einer neuen morphologischen Bedeutung. Die zweite Stufe umfasst sog. kritische Textstellen (*critical contexts*) und ist gleichzeitig Kern der Grammatikalisierung. Zahlreiche kritische Textstellen erlauben beide Bedeutungen: die alte und die in der ersten Stufe entstandene neue. Sofern die neue Bedeutung als „richtige“ gewählt wird, ist sie fast grammatikalisiert, aber es kann erst in der dritten Stufe von einer kompletten Grammatikalisierung gesprochen werden. Bei isolierten Textstellen (*isolated contexts*) kommt die neue morphologische Bedeutung getrennt von der älteren lexikalischen vor und wird so ein vollberechtigtes Teil der Sprache. Meistens existieren die beiden Bedeutungen in der Sprache parallel, wie es, zum Beispiel, im Fall von *werden* ist, das heute passivische und lexikalische mutative Bedeutung hat. Meiner Meinung nach lassen sich Konstruktionen mit Modalverben schon in ‚kritischen‘ Textstellen als Futur-Periphrasen bezeichnen, denn, so Diewald, die Hervorhebung der grammatikalisierenden Bedeutung „is reached by different ways of pragmatic inferencing.“⁶¹ Die untypischen Textstellen entwickeln eine neue Bedeutungskomponente, erlauben aber mehrere Lesarten gleichzeitig, in den kritischen Textstellen muss jedoch zwischen den Bedeutungsvarianten gewählt werden.

⁵⁸ Kotin (Anm. 41), S. 167.

⁵⁹ Leiss 2008 (Anm. 57), S. 30 f.

⁶⁰ Oliver Pfefferkorn: Die periphrastischen Futurformen im Mittelhochdeutschen, in: Sprachwissenschaft 30, 2005, S. 309–330, hier S. 314 (zit. nach Zeman [Anm. 6], S. 399).

⁶¹ Gabriele Diewald: A model for relevant types of contexts in grammaticalization, in: New Reflections on grammaticalization, hg. v. Ilse Wischer, Gabriele Diewald, Amsterdam, Philadelphia 2002, S. 103–120.

Nach dem Schema von Diewald kann *wellen* in der Kombination mit dem Infinitiv von *verba percipiendi* nicht als eine grammatikalisierte Futur-Periphrase betrachtet werden. Mit der Konstruktion werden vor allem persönliche Absichten ausgedrückt, was die grundmodale Bedeutung keinesfalls verbietet⁶²: *Aber bi irne seligen libe voerhten wir ie das ungebe kupfer, das wir dis edel golt nit wellen berueren* (FL IV,18, 85 f.; Hervorhebungen hier und im Folgenden A.B.). Zwar rechnet man Intention traditionell zu den Typen von Zukunftsbezogenheit⁶³, dennoch können diese Textstellen nur als untypische behandelt werden.

Die Konstruktionen *sollen/muessen* + Infinitiv bilden dagegen zahlreiche kritische Textstellen. Die Periphrase mit *muessen* kommt wesentlich seltener als die mit *sollen* vor, was nicht nur für die Sprache des „Fließenden Lichts“ gilt.⁶⁴ Aus diesem Grund behauptet Paul vermutlich, dass sie „die modale Färbung noch stärker als *sol* mit Infinitiv [bewahrt] und nur selten rein futurische Bedeutung [hat].“⁶⁵ Trotzdem zeigt das folgende Beispiel, dass auch diese Konstruktion als eine eindeutige Futur-Periphrase verwendet wurde: *Got helfe úns, das wir si noch muessen sehen in der engel schar!* (FL II,4, 102 f.) Die Konstruktionen mit *sollen* lassen sich dagegen oft nur mithilfe paralleler lateinischer Textstellen als Futur-Periphrasen verstehen: *Sant Johans sprichet: „Wir soellen got sehen als er ist.“* (FL IV,12, 41 f.).⁶⁶

Diese Konstruktionen werden im „Fließenden Licht“ da verwendet, wo Vorgänge in der Zukunft bezeichnet werden müssen, die vom Menschenwillen nicht abhängen, v.a. das Jüngste Gericht und das Leben nach dem Tod. Die semantische Differenzierung zwischen beabsichtigter und notwendiger Zukunft setzt den Zusammenhang mit der grundmodalen Bedeutung voraus und lässt die Klassifikation dieser Textstellen als ‚isoliert‘ nicht zu, was es unmöglich macht, hier Grammatikalisierung zu unterstellen.

Das Präsens mit futurischer Bedeutung hat, so wie es Pfefferkorn feststellt, immer zusätzliche Ausdrucksmittel, die auf den Zukunftsbezug hinweisen: *also das wir da die wunderliche selekeit sehen und bekennen, die wir nu hie nit moegen nemmen* (FL VI,29, 34–36).

⁶² Die folgenden Zitate nach: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung, hg. v. Hans Neumann. Bd. 1: Text. Besorgt von Gisela Vollmann-Profe, München, Zürich 1990. Angegeben sind Buch, Kapitel und Zeilen. Überschreibungen sind aufgelöst; Kolonreime sind nicht ausgezeichnet.

⁶³ Dahl (Anm. 29), S. 103; Joan Bybee, Revere Perkins, William Pagliuca: The Evolution of Grammar. Tense, Aspect, and Modality in the Languages of the World, Chicago, London 1994, S. 247 f.

⁶⁴ Zeman (Anm. 5), S. 337 f.; Yvonne Luther: Zukunftsbezogene Äußerungen im Mittelhochdeutschen, Frankfurt/Main u.a. 2013, S. 92–100.

⁶⁵ Paul (Anm. 44), S. 298.

⁶⁶ Vgl. 1 Joh 3,2: *videbimus eum sicuti est.*

Der häufigste temporale Marker ist der weitere Kontext und das Entgegensetzen mit dem deiktischen *hie* oder *nû*. Etwas seltener wird die Zukunftsbezogenheit mit dem Adverb *da* markiert. Zwei Belege wurden allerdings nicht als *praesens pro futuro* gewertet, da sie eine inchoative Konstruktion bilden, die nur als Zusammensetzung von zwei Vollverben betrachtet werden kann: *so beginnet si ze smekende sine suessekeit* (FL VI,1, 140). Von besonderem Interesse ist hier die zweite partizipiale Komponente der Konstruktion: Volker Harm behauptet, dass *beginnen* + Infinitiv die Entstehung von *werden* + Infinitiv aus *werden* + Part. Präs. beeinflusst habe.⁶⁷ Im „Fließenden Licht“ wird aber *beginnen* + *ze* + Part. Präs. verwendet. Die zahlreichen Verwendungen von Modalverbkonstruktionen im „Fließenden Licht“ können als ein eher ostmittel- bzw. niederdeutscher Zug gelten, daher ist auch die Konstruktion *beginnen* + *ze* + Part. Präs. als solcher zu betrachten. Berücksichtigt man, dass das Ostmitteldeutsche traditionell als Ausgangspunkt für die Ausbreitung der *werden*-Periphrase mit Infinitivergänzung gilt⁶⁸, erscheint der Einfluss der Modalverbenumschreibung wahrscheinlicher als die Hypothese über den Einfluss der inchoativen Konstruktionen.⁶⁹ Diese Frage kann hier aber nicht gelöst werden, da sie weitere korpusbasierte Forschung verlangt.

Besondere Schwierigkeiten bereitet die Zeitorientierung eschatologischer Kapitel des „Fließenden Licht der Gottheit“: Obwohl ihre Zukunftsbezogenheit vorausgesetzt sein mag, lässt sich auf der Grundlage der konsequenten Verwendung präsensischer Formen (bei allen Verben und nicht nur bei den *verba percipiendi*) nicht bestimmen, ob sie hier als *praesens pro futuro* oder als eine Vergegenwärtigung einer vergangenen mystischen Erfahrung zu lesen sind. In der „Lux divinitatis“ sind einige dieser Stellen mit Futur I bzw. Futur II übersetzt:

Als die lûte das **gesehent**, das ir kleider ze krank sint, so gebent si inen núwe (FL IV,27, 48 f.)

Cum attira **viderint** vestimenta eorum, nova eis homines ministrabunt. (LD, S. 530)⁷⁰

⁶⁷ Harm (Anm. 36), S. 290–294 unter Berufung auf Wilhelm Wilmanns: Deutsche Grammatik. Gotisch, Alt-, Mittel und Neuhochdeutsch, Bd. 3.1, Straßburg 1906, S. 177.

⁶⁸ Harm (Anm. 36), S. 294.

⁶⁹ Auch Yvonne Luther neigt zu einer anderen Entstehungstheorie von *werden* + Infinitiv, vgl. dazu Luther (Anm. 64), S. 52.

⁷⁰ Ich zitiere nach der Ausgabe: Mechthild von Magdeburg: Lux divinitatis, in: Revelaciones Gertrudianae ac Mechthildianae, Vol. II: Sanctae Mechthildis Virginis Ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae accedit Sororis Mechthildis Eiusdem Ordinis Lux divinitatis. Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera [Louis Paquelin], Paris 1877, S. 425–710.

Es sei angemerkt, dass Eschatologie bei Mechthild nicht als Prophezeiung, sondern im Zusammenhang eines Visionsberichts thematisiert wird⁷¹, so dass in diesen Kapiteln futurischer und präteritaler Verbgebrauch nebeneinander stehen. Das Präsens lässt sich hier m.E. nicht als *praesens pro futuro*, sondern als *praesens historicum* definieren. Dafür spricht auch die Verwendung der temporalen Konjunktion *als*, die temporale Beziehungen in der Vergangenheit markiert und für narrative Passagen charakteristisch ist.⁷²

V. Zeitorientierung des Perfekts im „Fließenden Licht“

Die neuhochdeutschen Verbformen basieren auf den ‚ererbten‘ Relikten des indogermanischen Verbsystems, obwohl sie ihre Bedeutung wesentlich verändert haben. Der temporale oder aspektuale Charakter des indogermanischen Systems wird bis heute diskutiert, aber eine grundsätzliche ‚Temporalisierung‘ des Verbparadigmas im Germanischen ist unbestritten. Das Letzte verfügte über zwei Tempusformen, Präsens und Präteritum, die das indogermanische Präsens, Perfekt und Aorist, integrierten.⁷³ Erst im Späthochdeutschen entstanden aus der früheren Resultativkonstruktion die analytischen Formen des Perfekts und Plusquamperfekts.⁷⁴ Die Herausbildung und Verbreitung des Perfekts begann, so Jürg Fleischer und Oliver Schallert, mit transitiven Verben mit Objekt, indem ein partizipiales Teil als Attribut funktionierte: Die Grammatikalisierung ging bei transitiven Verben ohne Objekt weiter und wurde bei intransitiven Verben vollendet.⁷⁵ Elisabeth Leiss meint dagegen, dass der Prozess eher mit der Aktionsart der Verben zu tun hat: Es wird zwischen additiven und non-additiven Verben unterschieden. Das Perfekt der additiven Verben hat schon eine rein temporale Bedeutung der Vergangenheit, während man bei non-additiven Verben nur dann von Tempus sprechen kann, wenn die non-additive Vorphase über die präsentische Nachphase dominiert.⁷⁶ Dementsprechend bilden additive Verben die erste Phase der Grammatikalisierung des Perfekts. Die Verbreitung der Formen des Perfekts, noch als eine resultative Konstruktion, beginnt im 11. Jahrhundert, im 14. Jahrhundert entsteht die temporale Bedeutung. Vollständig grammatikalisiert wird das Perfekt aber erst im 16. Jahrhundert, wenn es von imperfektiven Verben gebildet wird. Von 1500 bis 1650 verbreitet sich das Perfekt in oberdeutschen Dialekten immer mehr, indem es das Präteritum verdrängt. Ab 1650 geht der Prozess zurück; das Präteritum verschwindet

⁷¹ Zur Eschatologie im „Fließenden Licht“ vgl. den Beitrag von Natalja Ganina in diesem Band.

⁷² Zeman (Anm. 3), S. 168.

⁷³ Kotin (Anm. 41), S. 21.

⁷⁴ Zeman (Anm. 3), S. 165; Elisabeth Leiss: Die Verbalkategorien des Deutschen. Ein Beitrag zur Theorie der sprachlichen Kategorisierung, Berlin, New York 1992, S. 272.

⁷⁵ Jürg Fleischer, Oliver Schallert: Historische Syntax des Deutschen. Eine Einführung, Tübingen 2011, S. 128.

⁷⁶ Leiss (Anm. 74), S. 273.

selbst im Oberdeutschen nicht vollständig.⁷⁷ Das Perfekt nimmt aber immer noch zu und kann sogar als Erzähltempus verwendet werden.⁷⁸ Das Sein-Perfekt wird in der Forschung auch heute als das Resultativum (Agensresultativum) betrachtet⁷⁹, weshalb ihm hier keine spezielle Analyse gewidmet wird.

Das Integrationsschema der neuen aspektualen Formen ins vorhandene temporale System lief über den universalen Weg der Grammatikalisierung des Perfekts, der als Generalisierung beschrieben werden kann: „Starting from a resultative construction with present meaning it changes into a resultative perfect and a tense of anteriority, until it ends up as an analytical past tense.“⁸⁰ Das neuhochdeutsche Perfekt, so die Annahme, hat den ganzen Weg durchlaufen und drückt im zeitgenössischen Deutsch nur Vorzeitigkeit aus.⁸¹ Obwohl Rolf Thieroff das Tempusparadigma des Deutschen mit neuen Kategorien beschreibt und das Perfekt mit dem Präsens und nicht mit dem Präteritum verbindet⁸², bleibt seine Theorie eher am System als am Sprachgebrauch orientiert.

Im mittelhochdeutschen Verbparadigma hat das Perfekt eine komplexere Bedeutung als ein einfaches Vergangenheitstempus:

Präteritum und Perfekt unterscheiden sich im Mhd. damit nicht vornehmlich durch ihre zeitreferentielle Bedeutung, sondern durch eine unterschiedliche Setzung des Referenzpunkts in Bezug auf das deiktische Origo: Während das Präteritum Verbalereignisse innerhalb eines origo-exklusiven Referenzsystems verortet, bezeichnet das Perfekt Verbalereignisse innerhalb eines origo-inklusi-ven Verweisfelds.⁸³

Die Hypothese, dass das Perfekt als eine dialogische Ergänzungsform für das Präteritum in nicht-narrativen Passagen funktioniert, bestätigt sich jedoch nicht. Die dialogisch perfektiven und narrativ präteritalen Passagen zeigen nur eine prototypische Verwendung. Das Präteritum wird im Mittelhochdeutschen jedoch auch in dialogischen Passagen regelmäßig verwendet.⁸⁴

⁷⁷ Oubouzar (Anm. 34), S. 91; Kaj B. Lindgren: *Über den oberdeutschen Präteritumschwund*, Helsinki 1957, S. 65–68, zit. nach Leiss (Anm. 74), S. 280.

⁷⁸ Zeman (Anm. 3), S. 166.

⁷⁹ Leiss (Anm. 74), S. 273; Fleischer/Schallert (Anm. 75), S. 124.

⁸⁰ Zeman (Anm. 3), S. 163. Siehe auch Bybee/Perkins/Pagliuca (Anm. 63), S. 68–74; Leiss (Anm. 74), S. 280.

⁸¹ Leiss (Anm. 74), S. 227; Zeman (Anm. 3), S. 166.

⁸² Thieroff (Anm. 30), S. 119, 129 f.

⁸³ Zeman (Anm. 6), S. 81; siehe auch Gabriele Diewald: *Deixis und Textsorten im Deutschen*, Tübingen 1991. Die Termini origo-exklusiv und origo-inklusi-ve bezeichnen bei Zeman die Bezugnahme auf die deiktische Origo, also den Sprechzeitpunkt. Origo-exklusive Passagen gehören zu einem zeitlich distanzierteren Verweisfeld, während origo-inklusive Passagen einen direkten Verweis auf die Sprechzeit bzw. das Jetzt des Geschehens besitzen. Der Unterschied zwischen Perfekt und Präteritum im Mittelhochdeutschen besteht also darin, dass das Perfekt Ereignisse bezeichnet, die, obwohl sie in der Vergangenheit verankert sind, doch in direkter Beziehung mit der Sprechzeit stehen. Das Präteritum gehört hingegen zu einem absoluten Vergangenheitsraum.

⁸⁴ Lindgren (Anm. 77), S. 38; Zeman (Anm. 3), S. 172.

Das Perfekt der *verba percipiendi* kommt im „Fließenden Licht“ relativ selten vor:

	Präteritum	Perfekt
<i>sehen</i>	105	30
<i>beschowen</i>	1	1
<i>hœren</i>	18	7
<i>rueren</i>	0	1

Bemerkenswert ist, dass reine origo-inklusive Belege, in denen sich Sprechzeit und Ereigniszeit überlagern oder in direkter Beziehung zueinander stehen, nur 15 % der perfektiven Formen ausmachen, während 77 % origo-exklusiv sind; 8 % lassen sich nicht eindeutig bestimmen. Trotzdem weist die absolute Mehrheit von diesen 77 % einen syntaktischen Zusammenhang mit dem Präsens (*Joch bin ich leidor so selig nit, als ich mich da han gesehen*, FL II,4, 56) oder eine kausale Semantik auf: *Ich han so unmessige barmherzekeit von gotte gehoert und gesehen, das ich sprach* (FL III,22, 2 f.).

Es gibt auch Einzelfälle, die wahrscheinlich resultative bzw. perfektive Bedeutung haben: *Do sprach ich: „Eya milte got, was hast du an mir gesehen?“* (FL IV,2, 117 f.).

Das origo-inklusive Referenzsystem des Perfekts zeigt sich u.a. dadurch, dass Perfektformen eine syntaktisch starke Referenz zur Gegenwartszeitstufe und zum Präsens aufweisen.

Die Verwendung des Perfekts im „Fließenden Licht der Gottheit“ scheint aber mit der von Zeman beschriebenen Tendenz nicht völlig übereinzustimmen. Zeman behauptet, das Perfekt bilde im Gegensatz zum Präteritum Kollokationen mit dem Partikel *nû*, aber keine mit dem Partikel *dô* oder definiten Temporaladverbien.⁸⁵ Das folgende Beispiel zeigt aber eine auf dort und dann und nicht auf hier und jetzt orientierte Verwendung des Perfekts:

und danne da han ich so erhaftigú wunder gesehen und vernomen, das min lichamme ist dikke von im selber komen. (FL II, 24, 13 f.)

Diese nicht-prototypischen Fälle, die im „Fließenden Licht“ zwar nicht zahlreich, aber auch nicht ganz selten sind, können z.B. durch Textsortenspezifika erklärt werden: Sie finden dort Verwendung, wo eine besondere Intensität des Ausdrucks intendiert ist.

Die Verwendung des Perfekts als non-narratives und des Präteritums als narratives Tempus im Neuhochdeutschen steht im engen Zusammenhang mit der origo-inklusive bzw. origo-exklusive Bedeutungskomponente.⁸⁶ In der Mit-

⁸⁵ Zeman (Anm. 6), S. 75, 79.

⁸⁶ Ebd., S. 82.

telhochdeutschen Grammatik werden folgende Bedeutungsvarianten des Perfekts hervorgehoben: 1. perfektivische Bedeutung, d.h. Bezugnahme eines vergangenen Geschehens auf die Gegenwart, 2. „futurum exactum“, 3. eine „durchstehende Zeit“, d.h. ein Geschehen bzw. ein Zustand, der in der Vergangenheit angefangen hat und in der Gegenwart noch aktuell erhalten ist.⁸⁷ In der Sprachverwendung des „Fließenden Lichts der Gottheit“ behält das Perfekt seine alte resultative bzw. kausale Bedeutung, die sich schon häufiger als die „durchstehende Zeit“, also als eine Fortsetzung in der Gegenwart erwiesen hat.

VI. Verwendung des Passivs

Laut Michail L. Kotin ist die Entgegensetzung von *sein* und *werden* das systembildende Merkmal des deutschen Verbsystems. Dabei hat *werden* vor allem mutative und *sein* eine Zustands-Bedeutung. Aber in der Diachronie des Sprachgebrauchs ist das Formensystem nicht symmetrisch geworden⁸⁸ und die Frage nach dem Status des *sein*-Passivs hat mehrere Antworten erzeugt. Leiss versteht die Konstruktion als ein Resultativum.⁸⁹ Maienborn plädiert hingegen dafür, *sein* + Part. II nicht als Passiv, sondern eher als ein prädikatives Adjektiv aufzufassen.⁹⁰ Ihr folgt Vogel, die das langsamere Tempo der Grammatikalisierung und eine engere Verbundenheit des partizipialen Teils zu Adjektiven und nicht zu Verben durch „Antikausativität“ erklärt.⁹¹ Im Mittelhochdeutschen funktioniert *sein* + Part. II sowohl als Zustands- als auch als Vorgangspassiv, aber die Differenz zwischen den beiden Verwendungen wurde nicht konsequent durchgeführt.⁹² Im „Fließenden Licht der Gottheit“ spielt das *sein*-Passiv der *verba percipiendi* nur eine geringe Rolle.

