

Zeman, Jaromír

Die Marienlegende des Heinrich Clûzenêre

Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik. 2002, vol. 16, iss. 1, pp. [11]-32

ISBN 80-210-2936-6

ISSN 1211-4979

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/105836>

Access Date: 06. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAROMÍR ZEMAN

DIE MARIENLEGENDE DES HEINRICH CLŪZENÊRE¹

1. Die Pommersfelder Handschrift
2. Die Person des Dichters
3. Inhaltliches
4. Das zentrale Anliegen des Textes

1. Die Pommersfelder Handschrift

Der Text der Marienlegende Heinrichs des Klausners ist nur in einem einzigen Exemplar überliefert: als Teil einer Papierhandschrift des 14. Jahrhunderts, die als Cod. 54 (alte Signatur cod. 2798) in der Schloßbibliothek der Gemeinnützigen Stiftung Schloß Weissenstein (= Graf von Schönbornsche Schloßbibliothek) in Pommersfelden aufbewahrt wird. Ihre eingehende Beschreibung findet sich bereits in der Einleitung zu der Textausgabe von Karl Bartsch.² Nach seiner Meinung stammt die Handschrift aus Thüringen. Der Anfang und der Schluß des Codex, in dem die Marienlegende die Blätter 54r-76v einnimmt, fehlen.

2. Die Person des Dichters

Der Dichter Heinrich Clūzenêre ist uns nur dem Namen nach bekannt: Er nennt sich selbst in Vers 45 seiner Legende. Aus dem folgenden Vers erfahren wir noch, daß dieses Werk nicht sein erstes und daher auch nicht sein einziges war:³

¹ Der vorliegende Artikel ist die Vorbereitung für eine Studie zu dieser Marienlegende, die dann auch den diplomatischen Abdruck der einzigen erhaltenen Handschrift und die sprachliche Analyse des Textes enthalten soll. Aus Gründen der besseren Lesbarkeit haben wir in unserem Artikel die Ausgabe von Karl Bartsch benutzt. Die Studie wurde durch ein gemeinsames Tschechisch-Österreichisches Projekt (31 p 13) initiiert.

² Vgl. BARTSCH (1860), S. V-VIII.

³ Das mhd. Adverb *aber* bedeutet *wieder, abermals, hinwiederum*.

*Heinrich Clûzenêre
Der wil uns aber ein mêre
Durch kurzewîle machen*

Wie Hans-Joachim Behr meint, ist ein solcher Autor ständig der Gefahr ausgesetzt, „zum Spielball geistreicher Spekulationen zu werden.“⁴ So war nach Edward Schröder Heinrich „offenbar cleriker, aber weder angehöriger eines klosters oder stiftes noch weltpriester, gehörte also wahrscheinlich zu einer kanzlei, und zwar der königlich böhmischen.“⁵ Nach Helmut de Boor war er „offenbar ein frommer Laie“.⁶ Die Beziehungen zu Görlitz und auch seine Sprache zeugen dafür – wie Gustav Ehrismann meint – daß er „wahrscheinlich Schlesier“⁷ war.

Auch die zweite im Gedicht namentlich erwähnte Person, Bruder Pilgerim, der Görlitzer Guardian (V. 54 f.), ist historisch nicht nachweisbar.⁸ Karl Bartsch äußert die Vermutung, er sei „kein anderer als der dichter des passionals.“⁹

Die dritte historische Persönlichkeit, Heinrichs Auftraggeber, der „junge König aus Böhmerland“ (V. 1355), wird überhaupt nicht mit Namen genannt. Karl Bartsch denkt an Ottokar II., die weitere Forschung sieht in diesem jungen König übereinstimmend Wenzel II. von Böhmen.¹⁰

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

*Unser vrowen al eine
Is daz lop zu cleine
Daz allen vrouwen ist zu grôz.*

zumal sogar die Engel nicht imstande sind,¹¹ sie in geziemender Weise zu lobpreisen.

4 Vgl. BEHR (1989), S. 207.

5 Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 152.

6 Vgl. de BOOR (1973), S. 547.

7 Vgl. EHRISMANN (1935), S. 408.

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

9 Vgl. BARTSCH (1860), S. XIII.

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

11 Vgl. den Vers 555 f:

Die Forschung hat hier bereits seit Karl Bartsch¹² in jenem *meisterlîn* Meister Heinrich von Meißen, den Frauenlob (wie er sich selbst nannte),¹³ gesehen und vor allem an seinen *Marienleich* gedacht,¹⁴ dessen Entstehung man deshalb einem Aufenthalt Frauenlobs in Prag zu verdanken glaubte.¹⁵ Im ganzen jedoch ist der Text in seinen historischen Verweisen viel zu vage und bietet keine aussagekräftigen Anhaltspunkte, so daß viele Feststellungen der Literaturforschung lediglich im Bereich des Wahrscheinlichen angesiedelt bleiben.

3. Inhaltliches

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

Bereits in der Einleitung, einer Art Prolog zu seiner Legende (V. 1–44), hält er es, noch bevor er seinen Namen nennt, für angebracht, sich gegen allfällige Kritik seines dichterischen Vermögens zur Wehr zu setzen, was darauf schließen läßt, daß er in der Vergangenheit vielleicht diesbezügliche Erfahrungen gemacht hat. Vorsichtig und bescheiden¹⁶ gibt er sich daher nicht für einen Meister aus (*Swî ich nicht ein meister sî; V. 9*), sondern wendet sich gegen diejenigen *meisterchîn*, die an seinem Werk kleinliche Kritik geübt haben (V. 14 f.):

*Di vundin manic vundelîn
Daz nicht ein hâr gewesin mac.*¹⁷

*Den engeln wêre iz zu vil
Daz si se lobeten an daz zil.*

- 12 Vgl. BARTSCH (1860), S. XI.
- 13 Vgl. STACKMANN (1980), Sp. 865 ff.
- 14 Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 153: „der dem dieser heftige ausfall gilt, ist kein anderer als F r a u e n l o b , und die dichtung gegen die insbesondere der pfeil abgeschossen wird, ist der große Marienleich , ...“ Nach Karl Bertau war der Marienleich ursprünglich für Wenzel II bestimmt; vgl. STACKMANN (1980), Sp. 867.
- 15 Die scharfe Polemik Heinrichs des Klausners gegen seinen Sängerkollegen ist jedoch – wie Hans-Joachim Behr meint – „viel zu unspezifisch“, als daß man anhand dieser Aussage mit Sicherheit von einer Entstehung des Marienleichs in Prag reden könnte. Vgl. BEHR (1989), S. 212 und S. 237 f.
- 16 Auf seiner eigenen Bescheidenheit gründet sich letzten Endes wohl auch die übereinstimmende kritische Einschätzung seiner dichterischen Leistung in der Literaturwissenschaft, z.B.: „kein großes Kunstwerk, aber anmutig und sprachgewandt erzählt“ (Gierach im VL II (1936), Sp. 290) oder „nicht ungeschickt, wenn auch mit stilistischen Schwächen“ (Richert im VL III (1981), Sp. 759). Zitiert nach BEHR (1989), S. 207, Anm. 185.
- 17 Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 153; Er verbessert <gewesin> der Handschrift zu /gewegen/ 'Gewicht haben'.
Die Form *vundin* (3.P. Pl. Prät. Ind./Opt.) ist allerdings zweideutig. Auch wenn sich aus

Die offenbar verbreitete Unsitte, die Berufskollegen zu loben, um dann hinter ihrem Rücken über sie herzuziehen,¹⁸ hält er für ein sündhaftes Unterfangen (*ein suntlicher bejac*) und vergleicht die Leute, die dies tun, mit einem Jäger (*wildenêre*), der den Bären mit Honig in seine Fallstricke zu locken sucht (V. 20 ff.). Ihm selbst erscheinen solche Praktiken verderblich.¹⁹