Das *werden*-Passiv hat dagegen eine viel deutlichere Funktion und Geschichte. Schon im „Muspilli“ ist die Konstruktion vorhanden, aber als seine Grammatikalisierungszeit wird das 12./13. Jahrhundert genannt.⁹³ In dieser Zeit kann man den entscheidenden Ausbau der lexikalischen Basis des *werden*-Passivs beobachten, da nicht nur transitive, sondern auch intransitive und sogar einwertige Verben passivische Formen bekommen.⁹⁴ Trotzdem besitzt das Passiv noch

⁸⁷ Paul (Anm. 44), S. 292 f.

⁸⁸ Kotin (Anm. 41), S. 45, 191.

⁸⁹ Leiss (Anm. 74), S. 182.

⁹⁰ Claudia Maienborn: Das Zustandspassiv. Grammatische Einordnung – Bildungsbeschränkung – Interpretationsspielraum, in: Zeitschrift für germanistische Linguistik 35 (1–2), 2007, S. 83–114, hier S. 89–96; Fleischer/Schallert (Anm. 75), S. 133.

⁹¹ Petra Maria Vogel: Das unpersönliche Passiv. Eine funktionale Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des Deutschen und seiner historischen Entwicklung, Berlin 2012, S. 162.

⁹² Paul (Anm. 44), S. 301–303.

⁹³ Fleischer/Schallert (Anm. 75), S. 133–135.

⁹⁴ Michail L. Kotin: Die Herausbildung der grammatischen Kategorie des Genus verbi im Deutschen. Eine historische Studie zu den Vorstufen und zur Entstehung des deutschen Passiv-Paradigmas, Hamburg 1998, S. 111–115.

kein ausgebautes Tempusystem wie das Aktiv und kommt vorwiegend im Präsens und Präteritum vor.⁹⁵ Es ist zu ergänzen, dass das *werden*-Passiv bis zum 16. Jahrhundert keine aspektuale Eindeutigkeit aufweist, und wie das *sein*-Passiv nicht nur einen Prozess sondern auch einen Zustand ausdrücken kann.⁹⁶

Die meisten Fälle von passivisch verwendeten *verba percipiendi* im „Fließenden Licht“ stehen im Präteritum, was sich m.E. nicht nur mit der Grammatikalisierungsstufe sondern auch mit dem non-narrativen und im gewissen Maße nicht-dialogischen Charakter des Passivs erklären lässt. 32 % aller Belege finden sich in den Kapitelüberschriften. Es wird allgemein angenommen, dass die Kapitelüberschriften sekundär sind. Nemes konnte jedoch zeigen, dass die Kapitelüberschriften und Register schon in sehr frühen Versionen des „Fließenden Lichts“ vorhanden sind.⁹⁷ Da der Originaltext des „Fließenden Lichts“ uns nicht zur Verfügung steht und in Bezug auf E nicht zuverlässig genug bestimmt werden kann, was als primär bzw. sekundär gelten soll⁹⁸, ist es, m.E., sinnvoll, im Rahmen dieser Untersuchung die Kapitelüberschriften als ein Teil des Textes zu betrachten, wie es in E ja ohnehin der Fall ist. Dazu sei angemerkt, dass sechs von zehn Überschriften zum VII. Buch des „Fließenden Lichts“ gehören. In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, dass nicht nur das Register, sondern auch das VII. Buch einen besonderen Status besitzt.⁹⁹

Die endgültige, sieben Bücher umfassende Gestalt des ›Fließenden Lichts‹ wird vermutlich ein Mitglied des Helftaer Konvents posthum besorgt haben. Eine oder mehrere Mitschwestern scheinen auch bei der Niederschrift der Offenbarungen Mechthilds von Magdeburg und/oder deren Redaktion beteiligt gewesen zu sein. [...] Die Ausführungen von oben zeigen allerdings, dass das Schreiben nach Diktat in Helfta keine mechanische Mitschrift bedeutet. Die Schreiberinnen, die sich in den Dienst ihrer begnadeten Mitschwester stellen, können mitunter die Aufgabe des Kompilators, ansatzweise sogar diejenige des Kommentators übernehmen.¹⁰⁰

In II,3, VI,11 und VII,1 wurden die Passivformen von *verba percipiendi* konsequent genutzt, um Mechthilds Offenbarungen zu beschreiben. In anderen Kapiteln gibt es nur einzelne Verwendungen des Passivs, die voneinander isoliert und nicht zahlreich sind. Die oben erwähnten Kapitel berichten von Wahrneh-

⁹⁵ Hans-Werner Eroms: Zum Passiv im Mittelhochdeutschen, in: Festschrift für Herbert Kolb zu seinem 65. Geburtstag, hg. v. Klaus Matzel, Hans-Gert Roloff, Bern u.a. 1989, S. 81–96, hier S. 83 f.; Vogel (Anm. 91), S. 163.

⁹⁶ Vogel (Anm. 91), S. 163 f.

⁹⁷ Nemes (Anm. 7), S. 116, 124, 156 f., 266 Anm. 708.

⁹⁸ Nemes (Anm. 7), S. 52. Zu Buch VII des „Fließenden Lichts“ vgl. auch den Beitrag von Sandra Linden in diesem Band.

⁹⁹ Nigel Palmer: Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg, in: Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, hg. v. Wolfgang Harms, Klaus Speckenbach, Tübingen 1992, S. 217–235, hier S. 221 f.; Palmer (Anm. 13), S. 144.

¹⁰⁰ Nemes (Anm. 7), S. 290 f.

mungserfahrungen Mechthilds bzw. der Ich-Erzählerin, deren Erlebnisse im Passiv formuliert werden. In den isolierten Wahrnehmungserwähnungen haben die Passivformen hingegen häufig ein anderes Wahrnehmungssubjekt als das Ich der Sprechinstanz:

Da **wart** ouch **gesehen** das selbe here desemvas, da Christus nún manot in sas mit sele und mit libe, als si iemer sol beliben. (FL II,3, 26 f.)

das **wart** nie von menschen ougen **gesehen**. (FL III,23, 19 f.)

Hieraus kann geschlossen werden, dass die passivische Verwendung für *verba percipiendi* im „Fließenden Licht“ nicht typisch ist. Obgleich es in Offenbarungsberichten eingesetzt wird, um die Ich-Erzählung zu vermeiden¹⁰¹, scheint das Passiv nicht das bevorzugte Mittel hierfür zu sein und steht hinter dem Aktiv zurück. Der besondere Status des VII. Buchs sowie der Kapitelüberschriften, in denen die Autorschaft Mechthilds noch weniger präsent zu sein scheint, legt es nahe, Stilzüge dieser Textteile als Ausnahme im Kontext des gesamten „Fließenden Lichts“ zu betrachten. Mir sind keine Beiträge zur Verwendung des Passivs in unterschiedlichen Textsorten des Mittelhochdeutschen bekannt, die Grammatikalisierung des Passivs im 12./13. Jahrhundert sowie die von Kotin zitierten Beispiele aus der höfischen Literatur erlauben es jedoch zu vermuten, dass die quantitative Nutzung des Passivs in den mittelhochdeutschen Texten dieser Periode ziemlich hoch war.¹⁰² Dabei ist allerdings zu unterstreichen, dass *verba percipiendi* eine besondere Gruppe bilden, die als solche zu betrachten ist, und deren Verwendung im Passiv weitere Untersuchungen erfordert.

VII. Fazit und Ausblick

Die oben vorgenommene Analyse zur Verwendung der Wahrnehmungsverben im „Fließenden Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg erlaubt gewisse Schlüsse sowohl zu den sprachlich-dialektalen Zügen des Textes in der Handschrift E, als auch zu den Besonderheiten der *verba percipiendi*.

Die am häufigsten verwendeten Zeitformen der Verben sind erwartungsgemäß das Präsens und das Präteritum. Eine extrem hohe Anzahl an Imperativformen ist charakteristisch für *hoeren*, was v.a. mit den pragmatischen Eigenschaften der volkssprachigen Literatur zu tun hat. *Hoeren* und *sehen* kommen beide

¹⁰¹ Vgl. analog hierzu das Bemühen, die Sprechinstanz mit wechselnden Bezeichnungen zu belegen (*si, sele, ein mensche*).

¹⁰² Vgl. zur Passivverwendung in der volkssprachigen Mystik meinen Beitrag: функционирование глагола werden в памятниках немецкой духовно-мистической литературы XIII–XIV вв. [Functioning of German *werden* in the German mystic of the XIII–XIVth centuries], in: Материалы XXI чтений памяти И. М. Тронского „Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXI“ [Proceedings of the 21st Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky „Indo-European Linguistics and Classical Philology – XXI“], St. Petersburg 2017, S. 63–73, hier S. 68–69.

auch relativ oft im Perfekt vor, was diese Verben als typisch für non-narrative Passagen charakterisiert.

Ferner wurden drei der analytischen Verbformen näher betrachtet. Futur-Umschreibungen bilden dabei ein besonders kompliziertes System. Von 34 zukunftsbezogenen Textstellen mit *verba percipiendi* werden einmal *sollen* + Infinitiv, 15 Mal *praesens pro futuro* (10 indikativisch und 5 im Konjunktiv I), und 6 Mal *wellen-* und *muessen-*Umschreibungen verwendet. Interessanterweise kommen keine *werden-*Periphrasen bei den *verba percipiendi* oder auch bei anderen Gruppen von Verben vor, was als ein in E erhaltener niederdeutscher Zug des Textes erklärt werden kann. Das *praesens pro futuro* hat, wie zu erwarten, immer zusätzliche Ausdrucksmittel, die auf den Zukunftsbezug hinweisen, und kann deshalb nicht als vollberechtigte Futurform betrachtet werden. Außerdem lässt sich das Präsens oft nicht als *praesens pro futuro*, sondern vielmehr als *praesens historicum* auffassen, auch dort, wo es um z.B. eschatologische Visionen geht. Die Modalverbperiphrasen gelten als das Hauptausdrucksmittel für die Futurbedeutung. *Wellen* und *suln/müezen* bilden zwei getrennte Gruppen, wobei *wellen* + Inf. v.a. eine vom Menschenwillen abhängige Zukunft beschreibt und *suln/müezen* + Inf. eine ‚objektiv‘ notwendige Zukunft ausdrückt. Diese semantische Differenzierung zwischen beabsichtigter und notwendiger Zukunft in Modalverbperiphrasen setzt den Zusammenhang mit der grundmodalen Bedeutung voraus und erlaubt es nicht, von grammatikalisierten Formen zu sprechen. Gleichwohl stehen *suln/müezen* + Inf. einen Schritt weiter im Prozess der Grammatikalisierung und bilden nach Diewalds Klassifikation sog. ‚kritische‘ Textstellen.

Das Perfekt der *verba percipiendi* kommt im „Fließenden Licht“ relativ selten vor, behält aber seine alte resultative bzw. kausale Bedeutung. Die origo-inklusive Verwendung des Perfekts, d.h. die „durchstehende Zeit“ in der Terminologie der „Mittelhochdeutschen Grammatik“, ist nicht die Häufigste. 77 % aller Perfektformen zeigen zwar origo-exklusive Bedeutung, haben aber einen syntaktischen Zusammenhang mit dem Präsens in demselben Satz oder im unmittelbaren syntaktischen Kontext.

Das Passiv gehört zu den eher selten genutzten Verbformen im „Fließenden Licht“, seine Verwendung wirft viele Fragen auf. Die meisten passivischen Textstellen zeigen präteritale Zeitorientierung, was m.E. mit dem non-narrativen und nicht-dialogischen Charakter des Passivs zu tun hat. Während das *sein-*Passiv im „Fließenden Licht“ nur eine sehr geringe Rolle spielt, wird das *werden-*Passiv der *verba percipiendi* spezifisch verwendet. Der größte Anteil der passivischen Formen kommt in Kapitelüberschriften und im VII. Buch vor, was dem besonderen Status dieser Textteile zugeschrieben werden kann. In drei Kapiteln – II,3, VI,11 und VII,1 – wird das Passiv konsequent genutzt, um die Ich-Erzählung zu vermeiden. Wenn es nicht um die Wahrnehmung der Sprechinstanz, sondern um die anderer Figuren geht, ist die Passivverwendung noch

seltener. Diese Passiv-Vermeidung unterscheidet das „Fließende Licht“ vom Mittelhochdeutschen des 13. Jh. und kann entweder als ein für das „Fließende Licht“ spezifischer Sprachzug, oder als eine Besonderheit der *verba percipiendi* aufgefasst werden.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Verwendung des Perfekts im „Fließenden Licht“ keine text- oder dialektspezifischen Züge zeigt und damit dem allgemein für das Mittelhochdeutsche beschriebenen Usus folgt. Der Passivgebrauch hingegen erweist sich als eher untypisch und erfordert deshalb eine weitere korpusbasierte Erforschung. Die Futurumschreibungen weisen eine hohe Diversität auf und folgen keinem einfachen Verwendungsmuster. Gleichzeitig verweist das Fehlen der *werden*-Periphrase auf einen niederdeutschen Zug, der sich im Oberdeutsch der Einsiedler Handschrift erhalten hat.

Aus dem skizzierten Überblick ergeben sich Fragen, die eine vertiefte Untersuchung verdienen. Sie beziehen sich v.a. auf das Problem der Futur-Umschreibungen im Mittelhochdeutschen: Noch kaum erforscht ist die Übersetzung von Futur-Umschreibungen bzw. des *praesens pro futuro* in der „Lux divinitatis“. Eine solche Analyse könnte einerseits erhellen, wie Zeitgenossen die Zeitformen des „Fließenden Lichts“ auffassten, u.a. wie sie die zeitlichen Konzepte in den eschatologischen Passagen verstanden. Andererseits könnte eine Untersuchung der lateinischen Mystik, z.B. der Offenbarungen Mechthilds von Hackeborn oder Gertruds von Helfta, Licht auf die Beziehungen zwischen deutscher und lateinischer Tempusverwendung werfen und klären, ob die Zeitorientierung und Tempusverwendung in der deutschsprachigen Mystik Einflüsse der lateinischen mystischen und philosophischen Tradition zeigt.

Die Frage nach den möglichen Korrelationen zwischen der Textsorte und dem Formengebrauch, sowie nach der Wahrscheinlichkeit des Einflusses bestimmter Textsorten auf die Entstehung und Grammatikalisierung einiger Verbformen dürfte ebenfalls aussichtsreich sein.

Grundsätzlicher stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Tempusverwendung und Zeitkonzeptionen in unterschiedlichen theologischen und philosophischen Textsorten der volkssprachigen Literatur. Die vagen Verwendungsregeln der Formen, die sich noch mitten im Grammatikalisierungsprozess befinden, lassen viel Spielraum, so dass die Frage, wodurch die Wahl der einen oder anderen Form beeinflusst wird, ob durch außersprachliche Faktoren oder durch das Sprachsystem, auf der Basis aktueller sprachhistorischer Forschung noch nicht eindeutig zu beantworten ist.

Alexandra Belkind
sasha.belkind@gmail.com

MECHTHILD IN WÜRZBURG?

Oder: Über Prämissen und Folgen
von Schreibsprachenbestimmungen

von Wolfgang Beck

I. „Das fließende Licht der Gottheit“: Text, Textgeschichte, Überlieferungsgeschichte

Texte haben eine Geschichte. Die Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ ist oft erzählt worden, sie lässt sich in Kürze folgendermaßen zusammenfassen¹: Mechthild (von Magdeburg) begann um 1250 auf Anregung ihres Beichtvaters Heinrich von Halle mit der Niederschrift ihres Buches, das in drei Stufen entstanden ist. Die erste der Stufen (Bücher I–IV/V), entstanden wohl in Magdeburg² zwischen 1250 und 1259, gilt bereits als eine von Mechthild und ihrem Beichtvater bearbeitete Fassung, die der lateinischen Vorrede der deutschsprachigen vollständigen Fassung im Einsiedler Codex bekannt gewesen ist. Auch die zweite Stufe (mit Buch VI), entstanden wohl ebenfalls in Magdeburg zwischen 1260 und 1270/71, wurde von den beiden redigiert. Diese zweite Stufe bildete die Vorlage für die lateinische Übersetzung des „Fließenden Lichts“, der „Lux divinitatis“, die möglicherweise noch zu Mechthilds Lebzeiten, spätestens vor 1298 im Erfurter Dominikanerkloster entstanden ist.³ Bei der dritten Stufe (mit Buch VII), entstanden zwischen 1271 und 1282 in Helfta, hat eine andere Instanz redaktionell in den Text eingegriffen. Erhalten ist der vollständige Text des „Fließenden Lichts“ in einer einzigen Handschrift (Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 277[1014], fol. 2r–166r), dem Einsiedler Codex, den ein dreiviertel Jahrhundert von der Textentstehung trennt. Der vollständige Text des „Fließenden Lichts“ in der Einsiedler Handschrift präsentiert sich in einer oberrheinischen Sprache und geht auf eine alemannische Übertragung

¹ Ein weitaus differenzierteres Bild der frühen Textgeschichte bietet Balázs J. Nemes: Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg, Tübingen, Basel 2010, S. 246–307. Vgl. auch Hans Neumann: Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Phil.-Hist. Kl. 3, 1954, S. 27–80.

² Zur Verbindung Mechthilds mit Magdeburg vgl. kritisch Ernst Hellgardt: *Das fließende Licht der Gottheit*. Mechthild von Magdeburg und ihr Buch, in: Literatur in der Stadt. Magdeburg in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. v. Michael Schilling, Heidelberg 2012, S. 97–120, hier S. 106–108, und Balázs J. Nemes: Mechthild im mitteleuropäischen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ und seiner lateinischen Übersetzung, in: ZfdA 142, 2013, S. 162–189, hier S. 164.

³ Die früher vertretene Lokalisierung der Übertragung in das Dominikanerkloster Halle ist überholt, vgl. Nemes (Anm. 1), S. 208–245.

zurück, die zwischen 1343 und 1345 möglicherweise bei den Dominikanern in Basel entstanden ist.⁴ Die alemannische Umschrift gilt als Umsetzung einer mittelniederdeutschen, mit mitteldeutschen Sprachformen durchsetzten Vorlage; der Text der alemannischen Umschrift bildet den Ausgangspunkt der weiteren erhaltenen Überlieferung:

Die restliche Überlieferung umfaßt Handschriften, die noch später als der Codex Einsidlensis entstanden sind und lediglich mehr oder weniger umfangreiche Auszüge des Gesamttextes bieten. Sie alle gehen auf die alemannische Umschrift des *Fließenden Lichts* zurück, die nach einer mittelniederdeutschen Vorlage in Basel zwischen 1343 und 1345 gefertigt wurde. Diese Überlieferungssituation wird in der Forschung gewöhnlich wie folgt resümiert: Alle auf uns gekommenen Textzeugen repräsentieren die Basler Fassung des ursprünglich im elbostfälischen Dialekt geschriebenen, leider nicht mehr erhaltenen Originals der Autorin Mechthild von Magdeburg.⁵

Soweit die Textgeschichte.

Wie aber ließ sich solch eine Textgeschichte rekonstruieren? Es gilt gleichzeitig auch dies: Handschriften haben eine Geschichte. Die Textgeschichte geht mit der Überlieferungsgeschichte parallel, ohne eine Aufarbeitung der Überlieferungsgeschichte gibt es keine Textgeschichte, schließlich ist die mittelalterliche Literatur des Manuskriptzeitalters „nur durch die Überlieferungsgeschichte zugänglich.“⁶ Die Geschichte einer Handschrift kann bzw. muss, wenn es keine textinternen Hinweise auf die Textgeschichte gibt, Aufschlüsse über die Textgeschichte geben. Im Falle des „Fließenden Lichts“ kommt der Einsiedler Handschrift eine tragende Rolle zu. Es ist nicht der Text, sondern der Codex, dem man wichtige Daten zur Überlieferungsgeschichte verdankt: *Diß Buoch gehoert in daß Schwesterhuß zuo Einsidlen*⁷ lautet ein Besitzereintrag; Heinrich von Rumersheim hatte es aus dem Besitz der Margaretha zum Goldenen Ring in Basel erhalten und wohl im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts (Margaretha verstarb spätestens 1404, Heinrich von Rumersheim 1434) den Waldschwestern

⁴ Die früher vertretene Annahme der Mitarbeit Heinrichs von Nördlingen im Kreise der sogenannten Gottesfreunde an dieser Übertragung ist überholt, vgl. Nemes (Anm. 1), S. 239–245.

⁵ Balázs J. Nemes: „Eya herre got, wer hat dis buoch gemachet?“ Zum Umgang von Editoren und Redaktoren mit der ‚Autorin‘ Mechthild von Magdeburg, in: Autoren und Redaktoren als Editoren. Internationale Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition und des Sonderforschungsbereichs 482 ›Ereignis Weimar-Jena: Kultur um 1800‹ der Friedrich-Schiller-Universität Jena, veranstaltet von der Klassik Stiftung Weimar, hg. v. Jochen Golz, Manfred Koltes, Tübingen 2008, S. 18–34, hier S. 18 f.

⁶ Joachim Bumke: Geschichte der mittelalterlichen Literatur als Aufgabe, Opladen 1991, S. 38.

⁷ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. v. Hans Neumann, Bd. 2: Untersuchungen. Ergänzt und zum Druck eingerichtet v. Gisela Vollmann-Profe, München, Tübingen 1993, S. 177.

in der *vorderen Owwe* (die Vordere Au war neben der Hinteren Au, Alpegg und Hagenrütli eines der vier Waldschwesternhäuser im Finstern Wald südöstlich von Einsiedeln) zu wechselseitigem Gebrauch überlassen, wie aus dem Widmungsschreiben hervorgeht:

Den swesteren in der vorderen owwe / Ir soent wissen / das das buoch / das
úch wart / von der zem Guldin Ringe / das do heist / das liecht der Gotheit /
des soent ir wol warnemen / also das es sol dienen in alle huser des waldes /
und sol us dem walde niemer kommen / und sol ie ein monat in eim huse sin /
also das es umb sol gan / von eim in das ander / wenne man sin bedarf / und
soent ir sin sunderlich behuot sin / wand si sunderlich trúwe zuo úch hatte /
bittent ovch für mich / der ir bichter was / leider unwirdig / Von mir Her
Heinrich von Rumershein von Basel ze sant Peter.⁸

Wie aber kam der Text nach Basel? Ausgehend von der Beobachtung, dass die lateinische „Lux divinitatis“ ebenfalls um die Mitte des 14. Jahrhunderts in Basel vorhanden war (Basel, Universitätsbibliothek, Cod. B IX 11, fol. 51ra–91va), wird davon ausgegangen, dass Basler Dominikaner schon frühzeitig Interesse an Mechthilds göttlichen Offenbarungen gehabt haben. Nicht aus der handschriftlichen Überlieferung des „Fließenden Lichts“, sondern aus einem Brief Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner aus dem Jahr 1345 erfährt man von der Übersetzungsarbeit in Basel:

Ich send euch ain buch das haisst Das liecht der gothait. [...] vahent an ze lesend sitlichen und nit ze vil und wolchiü wort ir nit vestandint, die zeichend und schribentz mir, so betützsch ichs euch, wan es ward uns gar in fremdem tützsch gelichen, das wir wol zwai jar flisz und arbeit hetint, ee wirs ain wenig in unser tützsch brachtint.⁹

Man ist nach diesen Ausführungen davon ausgegangen, dass die sogenannten Basler Gottesfreunde unter Mitarbeit Heinrichs von Nördlingen eine mitteldeutsch/niederdeutsche Vorlage des „Fließenden Lichts“ sprachlich überarbeitet, mithin dem oberrheinisch/alemannischen Sprachgebrauch angepasst haben. Die sprachliche Überarbeitung wird heute den Dominikanern in Basel zugeschrieben.¹⁰ Die „kaum sehr lang nach der Jahrhundertmitte“¹¹ des 14. Jahrhunderts entstandene Einsiedler Handschrift – ein „toter Zweig am Rande der Überlieferung“¹² – steht der Entstehung der alemannischen Umschrift zeitlich sehr nahe, ihr sprachlicher wie auch textlicher Zustand deutet allerdings darauf hin, dass der in ihr überlieferte Text „nicht aus dem Übertragungsoriginal

⁸ Neumann (Anm. 7), S. 176.

⁹ Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, hg. v. Philipp Strauch, Freiburg/Breisgau, Tübingen 1882, S. 246 f.

¹⁰ Vgl. Nemes (Anm. 1), S. 239–245.

¹¹ Karin Schneider: Gotische Schriften in deutscher Sprache, Bd. 2: Die oberdeutschen Schriften von 1300 bis 1350, Textband, Wiesbaden 2009, S. 150.

¹² Paul-Gerhard Völker: Neues zur Überlieferung des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘, in: ZfdA 96, 1967, S. 28–69, hier S. 48.

erfolgte und auch nicht in die erste Zeit der Basler Texttradition gehört.¹³ Die Untersuchung der Schreibsprache ergibt, dass der Einsiedler Text „im großen und ganzen auf der kanzeleisprachlichen Stufe steht, die in den Basler Urkunden des 13. Jh. [...] vorherrscht.“¹⁴ Für eine elbostfälisch/niederdeutsch eingefärbte Vor-Vorstufe gibt es wenige sichere Anhaltspunkte. Die von Neumann zusammengetragenen schreibsprachlichen Merkmale der Senkung /i/ > /e/ (*zelunge*, *sege*, *beschermunge*)¹⁵, Senkung /u/ > /o/ (*besodelten*, *willekore*)¹⁶, Monophthongierung /uo/ > /ō/ (*wocherer*, *vorte*)¹⁷, seltenes unverschobenes <p> (*pellet*, *schoepnisse*)¹⁸ erweisen sich als Merkmale, die nicht zwingend niederdeutsch sein müssen, sie sind alle ebenfalls im ostmitteldeutschen Raum nachzuweisen – Stierling spricht als einer der ersten vom „Dualismus“¹⁹ der Sprache Mechthilds – und können um eine Reihe von Merkmalen erweitert werden, die man ebenfalls als ostmitteldeutsch bezeichnen kann: Rundung /i/ > /u/ (*burnen*, *zwischen*)²⁰, Hebung /o/ > /u/ (*wuche*)²¹, Monophthongierung /ei/ > /ē/ (*helig*, *bede*)²², Monophthongierung /ou/ > /ō/ (*vloch*, *schowunge*)²³, Hebung /e/ > /i/ in druckschwacher Silbe (*habint*, *erloschin*)²⁴, schließlich auch /b/ > /v/ (*boven*, *suveret*).²⁵ Einige dieser Merkmale sind durchaus ambig, sie lassen sich sowohl

¹³ Neumann (Anm. 7), S. 185.

¹⁴ Ebd., S. 197 f.

¹⁵ Ebd., S. 188.

¹⁶ Ebd., S. 189.

¹⁷ Ebd., S. 190.

¹⁸ Ebd., S. 193. Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt/Main 2003, S. 70, hat die handschriftennahe Lesung *pellet*.

¹⁹ Hubert Stierling: Studien zu Mechthild von Magdeburg, Nürnberg 1907, S. 44.

²⁰ Heinrich Bach: Die thüringisch-sächsische Kanzleisprache bis 1325, 1. Teil: Vokalismus, Kopenhagen 1937, 2. Teil: Druckschwache Silben, Konsonantismus, Formenlehre, Kopenhagen 1943, § 4; Rudolf Bentzinger: Studien zur Erfurter Literatursprache des 15. Jahrhunderts an Hand der Erfurter Historienbibel vom Jahre 1428, Berlin 1973, § 3; Günter Feudel: Das Evangelistar der Berliner Handschrift Ms. Germ. 4° 533. Hg. und im Rahmen der thüringisch-obersächsischen Prosawerke des 14. Jahrhunderts nach Lauten und Formen analysiert, I. Teil: Text des Evangelistars, II. Teil: Sprachliche Analyse, Berlin 1961, § 15; Wolfgang Beck: Deutsche Literatur des Mittelalters in Thüringen. Eine Überlieferungsgeschichte, Stuttgart 2017, § I.

²¹ Bach (Anm. 20), § 7; Feudel (Anm. 20), § 4; Bentzinger (Anm. 20), § 4; Hermann Paul: Mittelhochdeutsche Grammatik, 25. Aufl. neu bearbeitet von Thomas Klein, Hans-Joachim Solms, Klaus-Peter Wegera. Mit einer Syntax von Ingeborg Schröbler, neubearbeitet und erweitert von Heinz-Peter Prell, Tübingen 2007, § L 33; Beck (Anm. 20), § O.

²² Bach (Anm. 20), § 16; Feudel (Anm. 20), § 11; Bentzinger (Anm. 20), § 12; Paul (Anm. 21), § L 45; Beck (Anm. 20), § EI.

²³ Bach (Anm. 20), § 17; Feudel (Anm. 20), § 12; Bentzinger (Anm. 20), § 13; Paul (Anm. 21), § L 46; Beck (Anm. 20), § OU.

²⁴ Bach (Anm. 20), § 47; Feudel (Anm. 20), § 24; Bentzinger (Anm. 20), § 22; Paul (Anm. 21), § E 42; Beck (Anm. 20), § E.

²⁵ Bach (Anm. 20), § 72; Feudel (Anm. 20), § 40; Bentzinger (Anm. 20), § 38; Paul (Anm. 21), § 98; Beck (Anm. 20), § B.

im oberrheinischen als auch im ostmitteldeutschen Raum nachweisen. Tatsächlich sind im engeren Sinne niederdeutsche Elemente als Reliktformen in der Einsiedler Handschrift selten nachweisbar.²⁶ Neben den seltenen unverschobenen Formen *bowen*, *owelaten*, *pellel* fallen einige Wörter niederdeutscher Provenienz auf: *clote* zu nd. *klot* bzw. mhd. *klöz*; *umbetal* zu md. *umbezil*; *wranges* zu mnd. *wrank*, *walterte* zu mnd. *walturn* (vgl. mhd. *welzen*), *vorsache* zu md. *vorsachen* und nd. *vorsaken*; *gaden* (vgl. mhd. *gote*), *achter* (mhd. *after*), *sachten* (mhd. *sanften*), *broken* zu mnd. *broke* (vgl. mhd. *bruch*), *vordere* (vgl. mhd. *rehte*). Die mitteldeutsch/niederdeutsche Vorlage verrät sich weiterhin durch Missverständnisse wie *gemuossen/gemuszet* (falsch verstanden für nd. *gemoten* ‚treffen‘); *bittunge* (falsch verstanden für mnd. *bēdunge*, vgl. mhd. *beitunge* ‚Verzug, Aufenthalt‘); *betest* (falsch verstanden für mnd. *bedest*, vgl. mhd. *beitest* ‚zwingen, drängen‘) und durch Verlesungen, vor allem im Pronominalbereich: *im* verlesen für r-loses Pronomen *mi/mir* oder *ie herre* für *ir*, auch: *ane di* für md./nd. *ane di* (vgl. mhd. *ane dich*). Auch die in der Mechthild-Forschung weitgehend unbeachtet gebliebene Parallelüberlieferung (FL III, 10) in einer heute verschollenen Handschrift aus dem Privatbesitz des Joseph Maria von Radowitz weist bei ihrer oberrheinischen Schreibsprache mit *begríben* für mhd. *begrîfen* eine „mittelniederdeutsche Wortform“²⁷ auf, die allerdings ebenfalls als ostmitteldeutsch gewertet werden kann, da mhd. /f/ in diesem Raum auch durch das Graphem vertreten werden kann.²⁸

Das Beharren auf einer niederdeutschen Vorstufe der alemannischen Umschrift – „Mechthild schrieb die Sprache ihrer Heimat, ein elbostfälisches Niederdeutsch mit mitteldeutschen Einschlägen“²⁹ – ist offensichtlich einem rein biographischen Denken geschuldet. Für einen aufgrund der vermuteten Entstehungsorte Magdeburg und/oder Helfta des „Fließenden Lichts“ niederdeutschen Hintergrund der erhaltenen Überlieferung existieren insgesamt nur wenige belastbare Fakten: Hierzu zählen die Nennung des Kanonikers Dietrich von Dobin (FL VI, 2–3), die Erwähnung von Kriegsnöten im thüringisch-sächsischen Raum (*Mir wart bevolhen mit eime heiligen ernste, das ich bete vür die not, die nu ist in Saksen landen und in Düringen landen*, FL VII, 28, 2–3³⁰) und

²⁶ Folgendes nach Hans Neumann: *Problemata Mechtildiana*, in: *ZfdA* 82, 1948/50, S. 143–172, hier S. 166–169.

²⁷ Vgl. Nemes (Anm. 1), S. 171 und den Kommentar auf S. 481.

²⁸ Bach (Anm. 20), § 74; Feudel (Anm. 20), § 42; Bentzinger (Anm. 20), § 40; Paul (Anm. 21), § L 100–101; Beck (Anm. 20), § V/F.

²⁹ Kurt Ruh: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2, München 1993, S. 252.

³⁰ Hier und im Folgenden zitiert nach: *Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit*. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. v. Hans Neumann. Bd. 1: Text. Besorgt v. Gisela Vollmann-Profe, München, Zürich 1990.

die Erwähnung der neuen Heiligen Jutta von Sangerhausen (FL V, 34).³¹ Angesichts dieser Faktenlage schien es bis zum Fund der Moskauer Fragmente umso merkwürdiger, „dass sich die Kenntnis des ‚Fließenden Lichts‘ in seinem ursprünglichen Entstehungsraum durch keine Hs. belegen ließ“³² oder anders gesprochen erst der oberdeutschen Übertragung „der Erfolg beschieden [war], der dem Original in seiner mnd., mit md. Elementen durchsetzten Sprachform offenbar versagt blieb.“³³

Andererseits bestätigt die Überlieferung der lateinischen „Lux divinitatis“ den ostmitteldeutschen Raum als Rezeptionslandschaft des „Fließenden Lichts“ in mehrfacher Weise: (Exzerpierende) Handschriften der „Lux divinitatis“ sind in diesem Raum entstanden. Ein exzerpiertes Kapitel der „Lux divinitatis“ findet sich in einer in der Erfurter Kartause (Signatur H 103)³⁴ entstandenen Handschrift (Växjö, Stadtbibliothek, Ms. 4° 401, fol. 219r).³⁵ Hier wird eine Textversion geboten, die in Kenntnis des volkssprachigen „Fließenden Lichts“ entstanden sein dürfte³⁶ und deren wenige volkssprachigen Insetate (*in dem zueg myns geistes* und *in getruwer meynunge*) eher in den oberdeutschen³⁷ oder mitteldeutschen als in den niederdeutschen Raum weisen. Eine weitere Exzerporthand-schrift der „Lux divinitatis“ (Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Q 51) ist ebenfalls in der Erfurter Kartause (Signatur D 5primo)³⁸ von dem Erfurter Kartäuser *frater N.* geschrieben worden; die volkssprachigen Insetate auf fol. 104v, 109r, 113r und 115v (von denen unklar ist, ob sie ad-hoc-Übersetzungen des Schreibers sind oder aus einer Handschrift des „Fließenden Lichts“

³¹ Vgl. zusammenfassend Balázs J. Nemes: Jutta von Sangerhausen (13. Jahrhundert). Eine „neue Heilige“ im Gefolge der heiligen Elisabeth von Thüringen?, in: Zeitschrift für Thüringische Geschichte 63, 2009, S. 39–73, hier S. 39–48; Hellgardt (Anm. 2), S. 106–108; Nemes (Anm. 2), S. 163 f.; Sara S. Poor: Transmission and Impact. Mechthild of Magdeburg’s *Das fließende Licht der Gottheit*, in: A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages, hg. v. Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon, Leiden, Boston 2014, S. 73–101, hier S. 76–78.

³² Nemes (Anm. 2), S. 166.

³³ Neumann (Anm. 7), S. 171. Völker (Anm. 12), S. 48: „war also der oberdeutschen Übertragung der Erfolg beschieden, der dem niederdeutschen Original versagt blieb: unentwegt neu abgeschrieben und gelesen zu werden.“

³⁴ Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, hg. v. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München, Bd. 2: Bistum Mainz, Erfurt, bearb. v. Paul Lehmann, München 1928, S. 419, 14–18.

³⁵ Vgl. Balázs J. Nemes: Ein wieder aufgefundenes Exzerpt aus Mechthilds von Magdeburg ‚Lux divinitatis‘, in: ZfdA 137, 2008, S. 354–369.

³⁶ Vgl. ebd., S. 359–365.

³⁷ Auffällig ist hier das ‚umgelautete‘ /u/ mit diakritischem <e>, vgl. Karl Weinhold: Alemannische Grammatik, Berlin 1863, § 31.

³⁸ Lehmann (Anm. 34), S. 232 und 237.

stammen)³⁹ sind ostmitteldeutsch/thüringisch.⁴⁰ Die ebenfalls von dem Erfurter Kartäuser *frater N.* geschriebene Handschrift Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. oct. 89 (im Katalog der Erfurter Kartause ist diese Handschrift nicht verzeichnet) überliefert ebenfalls Exzerpte aus der „Lux divinitatis“ (fol. 63v–65r, 72v) und aus dem „Fließenden Licht“ (fol. 38r, 39r–40r, 63v–65r, 265v–269r, 269r–278r). Auch hier sind die volkssprachigen Exzerpte ostmitteldeutsch/thüringisch.⁴¹

Im Zusammenhang mit der Entstehung der „Lux divinitatis“ in Erfurt (s.o.) ist auf die wenigen volkssprachigen Randbemerkungen in der „Lux divinitatis“-Handschrift Rb (Basel, Universitätsbibliothek, B IX 11, fol. 51ra–91va) hinzuweisen, die auf mittelniederdeutsche Vorlagen zurückgehen sollen (*suze kulen, vulen, en hungertuche, en liste, en borte, en opherlamb als ez rehte verburnen solte*)⁴², in schreibsprachlicher Hinsicht aber ebenso als ostmitteldeutsch angesehen werden können.

Bei der Rekonstruktion der Textgeschichte und der Überlieferungsgeschichte des „Fließenden Lichts“ haben Schreibsprachenbestimmungen eine große Rolle gespielt. Die erhaltene Überlieferung der Haupthandschrift und der Teilüberlieferung ist in diatopischer Hinsicht oberdeutsch dominiert: Neben der Haupthandschrift aus Einsiedeln in oberrheinischer Schreibsprache wird den Handschriften der Teilüberlieferung bairisch-österreichische Schreibsprache (Budapest, Ungarische Nationalbibliothek, Cod. Germ. 38), elsässische Schreibsprache (Colmar, Bibliothèque municipale, Ms. CPC 2137) und ostfränkische Schreibsprache (Würzburg, Franziskanerkloster, Cod. I 110) attestiert. Exzerpthandschriften wie Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Q 51 und Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. oct. 89 der „Lux divinitatis“ mit volkssprachigen Inseraten, die aus dem „Fließenden Licht“ stammen (können), weisen den ostmitteldeutschen Raum als Überlieferungs- und Rezeptionsraum des mystischen Werks Mechthilds (von Magdeburg) aus. Auch aus diesem Grund sind die Reste der Handschrift Moskau, Bibliothek der Lomonosow-Universität, Dokumentensammlung Gustav Schmidt, Fonds 40/1, Nr. 47 von hoher Bedeutung, weil sie eine Schreibsprache repräsentieren, die niederdeutsche und mitteldeutsche Merkmale gleichermaßen aufweist.

³⁹ Vgl. Nemes (Anm. 1), S. 367.

⁴⁰ Vgl. Die lateinischen Handschriften bis 1600, Bd. 2, beschrieben von Matthias Eifler unter Verwendung von Vorarbeiten von Betty C. Bushey, Wiesbaden 2012, S. 280–331, hier S. 283.

⁴¹ Vgl. Die theologischen lateinischen Handschriften in Octavo der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin, Teil 1, beschrieben von Beate Braun-Niehr, Wiesbaden 2007, S. 138–157, hier S. 140.

⁴² Völker (Anm. 12), S. 56; Neumann (Anm. 7), S. 171 f.; Nemes (Anm. 2), S. 165 Anm. 12.

Im Folgenden soll die Bestimmung der Schreibsprache von zwei Überlieferungsträgern des „Fließenden Lichts“ einer kritischen Revision unterzogen werden, um zu zeigen, dass Schreibsprachenbestimmungen nicht immer rein objektiv Sachverhalte wiedergeben, sondern von bestimmten Prämissen abhängig sein können, die ihrerseits auch Folgen für die Überlieferungsgeschichte haben. Die Moskauer Fragmente sind in schreibsprachlicher Hinsicht von Interesse, weil sie mit ihren schreibsprachlichen Merkmalen Mechthilds (von Magdeburg) Lebensraum sehr nahestehen. Die Schreibsprache der Würzburger Mechthild-Handschrift ist im Laufe der Zeit höchst unterschiedlich beurteilt worden. Daran lässt sich die Verflechtung von überlieferungsgeschichtlichen Prämissen und schreibsprachlichen Befunden exemplarisch zeigen.