Heinrich Clûzenêre (V. 45 ff.) hingegen will seinen Zuhörern in höfischer Manier Unterhaltung bieten, indem er eine Geschichte erzählt: eines der vielen Wunder, die *unser vrouwe* gewirkt hatte. Diese Geschichte hat ihm der *brûder Pilgerîm* (s.o.) anvertraut, sein Lieblingsprediger, ein ausgezeichnete Kenner und geübter Ausleger der Heiligen Schrift, also ein weiser Mann, dem man daher wohl guten Gewissens Glauben schenken darf,²⁰ so daß sich Heinrich zu seiner Behauptung berechtigt fühlt, er rede weder leichtfertig noch in böser Absicht, sondern sage die reine Wahrheit.²¹

Die Geschichte erzählt von einem Schüler, der armer Leute Kind und obendrein eine Halbwaive (*ein wise vaterhalp*) ist, sich aber in ungewohntem Maße durch Fleiß und Frömmigkeit auszeichnet. Er liebt es vor allem, zu Ehren der Muttergottes häufig das Ave Maria zu beten und viermal im Jahr (V. 104: *vîrstunt in dem jâre*, d.h. anlässlich der Marienfeste)²² bei Brot und Wasser zu fasten. Dies gibt

dem Textzusammenhang eher die Optativbedeutung ergibt und trotz „der langen Tradition, in der solche Vagantenschelte steht“ (BEHR (1989) S. 208), sind früher gemachte schlechte Erfahrungen Heinrichs in diesem Bereich u.M.n. zumindest nicht ganz unwahrscheinlich.

18 Vgl. die Verse 17–20:

*Swer sich mit kunst alsô begât,
Daz her von eim zum andern gât
Mit valscher rede hinderwert.*

Zur literarischen Tradition solcher Attacken vgl. die Meinung von BEHR (1989), S. 208.

19 Vgl. die Verse 42–44:

*Tûstu daz mîn selbis munt,
Sô mustu vallen in den grunt,
Dâ du nimmer wirst gesunt.*

20 Auf das Zeugnis seines Gewährsmannes beruft sich der Dichter auch in zwei weiteren Textstellen, wahrscheinlich vor allem des Reimes wegen; vgl. V. 113–115:

*Der rede ich ûf gedunke jach,
Ich inhân sîn vor nicht gehort
Denn von des gûten mannes wort.
V. 137–139:*

*Dar nâch unlange daz geschach,
Als mir der gûte man vorjach,
Der mir dit mêre hât geseit,*

21 Vgl. die Verse 62–64:

*Ich redez nicht durch lösen
Noch durch kein bôsis underscheit,
Wan durch die ganze wârheit.*

Die Schreibung *bôsis* (V. 63) korrigiert E.Schröder zu *bôsen*; vgl. SCHRÖDER (1930), S. 154.

22 Die vier großen Marienfeste, die die Ost- und Westkirche zum Teil schon seit dem Ende des

dem Dichter wiederum einen Anlaß zu frommen Überlegungen: Im Fasten sowie in guten Werken überhaupt sieht er beim Kind (wie bei allen, die Gotteskinder heißen) den Anfang eines Lebensweges zu unvergänglichen himmlischen Freuden, wobei er sich auf eine nicht genau bestimmte Stelle der Heiligen Schrift bezieht.²³

Die eigentliche Geschichte beginnt kurze Zeit vor dem marianischen Hauptfest Mariä Himmelfahrt (15. August), dem vermutlich ältesten Marienfest,²⁴ dessen Name²⁵ in der Legende allerdings nur als *di hôchzît...*, *als man die wurze wîhen sal* (V. 140 f.; außerdem V. 274 f.), also „Wurzweihe“²⁶ umschrieben wird. Zuvor

4.Jh. feierte, waren: 2.Februar Maria Lichtmeß, 25.März Mariä Verkündigung, 15.August Mariä Himmelfahrt und 8.September Mariä Geburt; vgl. dazu AUER (1988), S. 418.

23 Vgl. die Verse 124–126:

*Der mûz stîgen ûf den berc
Dâ von her Dâvît hat gescriben
Da inwîrt her nimmer von getriben,
Daz ist daz himelrîche.*

Da König David vor allem als Psalmdichter gilt, handelt es sich wahrscheinlich um Psalm 42, 3; im Wortlaut der Vulgata:

*Emitte lucem tuam et veritatem tuam:
ipsa me deduxerunt, et adduxerunt
in montem sanctum tuum et in tabernacula tua.*

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

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

26 Bei der Kräuterweihe handelt es sich sicherlich um ursprünglich heidnisches Brauchtum, das die Kirche – wahrscheinlich weil sie es für unausrottbar hielt – doch lieber in ihre Zeremonien zu integrieren bestrebt war. (Vgl. PASCH (1967), S. 179.) Die Verbindung mit dem Fest wird sich zunächst wohl zufällig aus dem zeitlichen Zusammentreffen beider Ereignisse ergeben haben, und der Tag – „ein verchristlichtes Naturfest“ – erhielt dadurch große volkstümliche Bedeutung. (Vgl. MARZELL (1932/33), Sp. 441.) Außerdem bot eine frommsinnige Legende, die ursprünglich der griechische Kirchenvater Johannes von Damaskus (+ 753) – vielleicht beeinflusst durch legendäre Berichte einer der seit dem 5.Jh. kursierenden Versionen des „Transitus Mariae“ – in seine Predigt aufnahm, den Anknüpfungspunkt für die Verbindung der Feier mit Kräutern und Blumen. Nach dieser Legende erfüllte ein wundersamer Kräuterduft die Luft, nachdem Maria dem Grab entstiegen war

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

Mit sêle und mit lîbe

geleitet. Argumentiere jemand, daß dies nicht wahr sei, so solle er die drei weisen (nicht mit Namen genannten) Meister²⁷ befragen (V. 168), die ihn über den Hergang der Ereignisse belehren würden. Demnach wurde Maria in Jerusalem,²⁸ im Tale *Jósavat*²⁹ begraben. Am gleichen Tag wurde das Grab von einer Menschenmenge noch einmal aufgesucht und bereits leer vorgefunden.³⁰ Es lagen lediglich ein Gürtel³¹ und ein Schleier³² da. Auf einen ausführlicheren Bericht will sich der

und die Apostel es leer vorfanden. Die lateinischen Hymnen des Mittelalters vergleichen die Mutter Gottes ebenfalls vielfach mit einer wohlriechenden, heilbringenden Wurzel (*radix odifera, radix salutifera*). Vgl. WREDE (1932/33), Sp. 1676 und Sp. 1678; AUER (1988), S. 457; STADLBAUER (1984), S. 939–941.