II. Die Moskauer Fragmente

Dem Ursprungsraum und der Entstehungszeit des „Fließenden Lichts“ ist man durch den Fund der Moskauer Fragmente sehr viel nähergekommen. Die zwei erhaltenen Doppelblätter und der Rest eines Doppelblatts stammen noch aus dem 13. Jahrhundert.⁴³ Catherine Squires hat eine sorgfältige Analyse der Schreibsprache vorgelegt, derzufolge die Moskauer Fragmente „in den Grenzraum des südlichen Ostfälisch und des angrenzenden nordöstl. Md.“⁴⁴ gehören.

⁴³ Vgl. Catherine Squires: Mechthild von Magdeburg: Ein handschriftlicher Neufund aus dem elbstfälischen Sprachraum, in: Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung/Niederdeutsches Jahrbuch 133, 2010, S. 9–44, hier S. 11, und Natalija Ganina, Catherine Squires: Ein Textzeuge des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ von Mechthild von Magdeburg aus dem 13. Jahrhundert. Moskau, Bibliothek der Lomonossov-Universität, Dokumentensammlung Gustav Schmidt, Fonds 40/1, Nr. 47, in: ZfdA 139, 2010, S. 64–88, hier S. 67. Weiteres zum Fragment und eine verbesserte Transkription bei Catherine Squires: Das Moskauer Mechthild-Fragment. Neues zur Lesung und zur Zusammenstellung des Kodex, in: Deutsch-russische Arbeitsgespräche zu mittelalterlichen Handschriften und Drucken in russischen Bibliotheken. Beiträge zur Tagung des deutsch-russischen Arbeitskreises vom 14. bis 16. September 2011 an der Lomonossov-Universität Moskau aus Anlass des 300. Geburtstages des Universitätsgründers Michail Lomonossov, hg. v. Natalija Ganina u.a., Erfurt 2014, S. 57–90. Das Moskauer Fragment enthält auf fol. 4r/v und 5r volkssprachige Textabschnitte, von denen unklar ist, ob sie der „Autorin Mechthild von Magdeburg zugeschrieben“ sind, vgl. Nigel F. Palmer: Ein Zeugnis deutscher Kunstprosa aus dem späten 13. Jahrhundert. Zu den sonst nicht nachgewiesenen Textabschnitten der Moskauer Mechthild-Überlieferung, in: ebd., S. 97–137, hier S. 99. Ebenso möglich ist, dass es sich bei diesen Textabschnitten „um die Ergänzung einer bisher unbekanntenen mystischen Dicta-Sammlung handelt“, vgl. Natalija Ganina und Nigel F. Palmer: Unikal überlieferte mystische Prosa im Moskauer Mechthild-Fragment. Untersuchungen zu den unidentifizierten Textabschnitten mit einem neuen Textabdruck von Bl. 4r–5r der Handschrift, in: ebd., S. 91–96, hier S. 94.

⁴⁴ Squires 2010 (Anm. 43), S. 33. Dieser Befund gilt ebenfalls für die unidentifizierten Textabschnitte, die im Vergleich zum Mechthild-Text leichte schreibsprachliche Unterschiede aufweisen, vgl. Catherine Squires: Die Sprache der nicht nachgewiesenen Textabschnitte aus der Moskauer Mechthild-Quelle im Aspekt der Zusammenstellung von religiös-mystischen Gebrauchsbüchern im 13. Jahrhundert, in: Ganina u.a. (Hg.) (Anm. 43), S. 165–178, hier S. 166 und 178.

„Diese Lokalisierung schließt, in die geographische Ebene verlegt, Halberstadt, Magdeburg, aber auch Halle, Eisleben mit dem Kloster Helfta und Erfurt mit ein.“⁴⁵ Damit ist eine Gegend skizziert, durch deren Mitte die mitteldeutschen-niederdeutsche Sprachgrenze verläuft, in der gleichzeitig auch „die Lebensstationen Mechthilds in Magdeburg und Helfta“⁴⁶ liegen.

Bemerkenswert an dieser Lokalisierung sind Schlüsse, die daraus gezogen werden können: Das konstatierte Nebeneinander von (elb)ostfälisch/niederdeutschen und ostmitteldeutschen Elementen führt zu der Vermutung, „daß es sich hier um einen niederdeutsch-sprachigen Kopisten handelt oder sogar um einen Übersetzer (den Übersetzer?) vom Niederdeutschen ins Hochdeutsche, der unter nd. oder gemischtem md.-nd. Einfluß stand.“⁴⁷ Das Insistieren auf dem (elb)ostfälischen Charakter der Moskauer Fragmente ist möglicherweise dem Versuch geschuldet, die Fragmente nach Halberstadt zu lokalisieren, da die Fragmente früher in der Bibliothek des Halberstädter Domgymnasiums aufbewahrt wurden.⁴⁸ Ebenso ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Moskauer Fragmente die Abschrift eines Textes des „Fließenden Lichts“ repräsentieren, der von Helfta nach Halberstadt „ausgeliehen“⁴⁹ wurde. Andererseits hat Squires aber ebenso zutreffend konstatiert, „dass vom Moskauer Fragment nicht behauptet werden kann, es sei niederdeutsch verfasst, auch wenn es einige niederdeutsche Formen enthält.“⁵⁰

Die Analyse der Schreibsprache⁵¹ zeigt im Konsonantismus einen ostmitteldeutschen Charakter, da die Zweite Lautverschiebung überwiegend durchgeführt wurde (*herzeleit*, *daz*).⁵² Die zu beobachtenden ‚unverschobenen‘ /p/ (*stumpe*)⁵³ und die Realisierung von /b/ als <v/f> (*afgvnste*, *sterven*, *begraven*)⁵⁴ sprechen nicht zwingend für den niederdeutschen Raum, da sie ebenso im ostmitteldeutschen Raum begegnen. Auch der Vokalismus ist wegen der Monophthongierung /ie/>/ī/ (*gezirit*) und /uo/>/ū/ (*gemute*)⁵⁵, wegen der Hebung /e/>/i/ in druckschwacher Silbe (*libis*)⁵⁶ und wegen des Übergangs /o/>/a/ (*sal*)⁵⁷ als ostmitteldeutsch zu bezeichnen. Das Nebeneinander der Pronominalformen *he* und *her* (letzteres nur in der zweiten Schreibhand)⁵⁸, der

⁴⁵ Squires 2010 (Anm. 43), S. 33.

⁴⁶ Ebd., S. 41.

⁴⁷ Ganina/Squires (Anm. 43), S. 85.

⁴⁸ Ebd., S. 64.

⁴⁹ Nemes (Anm. 2), S. 179.

⁵⁰ Squires 2010 (Anm. 43), S. 15.

⁵¹ Vgl. Beck (Anm. 20), S. 67.

⁵² Squires 2010 (Anm. 43), S. 16–18.

⁵³ Ebd., S. 17.

⁵⁴ Ebd., S. 17 f.

⁵⁵ Ebd., S. 22 f.

⁵⁶ Ebd., S. 27.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., S. 28 f.

Senkung /u/>/o/ (*vorchte, zoge*)⁵⁹, die gerundete Pronominalform (*on*) sowie ein n-loser Infinitiv (*leiste*)⁶⁰ ergeben insgesamt eine Merkmalskombination, die nach Thüringen weist; die gelegentliche Monophthongierung /ou/>/ō/ (*hobtsunde*)⁶¹ deutet dabei eher in den westthüringischen Raum. Gelegentlich begegnen r-lose Pronominalformen (*di, mi*), auffällig ist auch die Verwendung des Akkusativs für den Dativ (*dich* anstatt *dir*).⁶² Der solchermaßen konstatierbare ostmitteldeutsche Charakter der Handschrift, der von Catherine Squires eben auch richtig erkannt wurde (die Handschrift ist „aus md. Perspektive als omd. einzuschätzen, mit einzelnen konkreten thüringischen und obersächsischen Zügen“⁶³) erlaubt mit ebenso viel Recht eine Lokalisierung in das (westliche?) Thüringen. Nimmt man diese Lokalisierung ernst, dann könnte man den Moskauer Fragmenten eine vermittelnde Rolle bei der ausgeprägten Mechthild-Rezeption in der Erfurter Kartause⁶⁴ zuschreiben. Die Moskauer Fragmente wären dann ein frühes Rezeptionszeugnis des „Fließenden Lichts“ in Thüringen, die als ‚Import‘ erst sekundär in eine Bibliothek von Halberstadt gelangt wären.

III. Die Würzburger Mechthild-Handschrift.

Provenienzbestimmungen und sprachgeschichtliche Analyse

Erweisen sich die Moskauer Fragmente auch hinsichtlich ihres höheren textgeschichtlichen Alters, das ihnen im Stemma eine besondere Nähe zum Archetyp zuweist, als interessant, so gilt das für die Würzburger Überlieferung nicht in gleichem Maße. Textgeschichtlich und überlieferungsgeschichtlich später, kommt ihr im Vergleich mit der vollständigen Einsiedler Handschrift im Stemma der Überlieferung jedoch immerhin eine größere Nähe zur alemannischen Umschrift zu.⁶⁵ Die Handschrift Würzburg, Franziskanerkloster, Cod. I 110 überliefert auf den Blättern 40r–62v ein knappes Fünftel des „Fließenden Lichts“ in einer eigenwilligen Kapitelanordnung.⁶⁶ Unklar ist jedoch, ob die Handschrift im Würzburger Franziskanerkloster entstanden ist.⁶⁷ Die Sammel-

⁵⁹ Ebd., S. 25.

⁶⁰ Ebd., S. 21 f.

⁶¹ Ebd., S. 23.

⁶² Ebd., S. 29.

⁶³ Ebd., S. 32. Vgl. auch Palmer (Anm. 43), S. 97, der von „niederdeutsch gefärbter ostmitteldeutscher Schreibsprache“ spricht.

⁶⁴ Vgl. Nemes (Anm. 2), S. 167–174. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Beitrag von Catherine Squires in diesem Band.

⁶⁵ András Vizkelety, Gisela Kornrumpf: Budapest Fragmente des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘, in: *ZfdA* 97, 1968, S. 278–306, hier S. 293.

⁶⁶ Vgl. dazu Sara S. Poor: *Mechthild of Magdeburg and Her Book. Gender and the Making of Textual Authority*, Philadelphia 2004, S. 103–113.

⁶⁷ Vgl. zuletzt Christopher Köhler: *Würzburg*, in: *Schreiborte des deutschen Mittelalters. Skriptorien – Werke – Mäzene*, hg. v. Martin Schubert, Berlin, Boston 2013, S. 621–644, hier S. 633.

handschrift trägt (mitten im Text) auf fol. 56ra einen Schreibervermerk, der überlieferungsgeschichtlich auszuwerten ist: *Anno domini MCCCLXV feriam post conceptionem Marie virginis audiui in Dorlozheim tonitrua magna cum hominum pestilencia et ecorum*.⁶⁸ Der Vermerk verweist auf den 9. Dezember 1365, auf die Gemeinde Dorlisheim, Département Bas Rhin im Elsass, ca. 120 km entfernt von Basel, 25 km westlich von Straßburg. Es ist unklar, ob diese Notiz als Schreibervermerk aus einer Vorlage mechanisch mitkopiert wurde oder ob sie konkret die Datierung und Lokalisierung des Handschriftenteils verrät.⁶⁹ Karin Schneider hat für die Untersuchungen Hans Neumanns die Handschrift in das dritte Viertel des 14. Jahrhunderts datiert⁷⁰, was zu diesem datierenden Schreibervermerk nicht im Widerspruch steht. Damit ist die Würzburger Handschrift nur um ein wenig jünger als die Einsiedler Handschrift und steht der Zeit der Entstehung der alemannischen Umsetzung ebenfalls vergleichsweise nahe. Die Nennung der elsässischen Gemeinde Dorlisheim verweist nun ebenfalls auf den die Mechthild-Überlieferung dominierenden alemannisch/oberrheinischen Raum, auch das Elsass war ein Raum, in dem Mechthild rezipiert wurde.⁷¹

Die Schreibsprache der Würzburger Handschrift ist in der Vergangenheit unterschiedlich beurteilt worden. Gisela Vollmann-Profe bestimmt sie in den Prolegomena zur Mechthild-Ausgabe Hans Neumanns als „Würzburger Schreibsprache des 14. Jh.“⁷² In seinen Untersuchungen hatte Neumann für die Würzburger Handschrift mehrere sprachliche Vorstufen angenommen, wobei für die älteste Schicht das elsässische Dorlisheim ausgeschlossen sei, am ehesten komme das „mittlere Südwestdeutsche [...], [...] der Westteil des Bodenseeelemanischen [...], das angrenzende Nordschweizer Gebiet“⁷³ als Entstehungsraum für die Vorlage von *W in Frage. Als zweite Schicht nimmt Neumann eine mitteldeutsche Sprachschicht an, die Handschrift selbst sei dann in einem nordwestlichen Ostfränkisch niedergeschrieben worden:

Der unbekannte Kopist war kein sorgfältiger Berufsschreiber, sondern ein Mann, der ohne Hinblick auf kanzeleisprachliche Vorbilder die Abschrift vorgenommen hat und dabei seiner Vorlage in vielem gefolgt ist, ohne seine regionale Sprache verleugnen zu wollen oder zu können, die in ihrer Stellung zwischen

⁶⁸ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit nach einer neugefundenen Handschrift hg. u. übers. v. Wilhelm Schleussner, Mainz 1929, S. 179.

⁶⁹ Vgl. Neumann (Anm. 7), S. 241; Gregor Wünsche: Hadewijch am Oberrhein. Niederländische Mystik in den Händen der sogenannten ›Gottesfreunde‹, in: Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter. Studien und Texte, hg. v. Barbara Fleith, René Wetzels, Berlin, New York 2009, S. 83–97, hier S. 94 f.

⁷⁰ Vgl. Neumann (Anm. 7), S. 241.

⁷¹ Vgl. Nemes (Anm. 1), S. 111.

⁷² Gisela Vollmann-Profe: Prolegomena, in: Neumann (Anm. 30), S. XI–XXVI, hier S. XV.

⁷³ Neumann (Anm. 7), S. 257.

Md. und Obd. dem nordwestl. Ostfrk. am meisten entspricht. Daß seine Vorlage aber eine leicht westmd. gefärbte Hs. war, ist in hohem Maße wahrscheinlich, während ostmd. (thür.) Einflüsse nicht in Betracht kommen und auch eine elsäss. Zwischentradition des Textes nicht angenommen werden kann – trotz der Erwähnung von Dorlisheim. Diese ist wohl eher als zufällig anzusehen: Ein wandernder Franziskaner mag dort 1365 die Schrecken eines großen Unwetters und das Massensterben von Menschen und Pferden erlebt haben. Als nicht haltbar erweist sich auch Schleussners Ansicht, daß W ‚nach der persönlichen Handschrift Heinrichs von Nördlingen geschrieben‘ [...] sei; ostschwäb. Züge finden sich in W jedenfalls nicht.⁷⁴

Es ist kaum zu übersehen, dass Neumann die von ihm rekonstruierten sprachlichen Daten, den Schreibervermerk und den Aufbewahrungsort der Handschrift als Grundlage einer Überlieferungsgeschichte nimmt, die sich kohärent erzählen lässt: Mit dem Beharren auf einer leicht westmitteldeutsch [sic!] gefärbten Vorlage der Würzburger Handschrift gelingt es Neumann, an das ‚rheinische‘ Überlieferungszentrum der alemannischen Mechthild-Tradition anzuknüpfen. Der mögliche elsässische Hintergrund (wegen der Nennung von Dorlisheim) wird als zufälliges biographisches Ereignis uminterpretiert. Der ‚wandernde[...] Franziskaner‘⁷⁵ wird in diesem Zusammenhang nicht zuletzt deswegen eingeführt, um den Text der Mechthild-Exzerpte in das Würzburger Franziskanerkloster zu verbringen, wo sie dann von einem mit den Gepflogenheiten der Würzburger Kanzleisprache nicht vertrauten Schreiber nochmals abgeschrieben wurden. Die Erzählung dieser Überlieferungsgeschichte hängt ab von der Schreibsprachenbestimmung. Die aber hatte Neumann in seinen ‚Problematik Mechthildiana‘ (1948/50) noch ganz anders beurteilt:

Danach ist die Würzburger Handschrift (W) aus einer Vorlage abgeschrieben, die 1365 – also nur gut 20 Jahre nach dem Entstehen der alemannischen Übersetzung – im Elsaß (Dorlisheim) hergestellt wurde. Für ein thüringisches Zwischenglied läßt sich kein tragkräftiges Argument beibringen. Der Würzburger Text erscheint vielmehr seinerseits erst als thüringische Abschrift einer alemannischen Vorlage.⁷⁶

Und wieder anders hatte Wilhelm Schleussner, der Herausgeber der Würzburger Mechthild-Handschrift, die Schreibsprache beurteilt: „Sie scheint nach einer thüringischen Vorlage von einem oberdeutschen Schreiber geschrieben.“⁷⁷

Eine erneute Analyse der Handschrift ergibt folgenden Befund⁷⁸:

Dentale: Gelegentlich zeigt sich <d> (*drank* 115,7, *windrubil* 146,6), häufiger nach /l, r, n/ (*manichvalde* 171,21, *firden* 182,7) für mhd. /t/ (*tugende* 93,1,

⁷⁴ Ebd., S. 259 f.

⁷⁵ Ebd., S. 260.

⁷⁶ Neumann (Anm. 26), S. 149 f.

⁷⁷ Schleussner (Anm. 68), S. 184.

⁷⁸ Nachweis der Belege mit Seitenangabe und Zeilenangabe nach der Ausgabe von Schleussner (Anm. 68).

behalten 93,21) aus westgerm. /d/.⁷⁹ Der Übergang /tw/ > /zw/ hat nicht stattgefunden (*getwungen* 93,1). Der Frikativlaut /z/ zeigt graphische Vielgestaltigkeit: *verlazzen* 93,8, *bufze* 93,25, *groze* 93,24, die Affrikata /ts/ ebenso: *wolgecirter* 144,25, *vnnuzzes* 100,22, *sezzen* 95,21. Die <cz>-Graphien gelten als typisch für den ostmitteldeutschen Raum.⁸⁰

Labiale: Nur selten zeigt sich /b/ > /p/, allerdings nach stimmlosen Konsonanten und Nasalen, sodass Formen wie *vnprant* 162,21, *dampferlich* 114,4 (aus *dancbaerlich*) kein spezifischer Aussagewert zukommt, auffällig ist die Assimilation /mb/ > /mm/ (*vmmme* 97,24, *kummer* 122,3), die sowohl mitteldeutsch⁸¹ als auch ostfränkisch⁸² ist. Westgerm. /p/ ist verschoben (*vorstofphin* 159,11, *schoepfer* 180,18, *scheffer* 177,7, *phlag* 99,1), die Ausnahmen *plach* 94,6 und *umbe pangen* 171,10 werden als Schreibfehler verbucht.

Palatale/Velare: Bemerkenswert ist die Vertretung von mhd. /g/ durch /k/ in *enkenzen* 139,18 (für mhd. *engegen*) und in *kegenwerdicheit* 153,23. Dies gilt als thüringische Kennform.⁸³ Spirantisches /g/ wird durch die Graphien <ch> im Auslaut anzusetzen sein (*truch* 121,26, *lanch* 118,12, *tach* 138,4), die Graphien <chg> (*wechg* 93,15, *sichg* 93,22) könnten dabei der Vorlage geschuldet sein. Hierzu ist zu bemerken, dass spirantisches /g/ für den Südwesten des deutschen Sprachraums nicht anzusetzen ist.⁸⁴ Prothetisches /h/ (*herkante* 94,20, *herbol* 95,26) findet sich im ostfränkischen und im ostmitteldeutschen Raum.

Liquide: Gelegentlich begegnet die r-Metathese (*frocht* 119,8) neben der Normalform *forchte* 100,23. Sie gilt als typisch niederdeutsch/mitteldeutsch⁸⁵, ist aber auch im alemannischen Raum zu beobachten.⁸⁶

Nasale: Gelegentlich finden sich n-lose Infinitive (*geliche* 101,6, *getrage* 175,4, *gernerke* 126,28, *wese* 115,4). Sie gelten als typisch thüringisch⁸⁷, sind aber auch im ostfränkischen Raum⁸⁸ vertreten.

⁷⁹ Bach (Anm. 20), § 64; Feudel (Anm. 20), § 33; Bentzinger (Anm. 20), § 31; Paul (Anm. 21), § L 113; Beck (Anm. 20), § T.

⁸⁰ Bach (Anm. 20), § 67; Feudel (Anm. 20), § 35; Bentzinger (Anm. 20), § 33; Beck (Anm. 20), § Z.

⁸¹ Bach (Anm. 20), § 72; Feudel (Anm. 20), § 40; Bentzinger (Anm. 20), § 38; Paul (Anm. 21), § E 34; Beck (Anm. 20), § B.

⁸² Wilhelm Dobbek: Untersuchungen zur Würzburger Liederhandschrift. [Diss.] Greifswald 1910, S. 24; Alfons Huther: Die Würzburger Kanzleisprache im XIV. Jahrhundert, I. Teil: Die Lautverhältnisse. [Diss. Würzburg] Frankfurt/Main 1913, § 72.

⁸³ Bach (Anm. 20), § 60; Feudel (Anm. 20), § 29; Bentzinger (Anm. 20), § 27; Beck (Anm. 20), § G.

⁸⁴ Weinhold (Anm. 37), § 213; Paul (Anm. 21), § 137.

⁸⁵ Bach (Anm. 20), § 76; Feudel (Anm. 20), § 44; Bentzinger (Anm. 20), § 42; Paul (Anm. 21), § L 91.

⁸⁶ Weinhold (Anm. 37), § 197; Paul (Anm. 21), § L 91.

⁸⁷ Bach (Anm. 20), § 163; Feudel (Anm. 20), § 47; Bentzinger (Anm. 20), § 77; Beck (Anm. 20), § N.

⁸⁸ Dobbek (Anm. 82), S. 36; Huther (Anm. 82), § 107.

Langvokale: Der Übergang /ā/>/ō/ (*noch* 93,26, *wo* 135,22, *odern* 118,27) ist selten, für das Ostmitteldeutsche wäre er untypisch, er ist aber elsässisch/alemannisch nachzuweisen.⁸⁹ Selten begegnet die mitteldeutsche Senkung /i/>/ē/ (*weche* 147,2, *dren* 156,17)⁹⁰, selten die ebenfalls mitteldeutsche diphthongische/digraphische Schreibung <ie> für /i/ (*lieb* 161,13, *bie* 170,27)⁹¹, gelegentlich die neuhochdeutsche Diphthongierung /i/>/ei/ (*weisit* 105,4, *gleich* 125,15), die im Ostfränkischen ab dem 14. Jahrhundert nachzuweisen ist⁹², aber für das Ostmitteldeutsche eher untypisch wäre⁹³, obwohl es auch in diesem Raum Beispiele aus dem 14. Jahrhundert gibt. Der Übergang /iu/>/ū/ (*bute* 101,2, *lute* 107,7, *tuffe* 176,16) gilt als typisch mitteldeutsch⁹⁴, ist aber auch im Ostfränkischen⁹⁵ und Alemannischen nachzuweisen.

Kurzvokale: Der Kurzvokal /i/ zeigt vielgestaltige Realisierung: Die Senkung /i/>/e/ (*en* 123,10, *vele* 179,11) ist typisch ostmitteldeutsch⁹⁶ und ostfränkisch selten, die digraphische Schreibung <ie> für /i/ (*hiemel* 93,15) begegnet sowohl im Ostfränkischen als auch im Ostmitteldeutschen, die Rundung /i/>/u/ (*zwischen* 135,22, *vmmir* 113,13) gilt als typisch ostmitteldeutsch. Der Kurzvokal /o/ zeigt gelegentlich den Übergang /o/>/a/ (*nach* 99,13, *wanet* 142,2, *adir* 183,10, *salt* 156,6), welcher in Wörtern wie *sal*, *dach*, *nach* zu den typisch thüringischen Kennzeichen zählt.⁹⁷ Der Übergang /o/>/u/ (*angenvmener* 103,15, *wuche* 138,10) ist sowohl im Ostfränkischen⁹⁸ als auch im Obersächsischen, kaum aber in Thüringen nachzuweisen, er könnte auf eine elsässische Vorstufe hindeuten.⁹⁹

Die Hebung /e/>/i/ zeigt sich in unbetonter Silbe (*vativ* 179,20, *gebildit* 109,4, *widir* 147,15), das ist typisch ostmitteldeutsch¹⁰⁰, aber auch im Ostfränkischen nachzuweisen.¹⁰¹

⁸⁹ Weinhold (Anm. 37), § 120; Paul (Anm. 21), § L 37.

⁹⁰ Feudel (Anm. 20), § 9; Beck (Anm. 20), § I.

⁹¹ Feudel (Anm. 20), § 9; Bentzinger (Anm. 20), § 8; Beck (Anm. 20), § I.

⁹² Dobbek (Anm. 82), S. 16; Huther (Anm. 82), § 51.

⁹³ Bach (Anm. 20), § 12; Feudel (Anm. 20), § 9; Paul (Anm. 21), § L 17; Beck (Anm. 20), § I.

⁹⁴ Bach (Anm. 20), § 14; Feudel (Anm. 20), § 10; Bentzinger (Anm. 20), § 11; Beck (Anm. 20), § IU.

⁹⁵ Dobbek (Anm. 82), S. 19; Huther (Anm. 82), § 50.

⁹⁶ Bach (Anm. 20), § 4; Feudel (Anm. 20), § 3; Bentzinger (Anm. 20), § 3; Paul (Anm. 21), § L 32; Beck (Anm. 20), § I.

⁹⁷ Bach (Anm. 20), § 7; Feudel (Anm. 20), § 4; Bentzinger (Anm. 20), § 4; Paul (Anm. 21), § L 33; Beck (Anm. 20), § O.

⁹⁸ Dobbek (Anm. 82), S. 17; Huther (Anm. 82), § 39.

⁹⁹ Weinhold (Anm. 37), § 118.

¹⁰⁰ Bach (Anm. 20), § 47; Feudel (Anm. 20), § 24; Bentzinger (Anm. 20), § 22; Paul (Anm. 21), § E 42; Beck (Anm. 20), § E.

¹⁰¹ Dobbek (Anm. 82), S. 14; Huther (Anm. 82), § 61.

Die Senkung /u>/o/ (*worde* 95,11, *forchte* 119,15) gilt innerhalb des Ostmitteldeutschen hauptsächlich in Thüringen verbreitet¹⁰², im Ostfränkischen ist sie selten.

Diphthonge: Die mitteldeutsche Monophthongierung /ie>/ī/ ist deutlich (*spigil* 96,20, *liber* 94,21, *fliszende* 102,5), daneben stehen Formen wie *liebe* 109,17, *dieb* 121,21 und Formen mit diakritischem <e>: *viere* 137,9. Die mitteldeutsche Monophthongierung /uo>/ū/ (*gutem* 101,11, *stunt* 105,21) ist ebenfalls stark ausgeprägt. Beide Phänomene sind für das Ostfränkische untypisch. Die Monophthongierung /ei>/ē/ (*flezches* 94,10, *zechin* 178,17, *helig* 103,18) ist für das Ostmitteldeutsche (und Niederdeutsche) nicht ungewöhnlich¹⁰³, wohl aber für das Ostfränkische. Das Gleiche gilt für die Monophthongierung /ou>/ō/ (*ogenwede* 134,4, *geloben* 93,13, *verkoft* 121,14).¹⁰⁴ Der Diphthong /ou/ ist gelegentlich geöffnet zu /au/ (*lauffin* 148,12, *augen* 181,16), dies gilt als ostfränkisch/oberdeutsches Merkmal.

Im Bereich der Wortformen fällt vor allem das typisch ostmitteldeutsche Personalpronomen *her* 98,20 (neben oberdeutschem *er* 179,17) auf¹⁰⁵, das auch im Ostfränkischen nachzuweisen ist.¹⁰⁶ Das Gleiche gilt für das Verb *qwemen* (*quam* 98,13). Die Wortformen *dinsternis* 145,11 und *brengit* 110,26 gelten als mitteldeutsch.

IV. Die Würzburger Mechthild-Handschrift. Sprachgeschichtlicher Befund und Konsequenz(en)

Die Analyse der Würzburger Mechthild-Handschrift ergibt einen komplizierten Befund, da mehrere ambige schreibsprachliche Merkmale auftreten, die sowohl in den ostfränkischen Raum – also den Aufbewahrungsort – als auch in den ostmitteldeutschen Raum weisen: die Assimilation /mb>/mm/; der Übergang /iu>/ū/, der Übergang /o>/u/, die digraphische Schreibung <ie> für /i/, die Hebung /e>/i/ in unbetonter Silbe, das Personalpronomen *her*. Weiterhin existieren Merkmale, die man als charakteristisch für den ostmitteldeutschen Raum ansehen kann: <cz>-Graphien, Vertretung von mhd. /g/ durch /k/, r-Metathese, prothetisches /h/, Senkung /ī>/ē/, Senkung /i>/e/, Rundung /i>/u/, Übergang /o>/a/, Senkung /u>/o/, Monophthongierung /ie>/ī/, Monophthongierung /uo>/ū/, Monophthongierung /ei>/ē/, Monophthongie-

¹⁰² Bach (Anm. 20), § 5; Feudel (Anm. 20), § 5; Bentzinger (Anm. 20), § 5; Paul (Anm. 21), § L 35; Beck (Anm. 20), § U.

¹⁰³ Bach (Anm. 20), § 16; Feudel (Anm. 20), § 11; Bentzinger (Anm. 20), § 12; Paul (Anm. 21), § L 45; Beck (Anm. 20), § EI.

¹⁰⁴ Bach (Anm. 20), § 17; Feudel (Anm. 20), § 12; Bentzinger (Anm. 20), § 13; Paul (Anm. 21), § L 46; Beck (Anm. 20), § OU.

¹⁰⁵ Bach (Anm. 20), § 105; Feudel (Anm. 20), § 62; Bentzinger (Anm. 20), § 69; Paul (Anm. 21), § M 41.

¹⁰⁶ Huther (Anm. 82), § 120.

rung /ou/ > /ō/. Jene Merkmale, die Neumann im Rahmen seiner Schreibsprachenuntersuchung unter Hinweis auf vergleichbare Belege in der Würzburger Kanzleisprache als ostfränkisch verbucht (Senkung /i/ > /e/, Übergang /o/ > /a/, Übergang /o/ > /u/, Vertretung des Präfixes *ver-* durch *vor-*, Apokope von auslautendem *-e*, /d/ für /t/ nach /l, r, n/, Epithese von /t/ nach Guttural, /g/ im Hiatt, Realisierung von /š/ durch <z, s>), sind fast ausnahmslos auch im ostmitteldeutschen Raum nachzuweisen. Hingegen sind Merkmale, die als typisch ostfränkisch gelten können, wie die Diphthongöffnung /ou/ > /au/ oder die neuhochdeutsche Diphthongierung einerseits vergleichsweise selten und andererseits auch als seltene Phänomene der ostmitteldeutschen Schreibsprache nachzuweisen, sodass ihnen kein spezifischer Aussagewert zukommt. Als Ergebnis kann festgestellt werden: Die Überbetonung des ostfränkischen Charakters der Würzburger Handschrift in der Forschung ist zweifellos dem Aufbewahrungsort der Handschrift geschuldet. Die typisch ostmitteldeutschen schreibsprachlichen Charakteristika sind in den Darstellungen dagegen marginalisiert worden. Anders ausgedrückt: Der Aufbewahrungsort der Handschrift erweist sich als eine Prämisse, die die Schreibsprachenbestimmung nachhaltig beeinflusst. Hätte man die Würzburger Mechthild-Handschrift beispielsweise in Erfurt aufgefunden, hätte man einerseits die Schreibsprache ohne Weiteres als Ostmitteldeutsch charakterisiert und zudem eine ganz andere Überlieferungsgeschichte rekonstruiert: Spekulationen zum Verhältnis der Handschrift zum nicht überlieferten bzw. verschollenen Exemplar in der Erfurter Kartause (der Katalog verzeichnet einen Codex mit der Signatur J 5^{secundo}: *Lux divinitatis, sunt revelationes antique cuiusdam begine in vulgari sermone, que sancta fuit*¹⁰⁷) wären – auch im Hinblick auf die erhaltene exzerpierende Mechthild-Überlieferung aus der Erfurter Kartause (s.o.) – sicherlich zum Leitnarrativ geworden.

Versucht man, die gewonnenen Daten in ein sinnvolles Verhältnis zu bringen, so sind zunächst der schreibsprachliche Befund und der Aufbewahrungsort einer Handschrift getrennt zu halten. Rückschlüsse von einem Aufbewahrungsort einer Handschrift auf die Schreibsprache (und damit impliziert auf den Ort bzw. die Region der Niederschrift) erscheinen nur dann legitim, wenn etwa ein Schreiberkolophon vorliegt oder eine mittelalterliche Bibliothekssignatur oder ein mittelalterlicher Bibliothekskatalog dezidiert auf die Handschrift verweist. In diesem Zusammenhang ist die Information des Schreibervermerks auf fol. 56ra der Würzburger Handschrift zunächst einmal ernst zu nehmen; im Zusammenhang mit der Datierung der Schrift in das dritte Viertel des 14. Jahrhunderts¹⁰⁸ verliert die Vermutung, dieser Schreibervermerk sei mechanisch mitkopiert worden, an Plausibilität. Es ist folglich nicht auszuschließen, dass der Mechthild-Faszikel im elsässischen Dorlisheim von einem ostmitteldeutschen Schreiber geschrieben wurde. Seit 1217 existiert dort eine Johanniter-

¹⁰⁷ Lehmann (Anm. 34), S. 432, 16 f.

¹⁰⁸ Vgl. Neumann (Anm. 7), S. 241.

Kommende, die möglicherweise „Aufbewahrungsort einer alemannischen Vorlage für die Exzerpte in W“¹⁰⁹ gewesen ist. Ob die Dorlisheimer Johanniter allerdings aktiv „dafür gesorgt haben, [...] die Würzburger Franziskaner mit Mechthild-Texten in Verbindung zu bringen“¹¹⁰, erscheint nicht so plausibel. Denkbar wäre ebenso ein Austausch oder Transfer von Handschriften unter Johannitern, in der Johanniter-Ballei Franken existierten mit Würzburg (seit ca. 1125) und Biebelried (ab 1244) gleich zwei Kommenden in unmittelbarer Nähe des späteren Aufbewahrungsorts der Mechthild-Exzerpte.¹¹¹ Angesichts der ostmitteldeutschen Schreibsprache ließe sich auch ein Zusammenhang mit der Johanniter-Kommende im thüringischen Weißensee konstruieren, es könnte spekuliert werden, ob die ostmitteldeutschen Mechthild-Exzerpte den Versuch eines Re-Imports des „Fließenden Lichts“ in seinen Ursprungsraum darstellen. Der Faszikel II der Würzburger Handschrift (fol. 40–62) mit den Auszügen aus dem „Fließenden Licht“ muss eine komplexe Vorgeschichte vor der Zusammenstellung und Bindung der Sammelhandschrift im 15. Jahrhundert gehabt haben: Tintenflecke und Gebrauchsspuren sowie der vorauszusetzende Verlust von drei Blättern deuten darauf hin, dass der Faszikel nach seiner Niederschrift zunächst die drei Blätter verlor, dann neu geordnet und schließlich mit den anderen Teilen der Sammelhandschrift zusammengebunden wurde.¹¹² Wenn man aufgrund des späteren Aufbewahrungsorts der Sammelhandschrift mit den Mechthild-Exzerpten an einem ‚franziskanischen‘ Entstehungszusammenhang festhalten will, wäre theoretisch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ein Angehöriger des Würzburger Franziskaner-Konvents den Faszikel mit den Mechthild-Exzerpten im Rahmen eines Studienaufenthalts oder Lehraufenthalts in Straßburg niedergeschrieben hat. Ein solcher Franziskaner muss aber nicht wie Johannes Sintram¹¹³, dessen lateinische geistliche Sammelhandschrift (mit seinem eigenen volkssprachigen Gedicht „Die zehn Gebote und zehn ägyptischen Plagen“) Würzburg, Franziskanerkloster, Cod. I 86 laut Schreibeintrag auf fol. 159v *scriptus et completus in Argentina per fratrem Johannem Sintram sub*

¹⁰⁹ Wünsche (Anm. 69), S. 95.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Vgl. Dieter J. Weiß: Johanniterorden/Malteserorden (publiziert am 20.09.2010); in: Historisches Lexikon Bayerns, URL: <http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Johanniterorden/Malteserorden> (letzter Zugriff am 10.02.2017).

¹¹² Vgl. Neumann (Anm. 7), S. 240, und Poor (Anm. 66), S. 100 f.

¹¹³ Zur Person vgl. Nigel F. Palmer, Sintram, Johannes OFM, in: ²VL 8, 1992, Sp. 1284–1287, und Freimut Löser: Sammelhandschrift des Franziskaners Johannes Sintram, in: Vom Großen Löwenhof zur Universität. Würzburg und die deutsche Literatur im Spätmittelalter [Ausstellung im Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg, Südflügel der Fürstbischöflichen Residenz, 9. Oktober–15. Dezember 2002], hg. v. Horst Brunner, Hans-Günter Schmidt, Wiesbaden 2002, S. 60 f.

*anno domini MCCCC 80*¹¹⁴ in Straßburg entstanden ist,¹¹⁵ ein gebürtiger Würzburger und damit Ostfranke gewesen sein. Dass volkssprachige Texte von Schreibern nicht-ostfränkischer Provenienz ihre spätere Heimstatt im Würzburger Franziskanerkloster gefunden haben, bezeugt etwa die Abschrift des „Vocabularius Ex quo“ in der Handschrift Würzburg, Franziskanerkloster, Cod. I 49, fol. 2r–325v *per me Stephanum de Kreelsow*¹¹⁶, der ausweislich seines Namens wohl aus dem schlesischen Krehlau stammte. Diese Handschrift gehörte, wie weitere Handschriften des Würzburger Franziskanerklosters (z. B. Cod. I 43, Cod. I 84, Cod. I 90, Cod. I 96, Cod. I 100), dem Franziskaner Johannes Schmid/Fabri, der aus dem badischen Ellmendingen bei Pforzheim stammte und seinen Lebensabend wohl in Würzburg verbrachte.¹¹⁷

Der Hauptteil der erhaltenen (und vernichteten) Handschriften des Würzburger Franziskanerklosters stammt aus Schenkungen¹¹⁸, viele dieser Handschriften, die von Angehörigen des Klosters (z. B. Johannes Sintram, Johannes Schmid/Fabri, Georg Antwoerter) stammen, sind von diesen auf Reisen an anderen Orten (z. B. Straßburg, Regensburg, Oxford) geschrieben oder erworben worden. Der Entstehungsort einer Handschrift bedingt nicht automatisch die diesem Ort korrespondierende Schreibsprache, mobile Schreiber können ihren eigenen schreibsprachlichen Konventionen folgen. Mit dieser Möglichkeit ist auch bei den Mechthild-Exzerpten zu rechnen. Dass sie von einer nicht erhaltenen Vorlage in Würzburg abgeschrieben worden sein sollen, ist eine Vermutung, die auf der problematischen Schreibsprachenbestimmung und gleichzeitig auch auf der veralteten Datierung der Aufzeichnung in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts¹¹⁹ basiert. Die Datierung der Schrift der Mechthild-Exzerpte

¹¹⁴ Herman Haupt: *Nota vulgariter de X preceptis et X plagis Egipti 1405*, in: *Alemannia* 13, 1885, S. 146 f., hier S. 147.

¹¹⁵ Weitere Handschriften aus Sintrams Besitz wurden in diesem Raum geschrieben, erworben, annotiert, z. B. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 28845 in *Straßburg scriptus per manus fratris Johannis Sintram in Argentina* (fol. 80r), vgl. Paul Lehmann, *Mittelalterliche Handschriften des K. B. Nationalmuseums zu München* (Sitzungsberichte der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. und hist. Klasse, Jg. 1916, 4. Abhandlung), München 1916, S. 53; Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. oct. 120b in *Colmar facta a fratre Iohanne Sintram lectore in Columbaria* (fol. 148v), vgl. Braun-Niehr (Anm. 41), S. 276.

¹¹⁶ Volker Honemann: *Zur Überlieferung des ‚Abstractum-Glossars‘*, in: *Lingua Germanica. Studien zur deutschen Philologie*. Jochen Splett zum 60. Geburtstag, hg. v. Eva Schmitsdorf, Nina Hartl, Barbara Meurer, Münster u. a. 1998, S. 117–127, hier S. 125; ›Vocabularius Ex quo‹. Überlieferungsgeschichtliche Ausgabe. Gemeinsam mit Klaus Grubmüller hg. v. Bernhard Schnell u. a., Bd. I: Einleitung, Tübingen 1988, S. 99.

¹¹⁷ Vgl. Birgit Studt: Schmid (Fabry), Johannes OFM, in: ²VL 8, 1992, Sp. 759–761.