- 27 Da das mhd. Wort *meister* auch *Lehrer, Anführer, Apostel* bedeutet, meint der Dichter damit wahrscheinlich einige der Apostel, die nach dem Transitus-Bericht nicht nur Augenzeugen sondern auch Beteiligte an diesen Ereignissen waren: Johannes, Petrus, Thomas oder Paulus. Vgl. TISCHENDORF (1966), S. 119 f.; S. 130 f.; PFEIFFER (1851), S. 170.
- 28 Nach einer anderen Tradition befand sich Mariens Grab in Ephesus, dem Wirkungsort des Apostels Johannes, dem Christus vom Kreuz aus seine Mutter anvertraut hatte. (Joh. 19, 26 f.) Vgl. OTT (1981), S. 250; HAAG (1968), Sp. 402.
- 29 Vgl. TISCHENDORF (1966), S. 134: „*Mariam autem portantes apostoli pervenerunt ad locum vallis Iosaphat, quem ostenderat illis dominus, et posuerunt eam in monumento novo, et clausurunt sepulcrum.*“ Zu der Lokalität selbst vgl. HAAG (1968), Sp. 1705. Ursprünglich war *Iosaphat* ein symbolischer Name der Ebene des allgemeinen Gottesgerichts und der großen eschatologischen Schlacht (Joel 4, 2–14). In den Texten der nachexilianischen Zeit gilt Jerusalem als Ort dieses Gerichts. Als man für das Tal eine Lokalisierung suchte, empfahl sich dafür das Kidrontal. Seit dem 4.Jh.n.Ch. gilt es nachweislich auch bei Christen (und später bei Muslimen) als Ort des Jüngsten Gerichts und ist darum bevorzugte Begräbnisstätte für Juden, Christen und Muslime.
- 30 Der außerbiblische Bericht über den Tod Mariens, den hier der Dichter wiedergibt, entstammt wahrscheinlich einer der tradierten Versionen des sog. „Transitus Mariae“. Vgl. TISCHENDORF (1966), S. XXXIV ff. den Text S. 113 ff. Es handelt sich um eine apokryphe Schrift, die in verschiedensten orientalischen und abendländischen Bearbeitungen Verbreitung fand. Eine der lateinischen Fassungen *De transitu Beatae Mariae Virginis* (vielleicht aus dem 5.Jh.) wird fälschlich dem Bischof Melito von Sardes in Lydien (um das Jahr 170) zugeschrieben (Pseudo-Melito). Vgl. dazu ALTANER/STUIBER (1978/1993), S. 63 und 139 f.; HENNECKE (1970), S. 319; SÖLL (1984), S. 127; AUER (1988), S. 411, 419, 455, 457 f.
- 31 Bereits im 4.Jh. feierte man in Konstantinopel das Fest der Niederlegung des Gürtels Mari-

Dichter freilich lieber nicht einlassen, weil er sich selbst wohl nicht in allen Einzelheiten ganz sicher ist.³³ Er setzt daher seine Geschichte fort:

Der arme Schüler kann nicht zusammen mit seinen Mitschülern beim feierlichen Gottesdienst im Dom seine Stimme zu Ehren der Gottesmutter erklingen lassen, weil ihm ein Paar Schuhe unerschwinglich sind und die Schüler barfuß in den Chor nicht eingelassen werden – eine Sitte, die auch der Dichter aus eigener Anschauung kennt (V. 220: *Daz hân ich selbe wol gesên.*) Tatsächlich wird der Schüler von dem Schulmeister aus dem Chor vertrieben und beklagt sich über seine Armut. Für den Dichter ist dies wiederum ein Anlaß zu Überlegungen: Der Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Verachtung,³⁴ die arme Leute ertragen müssen, und der im Evangelium verkündeten Seligpreisung³⁵ der Armen be-

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

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

33 Vgl. V. 180–184:
Der rede wil ich swîgen
Und di nicht vorbaz trîben,
Ich mochte lichte vallen
Daz geschît den allen
Di zu hô stîgen.

U.M.n. sind die Verse so zu verstehen, daß der Dichter, dem entweder keine schriftliche Quelle direkt zur Verfügung stand bzw. er die vorhandenen Quellen nicht miteinander in Übereinstimmung zu bringen vermochte, es vorzieht, sich nicht allzusehr festzulegen.

34 Vgl. V. 251 ff.:
Wê dir armûte!
Du hâst vil lutzel gâte
Und noch minner êren.

35 Vgl. den Vers 265 ff.:
Sêlic sî der armin schar,
Di geduldliclichen gar
Ir ermûte kunnen tragen,
Daz hîrt man an den bûchen sagen
Der ist daz hemelrîche dort.

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

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

Ist man als Pechvogel geboren, so nützt – wie es sich häufig (wohl nach des Dichters eigener Erfahrung) herausgestellt hat – inständiges Beten nicht sonderlich viel. Auch das Gebet des Jungen, nur eine kindliche Bitte, verfängt nicht: Um seine Sache ist es weiterhin schlecht bestellt. Er aber – *alwêre kint* – handelt nach Meinung des Dichters weiser als mancher Greis.³⁶ Die Verehrung, die er ungeachtet seines eigenen Mißgeschicks der Gottesmutter entgegenbringt, entspricht im Grunde dem Willen Gottes: Der hatte seine Mutter dazu auserwählt, die schweren Folgen von Evas *brôdekeit* – also moralischem Versagen – von den Menschen abzuwenden, damit sie – bei christlichem Lebenswandel als Voraussetzung – befähigt waren, ihr himmlisches Erbe anzutreten. Das kindliche Verhalten des Jungen, der sich für das ihm durch seine unerfüllte Bitte verursachte Leid „rächt“,³⁷ indem er mit seinem Gebet das Kleid der Gottesmutter – ein Geschenk Gottes selbst, dessen Vollkommenheit alle Menschengeschlechter seit Adams Zeiten nicht mit Worten auszudrücken vermocht hätten – schmücken will, ist jedoch zugleich sehr weise; vgl. die Verse 447–8:

*Daz her kintlîchen tet
Und dâ bî wîslîchen gar.*³⁸

Zwar scheint ihn die Gottesmutter vorerst leider ganz vergessen zu haben, er aber will weiterhin und für immer ihr treuer Diener bleiben (V. 489 ff.)³⁹ – und

(Der Dichter meint hier wohl mit *den bûchen* die Bibelstellen Matth. 5, 3 bzw. Luk. 6, 20.)

³⁶ Vgl. die Verse 388 f. und 447 f.

³⁷ Vgl. den Vers 444:

Daz her sîn leit nicht andirs rach, ...

³⁸ Die positive Bewertung der kindlichen Einfalt hat ihren Ursprung und ihr Vorbild letzten Endes auch im Evangelium; vgl. Matth. 18, 2 ff.

³⁹ Solche Treue und Ergebenheit ohne Rücksicht auf jedwede Belohnung war für die ritterliche Minne der klassischen mittelhochdeutschen Dichtung charakteristisch. In dieser Hin-

der Dichter lobt dies als rechte Gesinnung (V. 495). Als dem Schüler dann die Gottesmutter erscheint, um sich persönlich bei ihm für die überaus reichliche Ausschmückung ihres Kleides durch die in Gold gestickten Worte *Ave Maria* zu bedanken und ihm jegliche Bitte zu erfüllen, will er sie um nichts mehr bitten. Der Dichter aber ergreift die Gelegenheit, um die schier unbeschreibliche Schönheit der himmlischen Erscheinung durch poetische Vergleiche mit der Leuchtkraft der Sonne und des Mondes einerseits und aller sieben Planeten andererseits, die nicht heller als ein kleiner dunkler Stern daneben erscheinen müßten, anzudeuten. Zuerst verzichtet er jedoch darauf, das Angesicht der Frau mit Gedanken zu begreifen und mit Worten zu preisen. Dieser Verzicht dient vornehmlich dazu, einen solchen Versuch seines unliebsamen Dichterkollegen, des bereits oben erwähnten *meisterlîn*, als törichte Vermessenheit zurückzuweisen (V. 519 ff.). Die Schönheit aller irdischen Frauen, auch der noch nicht geborenen, wird nämlich selbst von dem kleinen dunklen Stern an Licht noch um vielfaches übertroffen. Würden die Frauen aber in den Himmel kommen, so müßte ihre eigene Schönheit sogar die Leuchtkraft der Sonne noch siebenmal überbieten.⁴⁰ Auch dann wäre jedoch das Lob, das ihnen zuteil werden könnte, mit dem, das der Gottesmutter zusteht, überhaupt nicht vergleichbar (vgl. die bereits oben zitierten Verse 542–4). Nur die Kleider, welche sie trug, will der Dichter andeutungsweise zu beschreiben versuchen. Sie waren von reicher Farbe und ganz und gar vollkommen: An Klarheit übertrafen sie sogar die Morgenröte, der Mantel war viel lichter als der Sonnenstrahl, der durch die Wolken dringt. Schließlich muß der Dichter auch dieses Mal zugeben, daß sein ganzes Sinnesvermögen durch eine solche Erscheinung einfach überfordert und eine angemessene Lobpreisung gar nicht möglich sei; vgl. die Verse 571–6:

*Daz weiz ich wol swî tump ich bin,
Wêr daz ich allen mînen sin
Dar ûf kêrte,
Daz ich daz begerte,
Daz ich vollobete desin schîn,
So inmac iz trûwen nicht gesîn.*

sicht also kann der Dichter sein Gedicht berechtigterweise als *hovelîch* (V. 48) bezeichnen.

⁴⁰ Diese Metaphorik aus dem Bereich der „Astronomie“ (V. 514 ff.) ist – genauso wie weiter unten der Vergleich mit der Morgenröte und den Sonnenstrahlen (V. 564 ff.) – ziemlich auffällig (vgl. auch V. 1066 ff.) und zeugt u.E. dafür, daß der Dichter eine Vorliebe für solche Himmelserscheinungen hegte. Was ihn dazu inspirierte bzw. was ihm dabei als Vorbild diente, können wir leider nicht feststellen. An die Apokalypse 12, 1 ist dabei wohl kaum zu denken. Auch einige Stellen bei Heinrich von Morungen, in denen weibliche Schönheit bzw. Tugend mit Sonne, Mond und Wolken in Verbindung gebracht werden, sind damit kaum zu vergleichen – sie wirken daneben etwas klischeehaft. Vgl. KRAUS (1964), 123,1, S. 159 (*Ir tugent reîne ist der sunnen gelîch*,); weitere Stellen: 124,35 ff., S. 161 f.; 129,20, S. 168; 134,4, S. 176.

Überall an den Kleidern prangten sechshundertmal die goldenen Buchstaben der Aufschrift *Ave Maria*. Die Gottesmutter – nachdem der Schüler Gaben wie Edelsteine, Silber und Gold (V. 683 f.) mit der Bemerkung abgelehnt hat, sie mache große Versprechungen, gebe aber wenig⁴¹ – stellt ihn vor die Wahl, als Belohnung für die prunkvolle Verzierung ihrer Kleider (*Dise seltsêne wât*, V. 705) entweder für dreißig Jahre Bischof in seiner Heimatstadt zu werden oder nach drei Tagen zu sterben und in den Himmel zu kommen. Sie kann das Kind leicht dazu bewegen, sein abweisendes und zorniges Verhalten (V. 772: *Dînen crieic und dînen zorn*) aufzugeben, da sie als Sühnerin die harten Sinne der Menschen – hart wie Stein und Stahl – häufig gefügig gemacht hat wie schmelzendes Blei.⁴² Der Junge wählt erwartungsgemäß (*Nu kûs waz daz beste sî*, hat ihn ja vorher die Gottesmutter aufgefordert; V. 738) die bessere Möglichkeit: Er verzichtet auf das Bistum und entscheidet sich für den direkten Weg zu Gott; vgl. die Verse 821 ff.:

*Ich wil daz bistûm lâzen
Und wil di rechte strâzen
Hin zu gote kêrin:
Daz mac mîn vroude mêrin.*

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

*Vil lûten wanet der zwîvel bî
Daz gotis mûter nicht vor wâr
Mit sêle und mit lîbe gar
<Nicht> zu himelrîche sî gevarn.*

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

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

Der unschuldige, sündenreine Junge sollte als Bote Gottes in der Welt jeglichen Zweifel an der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (*assumptio corporalis*) ausräumen (V. 871 ff.). Sogar der Widerstreit der Juden müsse der Wahrheit unterliegen;⁴³ – eine Forderung, die der Dichter an die Worte der Gottesmutter unmittelbar anschließt, so daß der Eindruck entsteht, die Gottesmutter hätte sie selbst geäußert. Ihre kurzgefaßte, für die Welt aber sehr nützliche Botschaft (V. 804) vernimmt der Schüler mit großer Freude und begibt sich dann unverzüglich zu seiner Mutter nach Hause, wobei er trotz des beschwerlichen Weges (V. 901: *Wî manchen crummen stîc her maz,*) die seltsamen Worte behält. Seine Freude läßt ihn entgegen seinen sonstigen Gewohnheiten sogar die Vesper (die Abendandacht) vergessen und währt die ganze Nacht. In der Frühe steht er zeitig auf und eilt sogleich in die Schule. Hier freilich wird ihm ein gar übler Empfang bereitet, denn der erboste Schulmeister (V. 933: *Her was arc als ein strûz*) macht ihm seine Abwesenheit bei der Vesper zum Vorwurf und schickt sich an, ihn nach Gebühr zu bestrafen. Die vom Schüler vorgebrachte Rechtfertigung (V. 943: *Ich was bî unser vrouwen.*) mißverstet er zunächst völlig und hält sie für ein Anzeichen allmählich nachlassender Trunkenheit (V. 953: *Ir mugit wol noch trunkin sîn,*). Auch als der Junge genau erzählt, was er am Tage vorher erlebt hat, will der Schulmeister dies nicht glauben und ergreift erzieherische Maßnahmen, wie sie in der damaligen Zeit im schulischen Umgang mit der heranwachsenden Jugend wohl üblich waren: Er überschüttet ihn mit heftigen Drohungen und rohen Beschimpfungen, wobei er einige Male auch körperliche Züchtigungen vornimmt (vgl. z.B. die Verse 949, 967, 999). Erst der Hinweis auf das *urkunde* – die Botschaft der Gottesmutter, die in der Heiligen Schrift nicht enthalten ist,⁴⁴ jagt dem

43 Vgl. die Verse 875 ff.:

*Der armen juden wedirstrît
Mûz der wârheit undirlegen:
Si hât den himel obirstegen ...*

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

44 Vgl. die Verse:

*Dô sprach der gûte jungelinc
Sie hât gegeben mir ein gift,
Di man nirgen an der scrift
Offinbâre vinden kan.*

Die Verse legen nahe, daß es in der damaligen Zeit gewisse polemische Auseinandersetzungen über das Problem gegeben haben muß, denn auch der Dichter des *Pasonals* versucht, eine Erklärung zu geben, warum die Apostel ein so wichtiges Ereignis in die Schriften des Neuen Testaments nicht aufgenommen haben. Vgl. HAHN (1857), S. 134, V.