¹¹⁸ Vgl. Alexander Büchner: *Franziskaner-Minoritenkloster in Würzburg*, in: *Bavaria Franciscana Antiqua* (Ehemalige Franziskanerklöster im heutigen Bayern. Kurze historische Beschreibungen mit Bildern). Zweiter Band, hg. v. der bayr. Franziskanerprovinz, München o. J. [1956], S. 88–136, hier S. 130.

¹¹⁹ Schleussner (Anm. 68), S. IV; Neumann (Anm. 26), S. 149.

steht zur Datierung der Abschrift nach dem Schreibervermerk in das Jahr 1365 nicht im Widerspruch. Nicht miteinander vereinbar erscheint dagegen die Lokalisierung der Abschrift durch den Schreibervermerk in das elsässische Dorlisheim mit dem späteren Aufbewahrungsort Würzburg einerseits und mit der Schreibsprachenbestimmung andererseits – gleichgültig, ob die Schreibsprache als ostfränkisch oder als ostmitteldeutsch bestimmt wird. Jedoch ist die Abschrift eines (mystischen) Textes durch eine ostmitteldeutsche Hand im elsässischen Raum kein ungewöhnliches oder singuläres Phänomen; die ansonsten ‚elsässische‘ geistlich/mystische Sammelhandschrift Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. qu. 191 aus dem Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis überliefert in ihrem dritten Faszikel (fol. 132–202)¹²⁰ neben mehreren Predigten Meister Eckharts auch das mystische Gedicht „Von dem Überschalle“ sowie eine dazugehörige Kurzfassung der Überschall-Glosse in ostmitteldeutscher Schreibsprache.¹²¹

Die Mechthild-Exzerpte des Würzburger Faszikels deuten auf die Existenz einer Mechthild-Tradition im elsässischen Raum hin, die durch die Mechthild-Handschrift Colmar, Bibliothèque municipale, Ms. CPC 2137, fol. 83v–147r¹²² von der Hand des Colmarer Bürgers Johannes Schedelin¹²³ prominent dokumentiert ist, in Spuren aber auch andernorts zu greifen ist. So überliefert die Würzburger Handschrift auf fol. 48va–vb zwischen FL VII, 54 und FL VII, 64 einen kurzen Text „In Cristo Jesu domino nostro Nuwe geboren keint“¹²⁴, den der Schreiber aufgrund des lateinischen Titels vermutlich als ein zum „Fließenden Licht“ gehörendes Kapitel aufgefasst hatte. Der Text gehört allerdings nicht zu Mechthild, es handelt sich um ein kurzes mystisches Gedicht, das „dem Kreise der oberdeutschen Mystik“¹²⁵ zugerechnet wurde und eine Parallelüberlieferung in einer mystischen Sammelhandschrift aus dem Colmarer Dominikanerinnenkloster Unterlinden (Colmar, Bibliothèque municipale, Ms. 268, fol. 210r) besitzt.¹²⁶

¹²⁰ Vgl. zur Handschrift Balázs J. Nemes: Der ›entstellte‹ Eckhart. Eckhart-Handschriften im Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis, in: Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg, hg. v. Stephen Mossman, Nigel F. Palmer, Felix Heinzer, Berlin, New York 2012, S. 39–98, hier S. 79.

¹²¹ Abdruck bei Judith Theben: Die mystische Lyrik des 14. und 15. Jahrhunderts. Untersuchungen – Texte – Repertorium, Berlin, New York 2010, S. 372–376.

¹²² Vgl. Völker (Anm. 12), S. 29–33.

¹²³ Vgl. Balázs J. Nemes: *Dis buch ist iohannes schedelin*. Die Handschriften eines Colmarer Bürgers aus der Mitte des 15. Jahrhunderts und ihre Verflechtungen mit dem Literaturangebot der Dominikanerobservanz, in: Fleith/Wetzel (Hg.) (Anm. 69), S. 157–214, hier S. 161–163.

¹²⁴ Vgl. den Abdruck bei Schleussner (Anm. 68), S. 123.

¹²⁵ Völker (Anm. 12), S. 60.

¹²⁶ Zur Handschrift, jedoch ohne Behandlung des Textes, vgl. Theben (Anm. 121), S. 38. Balázs J. Nemes verdanke ich den Hinweis auf die Parallelüberlieferung in Ms. 268.

Wolfgang Beck

Für den Würzburger Mechthild-Faszikel führt der Befund einer ostmitteldeutschen Schreibsprache im Verbund mit der durch den Schreibervermerk voraussetzenden Lokalisierung und Datierung in das elsässische Dorlisheim 1365 am ehesten zu dem Schluss, die von einem ostmitteldeutschen Schreiber aufgezeichneten Mechthild-Exzerpte seien von dort entweder auf unbekanntem Wege und durch unbekannte Hände oder aber durch einen – möglicherweise späteren – Angehörigen des Würzburger Franziskanerklosters an ihren späteren Aufbewahrungsort gelangt.

PD Dr. Wolfgang Beck
wolfgang.beck@uni-jena.de

ZU DEN AUTORINNEN UND AUTOREN

- PD Dr. Wolfgang Beck arbeitet als germanistischer Mediävist am Institut für Germanistische Literaturwissenschaft der Universität Jena.
- Alexandra Belkind ist Doktorandin im Bereich der mittelalterlichen deutschen Sprachgeschichte an der Abteilung für germanische und keltische Philologie der philologischen Fakultät der Staatlichen Moskauer Lomonossow-Universität.
- Dr. Matthias Eifler ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Handschriftenzentrum der Universitätsbibliothek Leipzig.
- Jun.-Prof. Dr. Caroline Emmelius ist germanistische Mediävistin am Institut für Germanistik der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.
- Prof. Dr. Natalija Ganina ist Professorin für mittelalterliche deutsche Literatur an der Abteilung für germanische und keltische Philologie der philologischen Fakultät der Staatlichen Moskauer Lomonossow-Universität.
- Assistant Prof. Dr. Claire Taylor Jones ist germanistische Mediävistin am Department of German and Russian der University of Notre Dame (USA).
- Prof. em. Dr. Robert E. Lerner lehrte und forschte am Department of History der Northwestern University (USA).
- PD Dr. Sandra Linden ist germanistische Mediävistin am Deutschen Seminar der Universität Tübingen.
- Dr. Almuth Märker war wissenschaftliche Mitarbeiterin am Handschriftenzentrum der Universitätsbibliothek Leipzig und ist heute Kustodin der Papyrus- und Ostrakasammlung der Universitätsbibliothek Leipzig.
- Dr. Balázs J. Nemes ist germanistischer Mediävist am Deutschen Seminar der Universität Freiburg i. Brsg.
- Dr. Cornelia Oefelein arbeitet als freiberufliche Historikerin zur Geschichte des Klosters Helfta.
- Prof. Dr. Catherine Squires ist Professorin für deutsche Sprachgeschichte an der Abteilung für germanische und keltische Philologie der philologischen Fakultät der Staatlichen Moskauer Lomonossow-Universität.
- Prof. Dr. Almut Suerbaum ist germanistische Mediävistin an der Faculty of Medieval and Modern Languages der University of Oxford.
- Dr. Jörg Voigt ist Historiker und am Niedersächsischen Landesarchiv Stade tätig. Derzeit arbeitet er am Deutschen Historischen Institut in Rom.

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildungsnachweise zum Beitrag von Matthias Eifler

- Abb. 1) Stadtansicht von Erfurt mit der Legende von der Gründung des Erfurter Kartäuserklosters, Mischtechnik auf Holztafel, um 1525, Inv.-Nr. Angermuseum Erfurt: III 133, Foto: Dirk Urban © Angermuseum Erfurt
- Abb. 2) Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause, Beginn der Signaturengruppe I mit Visionsliteratur (Erfurt, BA, Hs. Hist. 6, fol. 118r); © Bistumsarchiv Erfurt
- Abb. 3) Bibliothekskatalog der Erfurter Kartause, Eintrag zu den Bänden D 4-10 mit mystischer Literatur (Erfurt, BA, Hs. Hist. 6, fol. 71^r); © Bistumsarchiv Erfurt
- Abb. 4) Sammelhandschrift des Bruders N., Erwähnung der Offenbarungen Mechthilds (Weimar, HAAB, Q 51, fol. 100v, Ausschnitt); © Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar
- Abb. 5) Eintrag des Bruders N. in Handschrift des *Liber specialis gratiae* der Mechthild von Hackeborn (Eisleben, Stiftung Luthergedenkstätten, Leihgabe der Lutherstadt Eisleben, VIII H 546, fol. 73v, Ausschnitt); © Stiftung Luthergedenkstätten Eisleben
- Abb. 6) Chronikalische Aufzeichnungen des Nikolaus von Egra, 1463-69 (Erfurt, UB, Dep. Erf. CE 2° 64, Bl. A, Ausschnitt); © Universitätsbibliothek Erfurt
- Abb. 7) *Approbatio doctorum* am Beginn des *Legatus divinae pietatis* der Getrud von Helfta (Weimar, HAAB, Q 49, fol. 163v); © Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar
- Abb. 8) Nachträge des Nikolaus von Egra in Handschrift mit Schriften der Birgitta von Schweden (Stockholm, Königliche Bibliothek, A 67, fol. 167r); Public Domain Mark 1.0
- Abb. 9) *Oratio Mechthildis* in Handschrift des Heinricus Wuenne (Weimar, HAAB, Oct 54, fol. 107v, Ausschnitt); © Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar
- Abb. 10) *Oratio Mechthildis* in Sammelhandschrift des Gallus Oswald (Prag, Bibliothek des Strahov-Klosters, DB IV,2, fol. 3r, Ausschnitt); © Bibliothek des Strahov-Klosters Prag

Abbildungsnachweise zum Beitrag von Almuth Märker

- Abb. 1) Handschrift Leipzig, UB, Ms 846, fol. 61r;
<https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften/handschriften-der-ms-signaturenreihe/>; Public Domain Mark 1.0
- Abb. 2) Handschrift Leipzig, UB, Ms 846, fol. 98r;
<https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften/handschriften-der-ms-signaturenreihe/>; Public Domain Mark 1.0
- Abb. 3) Handschrift Leipzig, UB, Ms 846, fol. 98v;
<https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften/handschriften-der-ms-signaturenreihe/>; Public Domain Mark 1.0
- Abb. 4) Handschrift Leipzig, UB, Ms 833, fol.137r;
<https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften/handschriften-der-ms-signaturenreihe/>; Public Domain Mark 1.0
- Abb. 5) Handschrift Leipzig, UB, Ms 671, fol. 6v;
<https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften/handschriften-der-ms-signaturenreihe/>; Public Domain Mark 1.0
- Abb. 6) Handschrift Leipzig, UB, Ms 848, fol. 90v (Detail);
<https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften/handschriften-der-ms-signaturenreihe/>; Public Domain Mark 1.0
- Abb. 7) Handschrift Leipzig, UB, Ms 827, fol. 91r (Detail);
<https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften/handschriften-der-ms-signaturenreihe/>; Public Domain Mark 1.0
- Abb. 8) Handschrift Leipzig, UB, Ms 827, fol. 39v (Detail);
<https://www.ub.uni-leipzig.de/forschungsbibliothek/digitale-sammlungen/mittelalterliche-handschriften/handschriften-der-ms-signaturenreihe/>; Public Domain Mark 1.0

REGISTER

Handschriften

BA = Bistumsarchiv; BL= Bodleian Library; EAB = Erzbischöfliche Akademische Bibliothek; HAB = Herzog August Bibliothek; HAAB = Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek; KB = Königliche Bibliothek; LB = Landesbibliothek; NB = Nationalbibliothek; SB=Staatsbibliothek; SBPK = Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz; SUB = Staats- und Universitätsbibliothek; StB = Stadtbibliothek; UB = Universitätsbibliothek

A

Augsburg, SB/StB, 8° Cod. 17 (Au)
334¹⁰⁴

B

Basel, UB, Cod. B XI 10 330⁹⁰

Basel, UB, Cod. B IX 11 (Rb) 19,
174⁷², 288²⁹, 289³¹, 291, 383, 387

Berlin, SBPK, Ms. germ. oct. 138
237

Berlin, SBPK, Ms. germ. qu. 191 399

Berlin, SBPK, Ms. lat. qu. 819 324⁷⁶

Berlin, SBPK, Ms. lat. fol. 857 324⁷³

Berlin, SBPK, Ms. theol. lat. oct. 89
(Be2) 25, 32⁹⁵, 37, 194f. (Anm.),
196 (Anm.), 204, 315f. (Anm.),
316 (Anm.), 335, 339, 341,
350–354, 356, 387

Berlin, SBPK, Ms. theol. lat. oct. 120b
398¹¹⁵

Berlin, SBPK, Ms. theol. lat. oct. 176
103⁶⁶

Berlin, SBPK, Ms. theol. lat. oct. 188
330f. (Anm.)

Budapest, NB, Cod. Germ. 38 (B)
387

C

Colmar, StB, Ms. 268 399

Colmar, StB, Ms. CPC 2137 (C) 25,
193, 203, 387, 399 (Anm.)

D

Dresden, LB, Mscr. C 278 328⁸⁶

Dresden, LB, Mscr. P 157 321⁶²

E

Einsiedeln, Stiftsbibl., Cod. 277 (E)
12 (Anm.), 25, 35, 36, 38, 162f.²⁴,
174 (Anm.), 175, 183⁹⁴, 184⁹⁷, 193,
195, 196, 203, 204, 210, 221, 224
(Anm.), 341, 352, 353, 369, 360,
376, 377, 378, 379, 381, 382f., 384,
385, 387, 390, 391

Einsiedeln, Stiftsbibl., Cod. 671
33f.⁹⁷

Eisleben, Stiftung Luthergeden-
stätten, H 546 56, 137, 318
(Anm.), 319

Erfurt, BA, Hs. Erf. 12 317⁴⁵

Erfurt, BA, Hs. Erf. 17 324⁷⁵

Erfurt, BA, Hs. Erf. 22 320⁵⁷

Erfurt, BA, Hs. Hist. 1 310²³

Erfurt, BA, Hs. Hist. 6 30f., 96³⁰,
165³², 305–309, 311, 316, 327

Erfurt, UB, Dep. Erf. CE 2° 64
324⁷³, 325

Erfurt, UB, CA 8° 68 285¹⁶

Erlangen, UB, MS 338 137f.³²
 Erlangen, UB, MS 339 137f.³²

G

Gandersheim, Stiftsbibl., MSS 252
 282⁶
 Gandersheim, Stiftsbibl., MSS 256
 282⁶
 Göttingen, Niedersächsische SUB, 8°
 Cod. Ms. theol. 109b 9³, 19, 34⁹⁹,
 252⁴, 255, 269^{79,80}, 287²²

H

Halle, UB/LB, Yc 8° 6 307¹⁵
 Halle, UB/LB, Yg 4° 34 348f.
 (Anm.), 352

K

Karlsruhe, Badische LB, St. Peter
 Perg. 18a 332¹⁰¹
 Karlsruhe, Privatbesitz Joseph Maria
 von Radowitz [verschollen] (R)
 385

L

Leiden, UB, LTK 537 91
 Leipzig, UB, Ms 7 142⁴⁶
 Leipzig, UB, Ms 83 127¹¹
 Leipzig, UB, Ms 242 141³⁶
 Leipzig, UB, Ms 264 141³⁶
 Leipzig, UB, Ms 288 141³⁶
 Leipzig, UB, Ms 433 142⁴⁶
 Leipzig, UB, Ms 444 142⁴⁶
 Leipzig, UB, Ms 459 142⁴⁶
 Leipzig, UB, Ms 497 142⁴⁶
 Leipzig, UB, Ms 632 127¹¹
 Leipzig, UB, Ms 671 23, 136–144

Leipzig, UB, Ms 817 142⁴⁶
 Leipzig, UB, Ms 820 142⁴⁶
 Leipzig, UB, Ms 827 22, 99,
 106–111, 114–123, 144–152, 158^{6,8},
 161¹⁹
 Leipzig, UB, Ms 833 22⁵⁰, 131, 134,
 135f., 266⁷²
 Leipzig, UB, Ms 838 152⁶⁷
 Leipzig, UB, Ms 844 152
 Leipzig, UB, Ms 846 9³, 22f.,
 126–136, 144, 266⁷²
 Leipzig, UB, Ms 847 127¹¹
 Leipzig, UB, Ms 848 147 (Anm.),
 148, 152
 Leipzig, UB, Ms 931 142⁴⁶
 Leipzig, UB, Rep. II 74 (Depositum
 Leipziger StB) 17, 127^{9,11}

M

Moskau, Bibl. der Lomonossov-Uni-
 versität, Dokumentensammlung
 Gustav Schmidt, Fonds 40/1,
 Nr. 37 348f. (Anm.), 352
 Moskau, Bibl. der Lomonossov-Uni-
 versität, Dokumentensammlung
 Gustav Schmidt, Fonds 40/1,
 Nr. 38 348f. (Anm.), 350, 352,
 355
 Moskau, Bibl. der Lomonossov-Uni-
 versität, Dokumentensammlung
 Gustav Schmidt, Fonds 40/1, Nr.
 47 (Mo) 9f., 15, 21f. (Anm.), 23,
 27 (Anm.), 32, 36, 37, 41², 101⁶¹,
 111, 162f.²⁴, 189, 195 (Anm.), 196,
 206, 281¹, 339, 343, 344–347, 349f.
 (Anm.), 352, 353, 354, 355, 356,
 386, 387, 388–390
 München, Bayerische SB, Clm 15332
 79⁶², 81⁶⁹, 83⁸², 84⁸³

- München, Bayerische SB, Clm 28845
398¹¹⁵
- O**
- Oxford, BL, Hamilton 7 307¹⁵
- P**
- Paderborn, EAB, MS Ba. 5, item 6
34, 282³, 289³⁰
- Paderborn, EAB, MS Ba. 5, item 7
282⁵
- Paris, NB, Ms. all. 222 330⁸⁹
- Pommersfelden, Gräflisch Schönborn-
sche Schlossbibl., Hs. 30 330f.
(Anm.)
- Prag, Bibl. des Strahov-Klosters,
DB IV 2 (Pr) 334f. (Anm.)
- S**
- St. Gallen, Stiftsbibl., Cod. Sang. 583
137³²
- Schwerin, LB, ohne Sign. (2) 352
- Stockholm, KB, Cod. A 67 328–330
(Anm.)
- Stuttgart, Württembergische LB,
Cod. theol. et phil. 2° 280 307¹⁵
- T**
- Trier, StB, Hs. 77/1061 79⁶², 80⁶⁷,
81⁶⁹, 83⁸², 84⁸³
- V**
- Växjö, StB, Ms. 4° 401 (Vä) 339², 386
- W**
- Weimar, HAAB, Oct 54 (We1)
316⁴¹, 332f. (Anm.)
- Weimar, HAAB, Oct 58 (We2)
316⁴¹, 333, 335
- Weimar, HAAB, Q 45 322
- Weimar, HAAB, Q 49 79⁶², 80⁶⁷,
81⁶⁹, 83⁸², 84⁸³, 324f. (Anm.), 327
- Weimar, HAAB, Q 50 309²²
- Weimar, HAAB, Q 51 (We3)
310–315 (Anm.), 316–318, 335,
339², 386, 387
- Wien, NB, Cod. 4224 79⁶², 81⁶⁹,
83⁸², 84⁸³
- Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 359
Helmst. 282⁴, 299
- Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 422
Helmst. 103⁶⁶
- Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf.
1003 Helmst. 103⁶⁶, 136f.
(Anm.), 168⁴⁴, 318 (Anm.), 320
(Anm.)
- Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf.
1235 Helmst. 55f. (Anm.)
- Würzburg, Franziskanerkloster,
Cod. I 43 398
- Würzburg, Franziskanerkloster,
Cod. I 49 398
- Würzburg, Franziskanerkloster,
Cod. I 84 398
- Würzburg, Franziskanerkloster,
Cod. I 86 397
- Würzburg, Franziskanerkloster,
Cod. I 90 398
- Würzburg, Franziskanerkloster,
Cod. I 96 398
- Würzburg, Franziskanerkloster,
Cod. I 100 398
- Würzburg, Franziskanerkloster,
Cod. I 110 (W) 25, 37f., 193f.
(Anm.), 195f., 203, 281², 387, 388,
390–400

Personen, Werke, historische Orte

AT=Altes Testament; CanReg=Augustinerchorherr; Hl.=Heilige/r; NT=Neues Testament; OCarth=Kartäuser; OCist=Zisterzienser/in; OFM=Franziskaner/in; OP=Dominikaner/in; OPraem= Prämonstratenser/in; OSB=Benediktiner/in; OT=Deutscher Orden

A

Adam (AT) 237

Adelheid von Burow 77⁵³

Adersleben, Zisterzienserinnen 48,
51, 54, 55, 58, 62

Adolf von Nassau 51 (*Anm.*), 111

Adso von Montier-en-Der OSB 230,
244, 245, 297, 298, 300

„De ortu et tempore Antichristi“
239, 331⁹⁶

Alanus ab Insulis OCist: „De arte
praedicandi“ 142⁴⁶

Albert (Vikar der Erfurter Pauls-
kirche) 137²⁷, 168⁴⁴, 320

Albrecht II. (Halberstädter Bischof)
48

Albrecht von Braunschweig 52, 59

Albinus Eremita 230, 239, 244

„De Antichristo“/„Liber scintilla-
rum“/„Tractatus de virtutibus
christianis“/„De virtutibus
religiosorum“ 238f.