Schulmeister Schrecken ein (V. 1087: *Harte sêre her irquam*), zumal der Schüler die Wahrhaftigkeit seiner Rede mit seinem für den nächsten Tag angekündigten Ableben bezeugen will. Schlagartig ändert nun der Schulmeister sein Verhalten ihm gegenüber: Er fällt dem Kind zu Füßen, grüßt es sanftmütig, bereut sein vorheriges zorniges Gebaren und bittet es um Verzeihung. Diese wird ihm sodann auch gewährt, was ihn veranlaßt, die neue Lehre ohne jedweden Verzug aufzuschreiben. Alle anwesenden Mitschüler wundern sich sehr und bekunden laut ihre Freude. Schließlich finden sich sogar die Domherren ein: Auch sie horchen auf die Worte des Jungen, vernehmen mit Erstaunen⁴⁵ seine Rede, freuen sich ebenfalls

*Und lërten alle sãn zuhant
Daz in vor was unbekant.*⁴⁶

Der Schulmeister befiehlt zwei Schülern, daß sie den Jungen nach Hause begleiten sollen. Dort sieht ihm die Mutter bereits an, daß er sehr krank ist. Daher holt sie einen Priester, der ihm die Beichte abnimmt – in diesem Fall ist es dem Priester wohl ein Leichtes – und ihm auch den Leib des Herrn gibt. Der sei *ein rechter leitestap uf des himelrîches wec* (V. 1174 f.), wie der Dichter bemerkt. Bei der Gelegenheit rühmt er die Kraft der heiligen Sakramente,⁴⁷ vor denen der Teufel auf jeden Fall gezwungen ist zu weichen. Am nächsten Tag verschlechtert sich der Zustand des Jungen. Die Priester des Ortes kommen mit frommen Gesängen und mit Kirchenfahnen, der Junge empfängt die Letzte Ölung. Danach sieht er zum Himmel empor und erblickt *sîne vrouwe*, wie sie sehr schön und in Licht gekleidet herabsteigt, seine Seele zu holen. Um das Kind breitet sich nun ein wundersamer, köstlicher Duft aus, der alle irdischen Gewürze an edlem Geschmack übertrifft.⁴⁸

72 ff. Tatsächlich trat ein zunächst anonym, seit der zweiten Hälfte des 12.Jh. unter dem Namen des heiligen Augustinus gehender Traktat („Ad interrogata“), dessen Herkunft noch nicht geklärt ist (9.-11.Jh.), mit spekulativen Gründen entschieden für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ein. Die großen Theologen der Scholastik sprachen sich für sie aus. Thomas von Aquino (1225–74) lehrte z.B.: Ab hac (maledictione, sc. ut in pulverem reverteretur) immunis fuit Beata Virgo, quia cum corpore ascendit in coelum (Expos. salut. ang.). Vgl. OTT (1981), S. 253. Vgl. außerdem AUER (1988), S. 423 f. Heinrich Clüzenère propagierte mit seinem Gedicht also die Auffassung der Hochscholastik.

45 Vgl. die Verse 1125 f.:

*Sich hûp ein grôz ummesên
Ir ein kein dem andirn dô.*

46 Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 154.

47 Vgl. die Verse 1183–5:

*Der ist sebene, hôr ich sagin,
Dâ von der tûfel mûz vorzagin
An des menschen lesten tagin.*

48 Dies ist eine klare Anspielung auf die oben erwähnte Legende. Vgl. TISCHENDORF (1966), S. 117 (Version A): „... ita descendit Christus cum multitudine angelorum et accipit animam suae matris dilectae. Nam talis illustratio fuit et odor suavitatis et angeli can-

Die Gottesmutter hat ihr Versprechen eingelöst: Sie gab dem Jungen statt der Schuhe das Himmelreich. Und der Dichter resümiert: Wer der Gottesmutter dient, der hat an einer angenehm leichten Bürde zu tragen und braucht dabei keinen Verlust zu fürchten – dies sei eine fröhliche Zuversicht.

Den Ausklang – eine Art Epilog zum Ganzen – bildet ein Aufruf an Jung und Alt – Kinder wie Greise, die sich von Gott und seiner Mutter abgewandt hätten, daß sie nach dem Vorbild des Schächers am Kreuz Gott um Gnade bitten sollen, denn seine Güte sei größer als alle Sünden der Welt zusammen. Er habe diesem Mörder die Pforte des Paradieses geöffnet, ja er in seiner Majestät sei seiner Schöpfung sogar selbst zu Hilfe gekommen, indem sein Sohn dem Ratschluß des Vaters folgte und wie ein Lamm die Martern und den Kreuzestod erlitt. Der Dichter schildert anschaulich das Leid Jesu Christi und bittet ihn zugleich um Vergebung. Er lobt das Volk Israel (V. 1266 f.) und die hebräischen Kinder, weil sie am Palmsonntag Christus in Jerusalem so begeistert begrüßt hätten (V. 1275). In den Juden allerdings habe Gott dabei Neid und Widerstand aufkommen lassen.⁴⁹ Sie waren die Feinde Christi, handelten aber als Vollstrecker des göttlichen Willens, wobei ihre Tat den Christen zum Vorteil gereichte; vgl. V. 1315 ff.:

*Dô dich die juden strachten
An das crûce als einen dîp.
Daz was dînen vînden lîp:
Dînen vrunden was iz leit
Und wart doch sint ir sêlekeit.*

Auch um des Leides willen, das die Mutter Gottes erduldet, als sie mit ansehen mußte, wie der Jude Longinus⁵⁰ den Speer in die Seite ihres Sohnes trieb und

tantes cantica canticorum, ubi dicit dominus: Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias,... [= Hohelied 2, 2] bzw. S. 130 (Version B): „*Et erat corpus beatæ Mariæ simile floribus lilii, et odor suavitatis magnæ egrediebatur ex ea, ita ut ei similis suavitas inveniri nulla posset.*“

49 Vgl. die Verse 1281 ff.:

*Dô reiste got der juden nît
Unde ir manicvalden strît,
Des sî gerten vor langer zît.*

Demnach habe Gott die Juden als Werkzeug für sein Erlösungswerk benutzt. Der Dichter unterscheidet paradoxerweise zwischen dem Volk Israel, über das er sich nur lobend äußert (V. 1267 f.: *Den daz volc von Israhêl / Daz ich zu den besten zel*), und den Juden, die er nur negativ – als Feinde Christi – sieht (V. 1315 ff.).

50 Der in den synoptischen Evangelien erwähnte Hauptmann (Math. 27, 54; Mark. 15, 39, 44–45; Luk. 23, 47) und der in Joh. 19, 34 angeführte Soldat sind in diesen kanonischen Schriften namenlos. In einer Abschrift der apokryphen Pilatusakten bekommt der Hauptmann den Namen *Longinus* (ein bekannter römischer Name = *länglich*). Die Griechen haben darin später einen Bezug auf das griechische Wort für *Lanze* (= *lonche*) gesehen und den Soldaten, der Christus mit der Lanze in die Seite stach, so genannt. Vgl. HENNECKE (1924), S. 78. Die Kirche verehrte ihn als Heiligen. Warum ihn Heinrich Clüzenère respektlos als Juden bezeichnet, ist unklar.

aus der Wunde sich Blut und Wasser zur Erlösung aller seit langen Jahren in der Hölle wartenden⁵¹ sowie auch künftigen Geschlechter ergoß, bittet der Dichter im Namen der getauften Christenheit den Herrn um die Teilhabe an seiner Gnade. Wie die Gottesmutter dem Kind in dieser Erzählung, so soll auch der Herr seinem *gesinde* zum ewigen Verbleib im „Hort aller Freuden“ verhelfen. Abschließend befiehlt der Dichter seinen Geist in die Hände Gottes, wenn einmal die Zeit seines Ablebens kommt (V. 1350: *Uf der hinverte mîn*). Und es folgt noch eine letzte Bitte, die für den erst jetzt genannten Auftraggeber, vgl. die Verse 1352–7:

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

Damit sieht der Dichter seine Aufgabe erfüllt und fordert diejenigen auf, die an dem Gedicht etwas auszusetzen hätten, es besser zu machen.⁵² Er legt sogar – im Gegensatz zu der am Anfang des Gedichts zur Schau gestellten Bescheidenheit (V. 9) – ein gesundes Selbstbewußtsein an den Tag (V. 1363 f.):