Alexander IV. (Papst) 75, 235

Alexander der Große 245

Alexander von Hales OFM 285, 286

Alexander Minorita OFM 230, 243

„Expositio in Apokalypsim“
241f.

Hl. Alexius 261⁵⁰

Alkuin: „Liber de virtutibus et vitiis“
331

Alpegg, s. Einsiedeln

Alphonsus Bonihominis OP: „Legen-
da Sancti Antonii“ 135

Altzelle, Zisterzienser 23, 55, 56,
125, 135, 138–144, 153

Ambrosius 284

Anagni 235

Angela von Foligno 79, 323

„Liber visionum et instructio-
num“ 323⁶⁹

von Anhalt-Köthen (Grafen) 67, 74

Anna von Watzdorf OCist 58, 59

Anselm von Havelberg OPraem 362

Antichrist 231, 233, 236, 237, 238,
239, 240, 247, 248, 278, 283, 289,
290, 293, 294, 297, 299f., 362

Antonius von Padua OFM 261

Antworter, Georg 398

Apokalypse 30, 95²⁸, 233, 238, 239,
240, 241, 242, 244, 246, 247, 307,
313

von Apolda (Ministerialen) 80⁶⁸

Dietrich, s. Dietrich von Apolda
OP

Appollonia von Hessen 312²⁹

Arneveld 282

Arnesvelde 282

Arnsfeld 282

Aristoteles 232

von Arnstein (Grafen) 67, 71

Mechthild 69, 70, 71

- Wichmann, s. Wichmann von Arnstein OP
- Arnstein a. d. Lahn, Prämonstratenser 84⁸⁷
- von Arnstein-Barby (Grafen) 71
- Artus (König) 89
- Aschersleben 86^{91,92}
- Asturias 273
- Augsburg, Benediktiner 334
- Augustinus 69, 173⁶⁶, 259, 328⁸⁸, 330, 362, 363
- „De baptismo parvulorum“ 284
- „De civitate dei“ 141³⁶, 284
- „Enarrationes in Psalmos“ 141³⁶
- „Sermones in evangelium Iohannis“ 284
- „Sermones de nativitate Domini“ 284
- „Ave ancilla trinitatis“ 199
- „Ave Maria“ 27, 199
- B**
- Babylon 245, 278
- Balduin OP (Subprior) 19
- Ballenstedt, Benediktiner 58
- Bamberg, Benediktiner 152
- Hl. Barbara 173
- Barby, Dominikanerinnen 20, 71 f.
- von Barby (Herren) 67
- Bartholomäus von Unkel 135²²
- Basel 11, 31, 324⁷⁹, 351, 354, 382, 383, 384
- Dominikaner 288²⁹, 382, 383
- Kartäuser 288²⁹, 334¹⁰⁵
- St. Peter 383
- Beatrijs von Nazareth: „Seven Manieren“ 26, 27
- Beda 284
- Beesenstedt 54
- „Benedictus sis, Domine Jesu Christe, Fili Die vivi“ 332–335
- Hl. Benedikt von Nursia 60, 147, 243, 330⁹¹
- Benjamin (AT) 270, 271
- Berge, Benediktiner 53, 54, 57⁹², 58
- Bernhard von Clairvaux OCist 27, 163, 169, 217 f., 284, 322, 323, 335
- „Sermones super Cantica canticorum“ 163, 322
- „De laude novae militiae“ 217
- Ps.-Bernhard von Clairvaux 56
- Berthold von Gebesee OP 83
- Bertholdus Ratisbonensis OFM 142⁴⁶
- Biblia Latina 142⁴⁶
- Biblia pauperum 342
- Biebelried, Johanniter 397
- Birgitta von Schweden 305, 307, 309, 310 (*Anm.*), 315, 328, 329, 332, 335
- Boethius 245
- Bologna 131, 262, 286
- Dominikanerinnen 65
- Bonaventura OFM 235, 322
- „Breviloquium“ 322
- „Itinerarium“ 322
- „Legenda maior sancti Francisci“ 135
- „Born des Lebens“ 321⁶¹
- Borner, Caspar 126, 127, 144

- Brandan, s. „Navigatio Sancti Brendani“
- Brandenburg 282
- Braunschweig
 Franziskaner 82, 282, 283, 284
 (Anm.)
 Zisterzienserinnen 48³⁷, 55⁷⁹
 von Braunschweig (Herzöge) 45
 Bruder von Burch OFM 82f.
 Brun von Schönebeck 27, 92 (Anm.)
 „Buch von geistlicher Armut“ 310²⁶
 Burkhard VI. von Schraplau 50
 Bursfelde, Benediktiner 35, 57
 (Anm.), 58, 63, 103⁶⁶, 303 (Anm.),
 320 (Anm.), 322, 323 (Anm.),
 324⁷⁹, 326
- C**
- Hl. Cäcilia 177
- Cäcilia Romana 251, 254¹⁴
- Caesarius von Heisterbach OCist:
 „Dialogus miraculorum“ 169,
 265⁷⁰, 330
 „Carmina Burana“ 28, 218f.
 Chemnitz, Benediktiner 141³⁶
- Christina von Hane OPraem 26
- Clemens VI. (Papst) 53 (Anm.)
- Clus, Benediktiner 103⁶⁶
- Colmar 398¹¹⁵, 399
 Dominikanerinnen, Unterlinden
 399
 „Confirma hoc deus“ 171⁵⁶
- Conrad von Ballenstedt 52
- Conradus de Saxonia OFM:
 „Speculum BMV“ 142⁴⁶
- Coswig, Dominikanerinnen 20, 74
- Cronschwitz, Dominikanerinnen 20,
 68f.
- Cunigunde von Halberstadt OCist
 45
- D**
- Dan (AT) 248
- Daniel (AT) 233
- David (AT) 181, 182, 233
- David von Augsburg OFM 323
- Deborah (AT) 232
- Derenburg
 Dominikanerinnen 72
 Pfarrkirche 73
 „Die Lilie“ 28
 „Die Rede von den 15 Graden“ 28
- Dietrich, s. auch Thidericus
- Dietrich (Halberstädter Domkämme-
 rer) 73
- Dietrich (Helftaer Propst) 55⁸⁰
- Dietrich von Apolda OP 21, 30, 33,
 34, 55⁷⁸, 80⁶⁸, 83 (Anm.), 87,
 103⁶⁶, 287 (Anm.)
 „Vita Sanctae Elisabeth“ 28⁶⁸, 83,
 251, 253¹⁰, 265
 „Vita Sancti Dominici“ 9³, 19,
 23, 30, 31, 33f. (Anm.), 34⁹⁹,
 83, 126–136, 251–279, 284¹¹,
 287²², 296
- Dietrich von Arneveld OFM 34
 (Anm.), 266⁷⁵, 282f. (Anm.)
 „De sancto Johanne Ewangelista“
 298f.
 „Silencium contra prophecias pro-
 phetarum Saxonie“ 281–301
- Dietrich von Dobin 12, 215, 385

- Hl. Dominikus 33f., 65, 129, 130, 215¹⁵, 233, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 266, 267–270 (Anm.), 271, 273, 275, 287 (Anm.), 296
- Donatus 284
- Dorlisheim 391, 392, 396, 400
Johanniter 396f.
- Dorothea von Montau 310²³
- E**
- Bruder Eberhard OP 75f.
- Ebner, Christine OP: „Offenbarungen“ 204 (Anm.)
- Ebner, Margareta OP 204 (Anm.), 205³⁶, 383
- Ebo von Bamberg OSB 152
- Meister Eckhart OP 21, 75⁴³, 84, 108⁷⁸, 252⁵, 262⁵⁹, 264 (Anm.), 266, 287, 399
- Eduard der Bekenner 261
- Egeln, Zisterzienserinnen 51, 58
- Einsiedeln (Waldschwestern) 382f.
- Eisenach 342
Dominikaner 17, 19, 71²⁸, 74, 80f.⁶⁸
Kartäuser 96³⁰, 308
- Eisleben 43¹⁰, 51, 52, 53, 54, 59, 86^{91.92}, 90, 95²⁸, 319⁵⁴, 389
St. Andreas 42
St. Georg 60
- Elias/Elija (AT) 229, 237, 240, 241, 247, 283, 284, 289, 298f., 300
- Elisabeth von Schönau OSB 310²³
„Liber visionum“ 169, 179, 189
- Hl. Elisabeth von Thüringen 215¹⁵, 233
- Ellmendingen 398
- Engelhard (Naumburger Bischof) 68
- Engelthal, Dominikanerinnen 66
„Engelthaler Schwesternbuch“ 204³⁵
- Enoch/Henoch (AT) 229, 237, 240, 241, 247, 283, 284, 289, 298f., 300
- Erfurt 15, 25, 34, 37, 58, 86⁹², 97, 125, 284, 303, 304, 342, 343, 344¹⁷, 350, 351, 353f., 389, 396
Beginen 75⁴³, 76f. (Anm.)
Benediktiner 34f., 55, 56, 151 (Anm.), 303, 318, 320–335 (Anm.), 336
Dominikaner 11, 21, 30, 32, 55⁷⁸, 68, 71²⁸, 74, 75 (Anm.), 76f., 78 (Anm.), 80f. (Anm.), 83, 87, 103⁶⁶, 157, 251, 252 (Anm.), 254, 255, 264, 287, 288, 347 (Anm.), 381, 387
Franziskaner 78³⁸, 285f.
Kartäuser 10, 30f., 32, 34f., 37, 56, 96³⁰, 165³³, 194, 288 (Anm.), 303, 305–319 (Anm.), 320, 321f., 327, 332, 333, 334, 335, 336, 339f. (Anm.), 341, 351, 355, 386f., 390, 396
St. Anna 332
St. Paul 137²⁷, 168⁴⁴, 320
Universität 323
Zisterzienserinnen 332¹⁰¹
- Erminold von Prüfening OSB 326
- Eva (AT) 222
- F**
- Fabri, Johannes OFM 398
- Falkenhagen, Kreuzbrüder 283
- Ferrandi, Petrus OP: „Legenda Sancti Dominici“ 253

- Flacius Illyricus, Matthias 320
 Flavius Josephus 284
 „Der Frankfurter“ 310²⁶
 Hl. Franziskus (von Assisi) 215¹⁵,
 233, 267–270 (*Anm.*), 271, 275
 Freiberg, Dominikaner 77⁵⁵
 Friedrich Barbarossa 245
 Friedrich von Braunschweig OFM
 283 f.
 Füetrer, Ulrich: „Wigoleis“ 89 f.⁴
- G**
- Gabriel (NT) 202
 Gahmuret 92¹⁵
 Gandersheim (Stift) 73³⁷, 282 (*Anm.*)
 „Gaudeamus omnes in domino“
 (Introitus) 178
 Gebhardt von Halberstadt (Bischof)
 57
 Georg von Sachsen (Herzog) 58 f.
 von Gera (Vögte) 67
 Gerardus Leodiensis OCist: „De
 doctrina cordis“ 142⁴⁶
 Gerbstedt, Benediktinerinnen 57
 Gerhard von Borgo San Donnino
 OFM 235 (*Anm.*)
 „Introductorium in Aeternum
 Evangelium“ 235
 Gerson, Johannes 312 f. (*Anm.*), 324
 „De libris legendis a monacho“
 321 f.
 „Spiritualis philosophia“ 310
 Gertrud von Hackeborn OCist 45,
 46 (*Anm.*), 48 (*Anm.*), 49, 50, 51,
 98, 102, 112¹⁰¹, 136, 137, 139, 145,
 159
 Gertrud von Helfta OCist 16, 21,
 48⁴¹, 60¹¹⁴, 63, 67, 96 (*Anm.*), 97,
 102⁶³, 103⁶⁶, 104–123 (*Anm.*), 141,
 157, 158, 159 (*Anm.*), 161, 305,
 307, 316, 327, 335, 379
 „Exercitia spiritualia“ 96 (*Anm.*)
 „Legatus divinae pietatis“ 16²⁸,
 17, 20, 22, 23, 50, 55, 56, 62¹²⁰,
 78–86, 96 (*Anm.*), 97, 99,
 103⁶⁶, 104–123 (*Anm.*), 137²⁷,
 144–152, 153, 158 (*Anm.*),
 160 f.¹⁶, 161 (*Anm.*), 167, 173,
 187¹⁰⁵, 254, 308, 315 f., 318 f.⁵³,
 326, 327, 336
 Soliloquium 96³⁰, 308 f.¹⁹
 Hl. Gertrud von Nivelles 48 (*Anm.*)
 „Glossa ordinaria“ 284
 „Goldenes Ave Maria“ 199
 Golgatha 245
 Goslar 74
 „Got ist icht unnd got ist nicht“
 328 f.
 Gottschalk, s. „Visio Godeschalci“
 Gotschalculus Erfordiensis OP: „Liber
 pro sanctimonialibus“ 75⁴³
 Gottfried *dictus rex* 83
 Görlitz, Franziskaner 284 f.
 Gregor I./der Große (Papst) 115,
 232, 233, 284, 322
 „Moralia in Iob“ 115¹¹⁰, 141³⁶,
 322
 Gregor IX. (Papst) 68, 131
 Gregor X. (Papst) 215¹²
 Groß Ammensleben, Benediktiner
 58
 Guiard von Cambrai (Bischof) 79
 Gutensperg, Johannes OFM 286

- H**
- H. von Wernigerode OP 81
- von Hackeborn (Herren) 20, 45
(Anm.), 46 (Anm.), 49, 51
- Gertrud, s. Gertrud von Hackeborn OCist
- Mechthild, s. Mechthild von Hackeborn OCist
- Hadewijch 26, 223 (Anm.), 227
- Hagen, Johannes, s. Johannes de Indagine
- Hagenrütli, s. Einsiedeln
- Haimo von Auxerre OSB 239, 244, 297
- Haimo von Halberstadt (Bischof) 239, 244
- Halberstadt 9, 15, 21 f.⁴⁹, 34⁹⁹, 37, 52, 54, 61, 62, 72, 73, 74, 86, 94 (Anm.), 125, 189, 341, 342, 343, 344, 346, 347–349 (Anm.), 350, 351, 352, 354 (Anm.), 355 (Anm.), 389, 390
- Augustiner-Chorherren 58
- Beginen 77
- Bonifatius-Stift 54
- Dominikaner 19, 20, 21, 72, 73, 77, 82⁷³, 86 (Anm.)
- Dominikanerinnen 14²⁰, 20, 72–74
- Franziskaner 21, 82 f. (Anm.), 86 (Anm.)
- Hochstift 60, 72, 74
- Liebfrauen-Stift 72
- St. Nikolaus 72
- Zisterzienserinnen 21, 44 f. (Anm.), 51, 54, 55, 58, 61, 62
- Halle 15, 59, 344, 389
- Dominikaner 11, 19, 81, 86 (Anm.), 94²³, 287, 381³
- Deutschordensherren 55
- Franziskaner 86 (Anm.)
- Hallis, Nicolaus OCarth 317 f., 335
- Hamersleben, Augustiner-Chorherren 58, 282
- Hannover, Franziskaner 82
- Hartwig von Erfurt 313
- Hedersleben, Zisterzienserinnen 46²⁷, 47, 48 (Anm.), 49^{44,45}, 51, 54, 55, 58, 62
- Heilsbronn, Zisterzienser 137³²
- Heinrich von Halle OP 13, 18 f., 31 f., 94 (Anm.), 191³, 359, 381
- Heinrich von Homburg OSB 57
- Heinrich von Köln OP 128, 129, 131
- Heinrich von Löwen OP 84 f. (Anm.)
- Heinrich von Mühlhausen OP 17, 21, 75 f., 80 f. (Anm.)
- Heinrich von Nördlingen 204 (Anm.), 205³⁶, 359, 382⁴, 383, 392
- Heinrich von Rumersheim CanReg 359, 382, 383
- Heinrich von Veldeke: „Eneas“ 90, 91
- Helbra 47
- Helfta 45 (Anm.), 47
- Zisterzienserinnen (Alt-Helfta) 10, 11, 13, 15–23, 24, 25, 30⁷⁶, 41–56, 59, 60–63, 66, 78, 80, 85, 86 (Anm.), 87, 89–123, 125, 126, 138, 139³³, 141, 142, 144, 145, 151 (Anm.), 153, 157–165 (Anm.), 168, 180, 181⁸⁹, 188, 190, 191, 216, 219, 223, 234, 254, 303, 316, 320 (Anm.), 323,

- 335, 344, 347, 354, 376, 381,
385, 389
- Helswind 46²⁴
- Hermann von Löwen OP 84f.
- Hermann von Reichenau, s.
Hermannus Contractus
- Hermann von Summo OP 262⁵⁹
- Hermannus Contractus OSB 222³²
- Hersfeld, Benediktiner 53, 54
(Anm.)
- Herzeloide 92¹⁵
- Hettstedt, Dominikanerinnen 69
- Heusdorf, Benediktinerinnen 75
- Hieronymus 135²⁴, 284
- Hildegard von Bingen OSB 307, 309
- Schwester Hildegunt 173
- Hildesheim 58
Dominikaner 81 (Anm.)
Franziskaner 34 (Anm.), 82, 282,
284f.
- Hintere Au, s. Einsiedeln
- Hirsau, Benediktiner 326
- „Historia Scholastica“ 284
- Hohelied 27, 29, 116, 163, 208⁴⁸,
216, 312²⁹, 360
- von Hohnstein (Grafen) 74
Elger 74
- Hojir von Mansfeld, s. von Mansfeld,
Hoyer II.
- Holzzelle, Zisterzienserinnen 58¹⁰⁰,
59
- Hugo von Konstanz OP 33⁹⁷, 263⁶⁷,
264 (Anm.)
- Hugo von Langenstein: „Martina“
230, 238, 248
- Hugo de Novocastro OFM:
„De victoria Christi contra
Antichristum“ 285
- Humbert von Romans, s. Humbertus
de Romanis
- Hugo von Schaffhausen, s. Hugo von
Konstanz
- Hugo von St. Cher OP 79, 259³⁸
- Hugo von St. Viktor CanReg 284,
322, 362, 363
„Summa sententiarum“ 127¹¹,
284
- Hugo von Zürich, s. Hugo von
Konstanz
- Humbertus de Romanis OP 259³⁸,
264, 274
„Legenda sancti Dominici“ 253,
259, 260 (Anm.), 261
- Huysburg, Benediktiner 58
- Hyppolit von Rom 244
- I
- Ignatius von Antiochien 261⁵⁰
- Ilseburg, Benediktiner 58
- „In Cristo Jesu domino nostro Nuwe
geboren kein“ 399
- Isentrudis (Pegauer Inkluse) 141³⁹
- Isidor von Sevilla 315
„De summo bono“ 284
- J
- Jacobus de Trois, s. Urban IV. (Papst)
- Jakob (AT) 276
- Jacobus Carthusiensis OCarth: „De
theologia mystica“ 309
- Jakob von Paradies, s. Jacobus
Carthusiensis