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

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

4. Das zentrale Anliegen des Textes.

Wie bereits aus der ausführlichen Inhaltsangabe hervorgeht, bietet der Text so gut wie keine historischen und geographischen Daten oder Anhaltspunkte. Der einzige Ort, der genannt wird, ist die Stadt Görlitz, die Wirkungsstätte des Gewährsmannes von Heinrich, des oben bereits erwähnten Franziskaner-Guardians Pilgrim. Seine Person selbst ist allerdings historisch nicht bezeugt. Aus dem Umstand, daß Görlitz in einem Territorium lag, das zur permanenten Interes-

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

52 Vgl. die Verse 1359 f.:
*Swer diz mêre strâven wil,
Der sal iz bezzer machen*

sensphäre und zeitweilig sogar zum wenig gefestigten Machtbereich der Přemysliden gehörte,⁵³ schlußfolgern zu wollen, daß sich hinter dem Auftrag des böhmischen Königs politische Motive verbargen – etwa im Sinne: Literatur als Machtlegitimation – wäre sicherlich abwegig, denn es finden sich in der Legende nicht die geringsten Anzeichen dafür.⁵⁴ Hingegen ist die Absicht des Verfassers, wie wir in unserer Inhaltswiedergabe oben festgestellt haben, leicht erkennbar: Es ist die Verteidigung und Verbreitung der Lehre von der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel, die nach Ausweis der Sekundärliteratur seit dem 13.Jh. das Übergewicht gewann, u.a. wohl deshalb, weil sich die Theologen der Scholastik dafür aussprachen.⁵⁵ Die Bemühungen um die Beseitigung der „Kluft zwischen Dogmatik und Liturgie“, die in der Kirche des Westens existierte,⁵⁶ kamen daher eher aus dieser Richtung. Die anhaltende Tradition der slawischen Liturgie in Böhmen,⁵⁷ wie sie H.-J.Behr in Erwägung zieht,⁵⁸ wird den Dichter kaum irgendwie beeinflußt haben.⁵⁹ Eine solche Annahme ist rein hypothetisch, der Text der Legende jedenfalls liefert dafür keine Anhaltspunkte. Zumindest scheint uns der (wie auch immer vermittelte) Einfluß der scholastischen Theologie auf Heinrichs Glaubensvorstellungen plausibler und naheliegender. Damit würde der Dichter die zu jener Zeit herrschende – man könnte fast sagen – offizielle Lehrmeinung der Kirche propagieren, und dies war sicher auch das, was sein Auftraggeber, der böhmische König, von ihm erwartete. Die Gelegenheit, einem Kontrahenten einen Seitenhieb zu versetzen, um damit womöglich auch alte

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

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

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

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

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

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

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

Rechnungen betreffend *valsche rede hinderwert* (Vgl. V. 19) zu begleichen, hat der Dichter gleichsam nebenbei wahrgenommen.

Was aber Heinrich zum Aufgreifen der Assumptio-Thematik bewog und was wohl das Bedürfnis nach einem solchen Werk auch bei seinem Auftraggeber – möglicherweise aus Prestigegründen⁶⁰ – weckte, war gewiß der Umstand, daß dies zu jener Zeit allem Anschein nach viel mehr als in der Theologie auch in der geistlichen Dichtung eines der hochaktuellen Themen war. Zu dieser Annahme führen uns zahlreiche dichterische Bearbeitungen des Transitus-Stoffes und bei einigen Werken auch die relativ große Zahl der erhaltenen Handschriften.⁶¹ Einige bekannte Beispiele sollen hier zur Illustration erörtert werden.

Bereits um das Jahr 1225 hatte Konrad von Heimesfurt⁶² eine in Versen verfaßte Übersetzung des Transitus-Berichtes (vgl. V. 64: „*von unser vrouwen hinvart*“) nach dem „Bischof *Miltô*“⁶³ (= Melito von Sardes) für Laien, die des Lateins unkundig waren, (V. 57: „*ein ieglich man / der doch der buoche niht enkan*“) angefertigt.⁶⁴ In 1130 Versen werden darin die letzten Begebenheiten im Leben der Gottesmutter und ihr Begräbnis in aller Ausführlichkeit geschildert: Der Attacke des „Judenbischofs“, der zusammen mit dem *povel* sich der Bahre Mariens bemächtigen will, um sie „*in ein hor*“ (= Kot) zu werfen, seiner Bestrafung und der folgenden Bekehrung durch Petrus (V. 635 ff.) sowie der Thomas-Episode (seiner Verspätung und anschließenden Vorweisung des Gürtels, V. 979 ff.) ist breiter Raum gewidmet.

„Des Vorbilds Konrads nicht unwürdig“⁶⁵ nennt Hans From eine rheinfränkische „*Marien Himmelfahrt*“. Die Dichtung basiert in ihrem zentralen Teil eben-

60 Die Pflege der zeitgenössischen „modernen Poesie“ gehörte wohl ebenso wie Turniere, Festgelage u.ä. zum „gesellschaftlichen Image“ eines Herrscherhofes. Sie mußte daher schon aus diesem Grund „gesponsert“ werden.

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

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

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

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

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

falls auf dem 'Transitus B'⁶⁶ wie die Übersetzung Konrads, es fehlt jedoch die Thomas-Episode. Statt dessen verbreitet sich der Dichter über die Nachteile der 'weltlichen Minne'⁶⁷ und den 'Gewinn', den man davonträgt, wenn man sich der 'hohen Minne' zu der Himmelskönigin zuwendet.⁶⁸ Nach Peter Kern wurde diese Himmelfahrt „mit einiger Sicherheit 1258 oder 1269 im Mainzer Raum“ verfaßt. Sie wird daher nur wenig älter sein als die Legende Heinrichs, die in der Regierungszeit Wenzels II. (1278–1305) entstand, wenn dieser der junge König aus Böhmerland und Heinrichs Auftraggeber war.⁶⁹ Dabei erinnern die Verse 179–182 der Himmelfahrt⁷⁰ an die Verse 1304–1309 der Legende:⁷¹

*sit dv bist Crist vn(d) wir sin Cristen,
so mvsses dv vns gefristen,
herre fater, dine kint
die nach dir genennet sint:*

Vgl.:

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

⁶⁶ Vgl. KERN (1985), Sp. 1271.

⁶⁷ Vgl. WEIGAND (1845), z.B. S. 559, V. 1651 f.:

*der werlde minnen vmbe lovf,
daz ist ein falscher trvgenlist.
S. 560, V. 1687 f.:*

*svs ist dir von minnen bereit
gein eime liebe dvsent leit.
S. 564, V. 1832:*

der werlde minne schiere zvrgat

⁶⁸ Vgl. WEIGAND (1845), z.B. S. 560, V. 1703 ff.:

*Wiltv an minnen han gewin,
so kere allen dinen sin
an hohe werde minne
vn(d) minne eine kvneginne
die ouch diner minnen gert
vn(d) die dich minnens wider wert,
sie geswech ir frvnden ni:
swer si minnet den minnet sie:*

⁶⁹ Vgl. SCHRÖDER (1930), S. 152; außerdem BEHR (1989), S. 211. H.-J. Behr bemerkt in diesem Zusammenhang, daß die Argumente für E. Schröders Behauptung niemals kritisch geprüft worden sind.

⁷⁰ Vgl. WEIGAND (1845), S. 519 f.

⁷¹ Vgl. BARTSCH (1869), S. 38.

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

Sollten die beiden angeführten Gedichte lediglich die Aktualität der Thematik in der zeitgenössischen Dichtung vor Augen führen, so wird bei dem dritten Werk aus dieser Zeit, dem sog. *Passional*,⁷² der Einfluß auf Heinrich von der Forschung mehr oder weniger ausdrücklich festgestellt: „In die zeitliche und räumliche Nähe des *Pasional*dichters ist die Legende Heinrichs des Klausners zu setzen,“⁷³ schreibt Hans Fromm, was auch immer man sich darunter vorzustellen hat. Vorsichtiger und genauer äußert sich Hans-Georg Richert: „Nicht sicher ist zu entscheiden, ob Heinrich sich am ‘*Passional*’, das in Böhmen gut überliefert war, geschult hat: vokabularische und stilistische Anklänge finden sich, v. 1253 f. scheint Zitat nach ‘*Passional*’ (hg. v. Hahn) 71, 72 f.;⁷⁴ vielleicht gehen die häufigeren Dreireime, die, nicht nur am Satzende, die Verspaare unterbrechen, auf das ‘*Passional*’ zurück.“⁷⁵ Jedenfalls enthält das *Pasional* im ersten seiner drei Bücher auch einen ausführlichen Bericht über den Tod und die Himmelfahrt Mariens „*Hie spricht das buoch von vnser vrowen ende*“,⁷⁶ in dem sich alle miraculösen Episoden des „Transitus“ finden, wie sie z.B. bereits auch der Text Konrads von Heimesfurt liefert. Wenn sich Heinrich Klausner tatsächlich an dem *Passional* geschult haben soll, dann hat er von diesem „Mirakel-Schatz“ in seiner Legende so gut wie nichts verwertet. Vielleicht sind die oben zitierten Verse (180 ff.: *Der rede wil ich swîgen / Und di nicht vorbaz trîben ...*) als bewußte Distanz eines durchaus realistisch denkenden Menschen zu begreifen, dem die Widersprüche der Überlieferung ein wenig zu weit gingen (*Ich mochte lîchte vallen / Daz geschît den allen / Di zu hô stîgen.*). Nur das leere Grab wird von ihm erwähnt (V. 175 ff.). Überraschend erscheint auf dem Hintergrund des *Transitus*-Berichts auch, daß die ganze Juden-Geschichte (der angriffslustige Auftritt des Hohenpriesters und

72 Vgl. RICHERT (1989), Sp. 332–340.

73 Vgl. FROMM (1965), S. 278.

74 H.-G. Richert meint damit folgende Textstellen:

HAHN (1857), S. 71, V. 72 f.:

daz du gedenken wollest min

in deme himelriche din

BARTSCH (1860), S. 36, V. 1253 f.:

Der sprach ‘gedenke herre mîn

In dem hemelriche dîn.’

U.M.n. sind diese Verse, falls keine weiteren Gemeinsamkeiten in beiden Dichtungen nachzuweisen wären, in bezug auf ihre Abhängigkeit voneinander genauso zu beurteilen wie die von uns oben angeführten Stellen – es handelt sich wahrscheinlich um einen Zufall, denn diese Worte sind eigentlich ein Bibelzitat: Lukas 23, 42.

75 Vgl. RICHERT (1981), Sp. 759.

76 Vgl. HAHN (1857), S. 120–136.

die Feindseligkeiten des jüdischen Volkes) zu einem einzigen Vers (V. 875: *Der armen juden wedirstrîf*) zusammenschmilzt. Statt dessen konzentriert sich Heinrich auf seine Legende. Er gestaltet sie nach einem bekannten Muster, nach dem die Erscheinungen der Mutter Gottes – von geringfügigen Variationen abgesehen – häufig verlaufen:⁷⁷ Maria erscheint einem (oder auch mehreren) unschuldigen Kind(ern) bzw. einfachen Menschen, dem (denen) sie eine für die Welt wichtige Botschaft mitteilt. Die Welt will diese Botschaft zunächst nicht akzeptieren und verhält sich mißtrauisch und ablehnend. Schließlich wird sie aber durch weitere Ereignisse von ihrer Wahrheit überzeugt. Im Verlauf der Überzeugungsphase sind die Übermittler harten Prüfungen ausgesetzt, bis sie schließlich von übernatürlichen Kräften in Schutz genommen oder – was wohl noch häufiger geschieht – durch den Tod dem Zugriff ihrer kleingläubigen oder sogar feindlichen Umgebung entrückt werden. Dementsprechend besteht eine solche Legende aus zwei Komponenten: Die Vision selbst wird als ein Ereignis geschildert, das als transzendentes Phänomen in seiner Übersinnlichkeit im Grunde die Möglichkeiten des sprachlich Ausdrückbaren übersteigt. Sie bietet dem Dichter die Gelegenheit, sich daran mit seiner Kunst zu messen, und er versucht dies auch – unter vordergründiger Beteuerung seiner Unzulänglichkeit.

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

Für den heutigen Leser – vorausgesetzt er scheut nicht die Mühen der Aneignung von fachlichem Rüstzeug, um die sprachlichen Barrieren überwinden zu können – ist meistens die zweite Komponente einer solchen Legende von größerem Interesse: Kaum ein Sprecher des heutigen Deutsch wird nämlich die klangliche Schönheit der mittelhochdeutschen Poesie richtig zu schätzen wissen, dafür ist die sprachliche Interferenz viel zu stark. Hingegen hilft die realistische Darstellung der Lebensverhältnisse dem Leser sowie dem Forscher, das Leben und die Denkweise längst vergangener Epochen kennen und begreifen zu lernen – „sich sozusagen in den Geist der Zeiten zu versetzen“. Freilich ist es – dies darf nicht vergessen werden – „der Leser eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.“ Verständlicherweise wird daher geschichtlichen Zusammenhängen nachgespürt, Texte werden nach dahinter stehenden politischen Präntentionen befragt und Literatur als Machtlegitimation gesehen und untersucht. Es soll hier nicht der Eindruck entstehen, wir möchten die Berechtigung solcher Fragestellungen bezweifeln. Es ist aber auch denkbar und in diesem Fall sogar naheliegend, sowohl bei dem Dichter als auch bei dem böhmischen König als Motiv die Frömmigkeit anzunehmen und gewisse zeitgenössische geistige und kulturelle Strömungen als

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

Anlaß für diesen Auftrag zu sehen. Die innige Frömmigkeit des Dichters bezeugt der Epilog seiner Legende – wohl der poetisch schönste Teil dieses Gedichts überhaupt, wenn ein subjektives Urteil in diesem Zusammenhang erlaubt ist. Über die Motive des Königs freilich können nur Mutmaßungen angestellt werden: Die zunehmende Popularität der Marienverehrung,⁷⁸ wie sie sich auch in der von uns hier erörterten Dichtung manifestiert, erscheint als Beweggrund durchaus plausibel. Im übrigen sollte man es in bezug auf solche Mutmaßungen eher mit Heinrich Klausner halten und seinen bereits zum dritten Male bemühten Versen (180–6) Folge leisten:

*Der rede wil ich swîgen
Und di nicht vorbaz trîben,
Ich mochte lîchte vallen:
Daz geschît den allen
Di zu hô stîgen.
Di mûzen nider sîgen
Und vallen zu der erden*

LITERATURVERZEICHNIS

- ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred (1978/1993): Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Sonderausgabe. Verlag Herder: Freiburg im Breisgau. Freiburg / Basel / Wien.
- AUER, Johann (1988): Kleine katholische Dogmatik. Jesus Christus – Heiland der Welt; Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes. Bd. IV/2; Verlag Friedrich Pustet: Regensburg (ISBN 3–7917–1147–4).
- BARTSCH, Karl (1860): Mitteldeutsche Gedichte. Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1860 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 53); Editions RODOLPI Amsterdam 1969.
- BEHR, Hans-Joachim (1989): Literatur als Machtlegitimation. Studien zur Funktion der deutschsprachigen Dichtung am böhmischen Königshof im 13. Jahrhundert. In: Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur. Hrsg. von J. Bumke, Th. Cramer, K. Grubmüller, G. Kaiser u. H. Wenzel, Bd. 9; München; S. 206–212.
- BEINERT, Wolfgang; PETRI, Heinrich (Hg.) (1984): Handbuch der Marienkunde. Verlag Friedrich Pustet: Regensburg (ISBN 3–7917–0908–9).
- de BOOR, Helmut (1973): Geschichte der deutschen Literatur. Bd. III.1: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Zerfall und Neubeginn. 1250–1350. München; S. 418 u. S. 547 f.
- BUMKE, Joachim (1996): Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter. II. Bd. (dtv 4552); S. 384–386.
- EHRISMANN, Gustav (1935): Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Bd. II, 2. Teil: Die mittelhochdeutsche Literatur. Schlußband; S. 371 u. S. 408.