- Jan van Ruusbroec CanReg: „De ornatu spiritualis desponsationis“ 312f. (Anm.)
- Jan van Schoonhoven CanReg 313 (Anm.)
- Jena 15
 Beginen 77
 Dominikaner 77
- Jerusalem 116, 171, 239, 240, 245, 248
- Jesus Christus 116, 121, 123, 163, 164 (Anm.), 165, 166, 167, 168, 171⁶⁰, 172, 180, 182, 185 (Anm.), 194¹⁸, 198, 199, 201 (Anm.), 202, 207, 208, 215, 218, 231, 233, 236, 240, 242, 272, 274, 278, 291, 297, 299, 331, 332 (Anm.), 362
- Joachim von Fiore 229, 230, 241, 242 (Anm.), 243f., 246, 247, 273⁸⁵
 „Concordia Novi et Veteris Testamenti“ 235
 „Expositio in Apocalypsim“ 235
 „Liber figurarum“ 243f.
 „Psalterium decem chordarum“ 235
- Johannes (der Evangelist) 142⁴⁶, 177, 178, 240, 284, 298f., 300, 370
- Johannes (der Täufer) 174, 177f. (Anm.), 179, 186, 232, 332¹⁰²
- Johannes (Pegauer Inkluse) 152
- Johannes OCarth (Erfurter Prior) 317
- Johannes OP (Halberstädter Prior) 81⁷¹
- Johannes OT: „Leben der heiligen Dorothea“ 32
- Johannes Baptista, s. Johannes der Täufer
- Johannes Eremita 251, 273 (Anm.)
- Johannes de Indagine OCarth 315, 322, 324
 „De theologia mystica“ 309f. (Anm.)
- Johannes de Gotha (Schreiber) 328
- Johannes von Kastl OSB 313
 „De adhaerendo deo“ 310
- Johannes Luchardi de Gotha (Schreiber) 328
- Johannes von Magdeburg OP 15, 25, 77
- Johannes von Parma OFM 235
- Johannes de Rupescissa OFM 283, 307
- Johannes Trithemius OSB: „De triplici regione claustralium“ 323
- Jonathan (AT) 181, 182
- Jordan von Sachsen OP: „Libellus de principiis ordinis praedicatorum“ 128, 129, 131, 135, 253, 254, 258f.
- Joseph (AT) 270, 271
- Josephus 284
- Josia (AT) 272, 278
- Juliana von Cornillon 79
- Jutta von Sangerhausen (Rekluse) 18, 25, 215¹⁵, 233, 242, 386
- K**
- Kaltenborn, Augustiner-Chorherren 55 (Anm.)
- Kapellendorf, Zisterzienserinnen 75 (Anm.)
- Karl V. (Kaiser) 59
- Hl. Katharina von Alexandrien 169, 177

- Katharina von Siena 305, 307, 310
 Katharina von Watzdorf OCist 57,
 58, 59
 „Katharintaler Schwesternbuch“
 113¹⁰⁴
Der Kern, s. „Buch von geistlicher
 Armut“
 „Kirchberger Schwesternbuch“
 206⁴³
 Kleve 90
 Köln 43, 135²², 317
 Dominikaner 84
 Kartäuser 96³⁰
 „Kölner Klosterpredigten“ 84⁸⁷
 Könnern 86⁹¹
 Konrad von Halberstadt (Bischof)
 62
 Konrad von Liebenhain OSB 147,
 151
 Konstantin der Große 245
 Konstantin von Orvieto OP:
 „Legenda Sancti Dominici“ 253
 Krehlau 398
 Kremer, Marquart 310²⁶
 Kuhlsee (Chełmża) 18, 25
 „Der Kuttenmann“ 313, 316
- L**
 Laktanz 244
 Lansperger, Johannes OCarth 96³⁰
 „Legenda aurea“ 205, 321⁶¹
 Leipzig 23, 43, 59, 98, 126, 137²⁷,
 139, 144, 318⁵³
 Bernhard-Kolleg 144
 Dominikaner 84, 86, 126, 127
 Universität 126, 144, 145
- „Leipziger Predigtsammlung
 Dietrichs von Gotha“ 321⁶¹
 „Libellus de dictis quatuor ancillarum
 s. Elisabeth confectus“ 253¹⁰
 Lindner, Johannes OP: „Onomasti-
 cum mundi generale“ 17, 31 f.,
 80 f.⁶⁸, 127 (*Anm.*)
 Loccum 282
 Lotley, Johannes OCarth: „Chronica
 Carthusiae montis S. Salvatoris
 Erphordiae in Thuringia“ 317⁴⁴
 Lotter, Melchior (d.Ä.) 137²⁷, 144
 Löwen, Dominikaner 84 f.
 Lucas von Tuy: „De Miraculis Sancti
 Isidori“ 251
 Lucca 254¹⁴
 „Ludus de Antichristo“ 245
 Ludwig III. (Landgraf) 90
 Hl. Ludwig IX. 261⁵⁰
 Lukardis von Oberweimar OCist 17,
 20, 25, 75 f. (*Anm.*), 80 f. (*Anm.*),
 85, 97, 330 f., 335
 Lukardis von Wernigerode OP 69,
 70 (*Anm.*)
 Lüne, Zisterzienserinnen 48
 Lüneburg 282
 Lüttich 79
 Luther, Martin 59
- M**
 Madrid, Dominikanerinnen 65
 Magdeburg 10, 11–15 (*Anm.*), 25,
 27, 51, 52, 59, 62, 68¹⁴, 74, 91 f., 94
 (*Anm.*), 97 f. (*Anm.*), 100, 101
 (*Anm.*), 215, 341, 344, 347, 354,
 381 (*Anm.*), 385, 389
 Beginen 10, 13, 14

- Dominikaner 14 (*mit Anm.*), 19, 20, 26, 71, 74, 98
- Domstift 12, 52, 60, 98⁴¹
- Franziskaner 86⁹¹, 282⁵
- Prämonstratenser 71
- Zisterzienserinnen, St. Agnes 14*f.*
- „Magdeburger Schöppenchronik“ 92 (*Anm.*)
- Mainz 75 (*Anm.*), 76
- Mandeville, John 315
- Mansfeld 42, 44, 46, 47, 52, 53
Zisterzienserinnen 44, 45
- von Mansfeld (Grafen) 20, 43, 45 (*Anm.*), 46, 50, 51, 58, 60, 63, 89⁴, 91, 92, 94²³, 98⁴², 101
- Albrecht 58
- Burkhard I. 44, 46, 54, 90, 91
- Burkhard IX. 53
- Elisabeth OCist (Priorin) 49, 50, 55⁸⁰, 98*f.*
- Günther 57
- Hermann II. 49, 50, 55⁸⁰, 98⁴²
- Hoyer 59, 60
- Hoyer II. 89*f.* (*mit Anm.*), 91
- Johann Georg 60
- Sophia OCist 49, 98*f.*
- Sophia OCist (Äbtissin) 50, 55^{80.83}
- Bruder Marcus, s. „Visio Tnugdali“
- Margareta contracta (Rekluse) 14*f.*, 25, 77, 97*f.*
- Margareta von Cortona 79⁶⁴
- Margarete (Gräfin von Kleve) 90
- Margarete von Rulitz OSB 57
- Margaretha zum Goldenen Ring 382, 383
- Maria (Jungfrau) 44, 48, 123, 169, 175⁷⁴, 177, 178, 179, 183, 199, 222, 223, 363
- Maria Magdalena (NT) 169
- Mariental, Benediktinerinnen 55
- Marienwalde 310²⁶
- Marienwerder 32
- Markus (NT) 127¹¹
- Hl. Martha 261⁵⁰
- Martin IV. (Papst) 51
- „Martyrologium Usuardi“ 127¹¹
- Matthäus (NT) 284
- Ps.-Matthäus 129, 131
- Mechthild von Hackeborn OCist 15, 23, 45, 46²⁷, 49, 66*f.*, 96, 102 (*Anm.*), 104 (*Anm.*), 106, 109, 110, 112, 157*f.*, 159 (*Anm.*), 161, 164³², 168, 186, 187 (*Anm.*), 305, 307, 308, 323, 334, 335, 379
- „Liber specialis gratiae“ 16²⁸, 23, 24, 29, 43, 45, 46, 49, 52⁶², 55⁷⁸, 56, 59, 62¹²⁰, 85⁹⁰, 96, 98, 103*f.* (*Anm.*), 106, 110, 136–144, 153, 157–190, 254, 307¹³, 315, 318–320 (*Anm.*), 323⁶⁹, 336
- Medingen, Zisterzienserinnen 56⁸⁵
- Mehringen, Zisterzienserinnen 54
- Meißen 125, 321
- Merseburg 94²³, 125
Benediktiner 57 (*Anm.*)
- Ps.-Methodius 230, 239, 244, 245, 284, 290, 296, 298, 300
- Michael (NT) 169, 248, 300
- Michaelstein, Zisterzienser 58

- Milbach, Johannes 326⁸⁰
 „Miracula fratris Henrici de Calstris“
 84⁸⁷
 „Mittelfränkische Reimbibel“ 348,
 349 (Anm.), 350, 352, 355
 Moses (AT) 233, 278
 Munio von Zamora OP 252, 260,
 263 (Anm.), 265, 287
 „Muspilli“ 375
 Mühlhausen 15, 282 (Anm.)
- N**
- Bruder N. OCarth (Erfurt) 194,
 310–317 (Anm.), 319, 335, 336,
 386f.
 Schwester N OCist (Helfta) 16, 23,
 97, 104f., 145, 147, 151, 152, 153,
 158, 161
 Naumburg 68, 69, 94, 125
 „Navigatio Sancti Brendani“ 315
 (Anm.)
 Neu-Helfta, Benediktinerinnen 42,
 53, 55, 57–60, 95²⁸, 151⁶²
 Neuruppin, s. Ruppin
 Neuzelle, Zisterzienser 138
 Nicolaus Boccasini OP 252
 Nicolaus Cusanus 313
 Nikolaus OP (Hildesheimer Lektor)
 81f.
 Nikolaus III. (Papst) 215¹²
 Nikolaus IV. (Papst) 262, 263
 (Anm.)
 Nikolaus von Bibra: „Occultus
 Erfordensis“ 77
 Nikolaus von Egra OSB 323–330
 (Anm.), 335
- Nikolaus von Magdeburg OP 263⁶⁷,
 264 (Anm.)
 Nikolaus von Siegen OSB 321
 „Chronicon ecclesiasticum“ 332
 Nimbschen, Benediktiner 55
 Nordhausen 15, 86⁹²
 Notker III./der Deutsche OSB 245
 Nürnberg, Dominikanerinnen 113¹⁰⁴
- O**
- „O lumen ecclesie“ (Antiphon) 269
 Oberweimar, Zisterzienserinnen 17,
 21, 75f., 80⁶⁸, 87, 330f.
 Olda (AT) 232
 von Orlamünde (Grafen) 52
 Oschatz 77⁵⁵
 Oswalt, Gallus OSB 321, 334, 335
 Hl. Otto 152
 Otto (Helftaer Propst) 46
 Otto OP (Halberstädter Prior) 82
 (Anm.)
 Otto von Freising 362
 Oxford 286
- P**
- Palencia 263
 „Paradisus anime intelligentis“ 83⁸⁰
 Paris 18 (Anm.), 74, 96³⁰, 232, 234,
 235, 236, 240, 285, 286 (Anm.)
 Parsival 92¹⁵
 „Passauer Anonymous“ 298
 Hl. Patrick, s. „Tractatus de
 Purgatorio Sancti Patricii“
 Hl. Paulina 326
 Paulus (NT) 115, 117
 Paulus von Zella OSB 59

- Pegau
 Benediktiner/innen 23, 55, 56,
 106, 125, 144–152, 153
 Inklusen 152
 Peter von Verona, s. Petrus Martyr
 Petermann, Salomon 127⁹
 Petrus (NT) 177
 Petrus de Alliaco: „Imago mundi“
 317⁴³
 Petrus Cantor Parisiensis: „Summa“
 142⁴⁶
 Petrus Lombardus 284, 285, 286
 Petrus Martyr OP 18, 215¹⁵, 233,
 261⁵⁰
 Pforta, Benediktiner 55
 Pirna, Dominikaner 17, 31, 80f.⁶⁸,
 125, 126f. (Anm.), 135f. (Anm.),
 153
 Pirnischer Mönch, s. Lindner,
 Johannes
 von Plauen (Vögte) 67
 Porete, Margarete: „Miroir des
 simples âmes“ 79
 „Prohemium longum“ 305 (Anm.),
 322
 Prouille, Dominikanerinnen 65
 Psalmen 29, 122, 166, 171, 187, 201
 (Anm.), 208⁴⁸, 216 (Anm.), 270,
 321
- Q**
 Quedlinburg 81⁷¹, 86⁹¹, 90
 Benediktinerinnen 55
 Franziskaner 82
 von Querfurt (Grafen) 46, 51
 Burchard 47
 Gebhard 52
 Gebhard CanReg 52
 Hermann 47
 von Querfurt-Mansfeld (Grafen) 20,
 91, 92, 94²³, 98⁴², 101
 Burkhard III. (Erzbischof) 98⁴¹
 Burkhard VIII. 50, 98⁴¹
 Busse II. 98⁴¹
 Gebhard (Bischof) 98⁴¹
 Sophia, s. Sophia von Querfurt-
 Mansfeld OCist
- R**
 von Rabenswalde (Grafen) 52
 Friedrich 98⁴²
 Raspe, Heinrich 90
 „Recommendatio theologie mistice“
 305 (Anm.)
 Regensburg 398
 von Regenstein (Grafen) 67, 72, 73f.
 Bya 73
 Dietrich OP 73f.
 Heinrich 142⁰, 73 (Anm.)
 Hermann (Kanoniker) 73³⁸
 Olricus OP 73³⁸
 „Regnum mundi“ (Responsorium)
 216¹⁹
 Reichenau, Benediktiner 222
 Reubers, Walburga OSB 60 (Anm.)
 Richalm von Schöntal OCist 308,
 326, 327
 Richard von St. Viktor CanReg 322,
 363
 Ripelin, Hugo OP: „Compendium
 theologie veritatis“ 238, 297,
 298, 300

- Rodarsdorf, Zisterzienserinnen 45,
46 f. (Anm.), 48
- Rohrbach, Zisterzienserinnen 57
„Rolandslied“ 352
- Rom 246, 263, 293
Dominikanerinnen 65 (Anm.),
69
- Rossdorf, s. Rodarsdorf
- Roßleben
Augustinerchorherren 46²⁷
Zisterzienserinnen 54
- Rothe, Johannes 342
„Weltchronik“ 321⁶¹
- Ruppın, Dominikaner 19, 71, 77⁵⁵
- S**
- Saalfeld 78⁶¹
- Salomo (AT) 233
„Salve regina“ 222, 223, 228
- St. Gallen, Benediktiner 222
„St. Trudperter Hohelied“ 26
- Sappho 221
- Schedelin, Johannes 399
- Schmid, Johannes, s. Fabri, Johannes
- Schöninggen 86⁹¹
- von Schwarzburg (Grafen) 91
Elisabeth 44 f., 54, 91
Gebhard 52
Günther 78⁶¹
Heinrich 91
Heinrich 78⁶¹
Irmengard 52 (Anm.)
„Sermo angelicus“ 328
- Seuse, Heinrich OP 222³¹, 323, 335
- Sidonia von Sachsen (Herzogin) 59
- Sintram, Johannes OFM 397 f.
(Anm.)
„Die zehn Gebote und zehn
ägyptischen Plagen“ 397
- Sittichenbach, Zisterzienser 53, 54,
55, 62
- Sophia OCist (Visionärin) 25, 97
- Sophia von Derenburg (Gräfin) 73
- Sophia von Friedeburg OCist 50
- Sophia von Querfurt-Mansfeld OCist
50, 92, 98, 101⁵⁷, 112¹⁰¹, 137, 145
- Spangenberg, Cyriacus 42 f. (Anm.),
46 f., 50, 52, 53 (Anm.)
- „Spiritus domini replevit“ (Introitus)
170
- Staufer 45, 91
- Stephan (NT) 114
- Stephan von Besançon OP 263
- Stephan von Kreelsow (Schreiber)
397
- von Stolberg (Grafen)
Jutta II. OCist (Äbtissin) 54⁷⁷
Sophia OCist (Äbtissin) 43¹⁴, 44
(Anm.), 47 (Anm.), 48⁴⁰, 57, 61,
62
- Straßburg 398 (Anm.)
Dominikanerinnen, St. Niko-
laus 328 f., 399
- T**
- Tauler, Johannes OP 137³², 225⁴⁰,
313, 316
- Tegernsee 245
„Tegernseer Liebesbriefe“ 28⁶⁸
- Tertullian 244
- Thanner, Jakob 139, 144

- „Theologia deutsch“, s. „Der Frankfurter“
- Thidericus de Magdeborch* 14²⁰
- Thomas Agni OP 261⁵⁰
- Thomas von Apolda 83⁸⁰
- Thomas von Aquin OP 335
- Thomas von Cantimpré CanReg 85
- „Tibi offerent reges munera“ (Offertorium) 171
- Tiburtinische Sibylle/Tiburtina 236, 239, 245
- Töss, Dominikanerinnen 66
- „Tösser Schwesternbuch“ 113¹⁰⁴
- „Tractatus de purgatorio Sancti Patricii“ 315
- Truta*, s. Gertrud von Helfta OCist
- Tucher, Katharina 113¹⁰⁴
- Tundalus, s. „Visio Tnugdali“
- U**
- Unterlinden, Dominikanerinnen 66
- „Unterlindener Schwesternbuch“ 33⁹⁷
- Urban IV. (Papst) 79
- V**
- Vener, Job 324⁷⁹
- „Veni Creator spiritus“ 171f.
- „Visio Godeschalci“ 165
- „Visio Tnugdali“ 165, 315 (Anm.)
- „Vita Iordani de Saxonia“ 127, 129, 131
- „Vitae fratrum“ 205
- „Vitaspatrum“ 135 (Anm.)
- „Vocabularius Ex quo“ 398
- Volrad von Halberstadt (Bischof) 47, 62
- Volradi, Jacobus OCarth 305, 307, 308, 309 (Anm.), 310, 313, 316, 335, 336
- „Von dem Antichriste“ 230, 237f., 239, 244, 245f., 248
- „Von dem Überschalle“ 399
- Vordere Au, s. Einsiedeln
- W**
- „Waere diu werlt alle mîn“ 28, 218
- Walther von der Vogelweide 203
- Warburg, Dominikaner 19, 34⁹⁹, 287²²
- von Weida (Vögte) 67
- Weinmann, Sebastian 326⁸⁰
- Weißensee, Johanniter 397
- Hl. Wenzel von Böhmen 261⁵⁰
- Werden, Benediktiner 348
- Wernigerode 86^{91.92}
- Wichhausen 73
- Wichmann von Arnstein OP 14, 18f., 26, 71 (Anm.), 94 (Anm.), 98
- Wiederstedt, Dominikanerinnen 20, 69–71
- Wienhausen, Zisterzienserinnen 92¹⁸
- Wigalois, s. Wirnt von Grafenberg: „Wigalois“
- Wilbrand (Magdeburger Bischof) 68¹⁴
- Wilhelm von Hirsau OSB 326
- Wilhelm von Nideggen OP 262⁹⁹
- Wilhelm von Saint-Amour 18, 235
- „Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum“ 235

Register

- Wilhelm von Thierry OCist: „Golde-
ner Brief“ / „Epistola ad fratres de
Monte Dei“ 322, 362²³
- Wimmelburg, Benediktiner 54, 57
(Anm.)
- Wirnt von Grafenberg: „Wigalois“
89f., 91
- Witego von Maltitz OCist 143⁴⁷
- Wolfram von Eschenbach: „Parzival“
92¹⁵
- Wöltingerode, Zisterzienserinnen
55f. (Anm.)
- Wuene, Heinrich OSB 332, 333,
335
- Würzburg 392, 396, 398, 399
Franziskaner 37f., 390, 392, 397,
398, 400
Johanniter 38, 397
- Z**
- Zacharias OP (Halberstädter Prior)
81
- „15 Zeichen des Jüngsten Gerichts“
368
- Zeit 125
- Zerbst 13

■ Über die Umstände von Entstehung und Rezeption eines der wichtigsten Texte der deutschen Mystik, Mechthilds „Fließendem Licht der Gottheit“ und seiner lateinischen Übersetzung, gab es bislang vor allem Mutmaßungen und Legendenbildungen. Diese waren insbesondere der schwierigen Überlieferung der beiden Fassungen geschuldet. Neuere Handschriftenfunde der letzten Jahre erlauben inzwischen präzisere Verortungen der beiden Texte und der Verfasserin Mechthild (von Magdeburg) im mitteldeutschen Raum.

Der Band setzt hier an: Er leistet zum einen eine kritische Sichtung der gängigen Narrative, zum anderen bietet er aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven Ansätze zur Korrektur bisher gültiger Annahmen. Diese betreffen u.a. Mechthilds Status als (Laien-) Schwester im Kloster, die adligen und geistlichen Netzwerke, in denen das Kloster Helfta im 13. Jahrhundert steht; sie betreffen die intertextuellen Bezüge zwischen dem „Fließenden Licht“ und der zeitgenössischen geistlichen und weltlichen Literatur, den Sprachstand des „Fließenden Lichts“ sowie die spätmittelalterliche Rezeption der Helftaer Texte in mitteldeutschen Klöstern.

Der Band stellt das „Fließende Licht“ und seine Rezeption damit erstmals in den Mittelpunkt der interdisziplinären Forschungsdiskussion.