⁷⁸ Für diese Popularität zeugt u.E. indirekt u.a. auch die Zahl der „Marien-Erscheinungen“: Im 13. Jh. waren es in Deutschland zehn gegenüber sechs im 12. und nur vier im 14. Jh. Vgl. HIERZENBERGER/NEDOMANSKY (1997), S. 553.

- FECHTER, Werner (1985): Konrad von Heimesfurt. In: Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. völlig neu bearbeitete Aufl.; hrsg. von K.Ruh u.a.; Verlag Walter de Gruyter: Berlin / New York; Bd. 5, Sp. 198–202.
- FROMM, Hans (1965): Mariendichtung. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. 2.Aufl. hrsg. von W.Kohlschmidt u. W.Mohr; 2. Bd.; S. 271–291.
- HAAG, Herbert (Hg.) (1968): Bibel-Lexikon. St.Benno-Verlag Leipzig (Lizenzausgabe mit Genehmigung des Benziger Verlages Einsiedeln; unveränderter fotomechanischer Nachdruck der Auflage 1968).
- HAHN, Karl August (Hg.) (1857): Das alte Passional. Neue Ausgabe. Druck und Verlag von Heinrich Ludwig Brönner. Frankfurt am Main.
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E.Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von H.Bächtold-Stäubli. Band V; Berlin und Leipzig 1932/1933, Sp. 437–446 (Kräuterbücher – Kräuterweihe); Sp. 1676–1680 (Mariä Himmelfahrt).
- HENNECKE, Edgar (1924): Neutestamentliche Apokryphen. 2., völlig umgearbeitete u. vermehrte Aufl.; Verlag J.C. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.
- HENNECKE, Edgar (1970): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hrsg. von W.Schneemelcher; I.Bd. Evangelien. 2.Aufl. Evangelische Verlagsanstalt Berlin (Ausgabe für die DDR).
- HIERZENBERGER, Gottfried; NEDOMANSKY, Otto (1997): Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende. Bechtermünz Verlag, Augsburg. ISBN 3–86047–452–9.
- KERN, Peter (1985): Marien Himmelfahrt (deutsche Versdichtungen). In: Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. völlig neu bearbeitete Aufl.; hrsg. von K.Ruh u.a.; Verlag Walter de Gruyter Berlin / New York; Bd. 5, Sp. 1270–1276.
- KRAUS, Carl von, (1964): Des Minnesangs Frühling. Nach K.Lachman, M.Haupt und F.Vogt neu bearbeitet von C. von Kraus. 33. Aufl. Textausgabe ohne Anmerkungen. Unveränderter Nachdruck. Leipzig.
- Lexikon der Christlichen Ikonographie. Hrsg. von Engelbert Kirschbaum SJ+ in Zusammenarbeit mit G.Bandmann, W.Braunfels, J.Kollwitz+, W.Mrazek, A.A.Schmid und H.Schnell. 2.Bd.: Allgemeine Ikonographie, Fabelwesen – Kynokephalen; Mit 336 Abbildungen. (Sonderausgabe) Verlag Herder: Rom / Freiburg / Basel / Wien 1994.
- MARTIMORT, Aimé-Georges (Hg.) (1965): Handbuch der Liturgiewissenschaft. Unter Mitwirkung von R.Beraudy, B.Botte u.a.; 2 Bde. (Übersetzung aus dem Französischen von M.Prager OSB, unter wissenschaftlicher Beratung von E.J.Lengeling; Titel der franz. Originalausgabe: L'Église en pière. Introduction à la Liturgie. Toumai (Beig.) 1961) Deutsche Übersetzung hrsg. vom Liturgischen Institut, Trier; Lizenzausgabe für die DDR, St.Benno-Verlag: Leipzig.
- MARZELL, Heinrich (1932/1933): Kräuterweihe. In: H.Bächtold-Stäubli (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens; Bd.V, Sp. 440–446.
- OTT, Ludwig (1981): Grundriss der katholischen Dogmatik. 10. Aufl. mit Literaturmachträgen. Verlag Herder: Freiburg / Basel / Wien.
- PASCHER, Josef (1967): Die Kräuterweihe am 15.August. In: Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes; 17. Jahr. Hrsg. vom Liturgischen Institut. Münster Westfalen; S. 176–181.
- PFEIFFER, Franz (Hg.) (1851): Mariae Himmelfahrt von Konrad von Heimesfurt. In: Zeitschrift für deutsches Alterthum (ZfdA) 8; hrsg. von M.Haupt; Leipzig; S. 156–200.
- PÖTZL, Walter (1984): Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten. In: W.Beinert, H.Petri (Hg.): Handbuch der Marienkunde; Kap. XV, S. 883–926.
- RICHERT, Hans-Georg (1981): Heinrich der Klausner. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. völlig neu bearbeitete Aufl.; hrsg. von K.Ruh u.a.; Verlag Walter de Gruyter: Berlin / New York; Bd. 3, Sp. 758 f.

- RICHERT, Hans-Georg (1989): *Passional*. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. völlig neu bearbeitete Aufl.; hrsg. von K.Ruth u.a.; Verlag Walter de Gruyter: Berlin / New York; Bd. 7, Sp. 332–340.
- SCHRÖDER, Edward (1930): *Heinrich Cluznere*. In: *ZfdA 67* (= *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*); S. 152 ff.
- SÖLL, Georg (1984): *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*. In: W.Beinert, H.Petri (Hg.): *Handbuch der Marienkunde*; S. 93–231.
- STACKMANN, Karl (1980): *Frauenlob; (Meister) Heinrich Frauenlob; Meister Heinrich von Meißen der Frauenlob*. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. völlig neu bearbeitete Aufl.; hrsg. von K.Ruh u.a.; Verlag Walter de Gruyter: Berlin / New York; Bd. 3, Sp. 865–877.
- STADLBAUER, Ferdinand (1984): *Realien der Marienverehrung im profanen Bereich*. In: W.Beinert, H.Petri (Hg.): *Handbuch der Marienkunde*; Kap. XVI, S. 927–954.
- TISCHENDORF, Konstantin von (1966): *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et actuum Apocryphorum supplementis*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1866).
- WEIGAND (Hg.) (1845): *Marien Himmelfahrt. Mit textkritischen Bemerkungen von Moriz Haupt*. In: *Zeitschrift für deutsches Alterthum (ZfdA) 5*; hrsg. von M.Haupt; Leipzig; S. 515–564.
- WREDE, Adam (1932/1933): *Mariä Himmelfahrt*. In: H.Bächtold-Stäubli (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd.V, Sp. 1676–1680.