

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Das lateinische Homiliar-Legendar des Dominikanerinnenklosters Marienthal (Brüssel KBR, Hs. 831-34).

DUBUISSON, Bastien

Published in:

Hémecht : Zeitschrift für Luxemburger Geschichte/revue d'histoire luxembourgeoise

Publication date:

2022

Document Version

Version revue par les pairs

[Link to publication](#)

Citation for published version (HARVARD):

DUBUISSON, B 2022, 'Das lateinische Homiliar-Legendar des Dominikanerinnenklosters Marienthal (Brüssel KBR, Hs. 831-34). Zugleich ein Beitrag zur Kontextualisierung der Lebensbeschreibung der Priorin Yolanda von Vianden', *Hémecht : Zeitschrift für Luxemburger Geschichte/revue d'histoire luxembourgeoise* , vol. 74, no. 1, pp. 5-47.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Bastien Dubuisson

Universität du Luxembourg – Université de Namur

**DAS LATEINISCHE HOMILIAR-LEGENDAR DES
DOMINIKANERINNENKLOSTERS MARIENTHAL
(BRUXELLES KBR, HS. 831-34)**

*Zugleich ein Beitrag zur Kontextualisierung der Lebensbeschreibung der
Priorin Yolanda von Vianden*

Hagiographische Handschriften die aus den Niederlassungen der Bettelorden des mittelalterlichen Bistums Trier stammen, zu dem ein Teil der Grafschaft Luxemburg zählte, sind nicht in großer Zahl erhalten.¹ Für das Gebiet des heutigen Großherzogtums ist zum Beispiel nur ein einziges dominikanisches ‚Homiliar-Legendar‘ – aus dem 13. Jahrhundert – nachgewiesen. Es stammt aus dem Frauenkloster Marienthal und wird heute in der Bibliothèque royale in Brüssel (KBR) aufbewahrt (Hs. 831-34).²

¹ Die Erforschung der hagiographischen Handschriften des spätmittelalterlichen Bistums Trier ist Teil meines vom Fonds National de la Recherche (FNR) finanzierten Dissertationsprojekts an den Universitäten von Luxemburg und Namur. Über das Genre vgl. PHILIPPART, Guy, *Legendare*, in: RUH, Kurt (Hg.), *Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 5, Berlin / New York 1985, Sp. 644 – 657, sowie DERS., *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 24 – 25)*, Turnhout 1977, mit einer Aktualisierung von 1985. Ich möchte mich bei Dr. Burkhard Ganzer und Nora Schloesser für die Korrektur der Sprache, sowie bei Prof. Dr. Michel Margue, Prof. Dr. Xavier Hermand, Dr. Thomas Falmagne und Dr. Fernand Peloux für die inhaltlichen Bemerkungen herzlich bedanken. Alle zitierten Hyperlinks (URL) wurden am 24/01/2022 geprüft.

² Das ‚Legendar-Homiliar‘ oder ‚Homiliar-Legendar‘ wird als eine Handschrift definiert, „die in hinreichend dargestellten Teilen Legenden und Homilien enthält, die in diesem Fall nicht, wie in den Lektionaren des Offiziums, in *lectiones* (zumindest aus erster Hand) verteilt sind“. Vgl. hierzu: PHILIPPART, *Les légendiers* (Anm. 1), S. 25. Das Homiliar-Legendar wurde erstmals von den Bollandisten, dann im Brüsseler Bibliothekskatalog beschrieben (nur der hagiographische Teil): *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae regiae Bruxellensis (Subsidia Hagiographica, 1)*, Bd. 1, Bruxelles 1886, S. 280 – 284; VAN DEN GHEYN, Joseph, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, Bd. 3, Bruxelles 1903, Nr. 1875, S. 174 – 175. Den Literaturhistorikern diente es zur Edition dreier Texte, nämlich der *Passio I^a* der hl. Ursula und der 10.000 Jungfrauen von Köln (*BHL* 8427; vgl. hierzu: *Analecta Bollandiana. Revue critique d’hagiographie* 3 [1884], S. 5 – 20, ergänzt und verbessert durch LEVISON, Wilhelm, *Das Werden der Ursula-Legende*, in: *Bonner Jahrbücher* 132 [1927], S. 1 – 164), der *Passio* des hl. Georg (*BHL* 3379; vgl. hierzu: HAUBRICHS, Wolfgang, *Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion [Theorie – Kritik – Geschichte, 13]*, Königstein im Taunus 1979, S. 474 – 499), sowie einer eigenartigen Version der *Inventio* des Hl. Kreuzes (Mischung zwischen *BHL* 4169s u. 4170, vgl. hierzu: BORGEHAMMAR, Stephan, *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend [Bibliotheca theologiae practicae. Kyrkovetenskapliga studier, 47]*, Stockholm 1991). Es wurde noch in verschiedenen anderen Publikationen erwähnt, jedoch nie eingehend betrachtet. Vgl. KRISTELLER, Paul Oskar, *Iter italicum: A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*, Bd. 3, London 1983, S. 90 (Anwesenheit einer Homilie des Johannes Chrysostomos und der aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzten Legende der hl. Maria Aegyptiaca bei Paulus Diakon). In dem homiletischen Teil der Handschrift sind mehrere authentifizierte Predigten des heiligen Augustinus identifiziert worden, vgl. hierzu: WIESER, Marie Therese, *Die Handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus* (Österreichische Akademie der

Mit der Untersuchung dieser von der Forschung bisher vernachlässigten Handschrift möchte ich meinen bescheidenen Beitrag zum Studium der Kulturgeschichte des ehemaligen Luxemburger Territoriums leisten.

Eine Inspiration war hierbei Guy Philipparts Studie zum Legendar der Zisterzienserabtei Notre-Dame du Jardin bei Walcourt (Grafschaft Namur), deren Analyseschema ich übernommen habe.³ Dieses sieht vor, eine hagiographische Handschrift zunächst als archäologisches Objekt zu behandeln, d. h. sie hinsichtlich der Zusammensetzung, des Materials, des Formats, der Schriftart und des Zustands zu untersuchen, und sie sodann in ihrer Eigenschaft als Textsammlung zu betrachten, also das Sanktorale, die Reihenfolge der Legenden, deren Wert als literarische Werke und einzigartige Textformen zu analysieren. Eine beschreibende und komparative Untersuchung ermöglicht es dann, den Produktionskontext des Legendars und seine Funktion zu bestimmen. Zunächst ist es aber angebracht, kurz auf die Geschichte von Marienthal einzugehen und eine Liste der überlieferten Handschriften zu geben.

Das Marienthaler Legendar ist für die geschichtliche Landeskunde von Interesse – seine hauptsächliche Bedeutung liegt aber darin, dass es ein einzigartiges Beispiel einer lateinischen hagiographischen Sammlung aus der Frühzeit des *Ordo fratrum Praedicatorum (OFP)* darstellt, die aus einem Frauenkloster stammt. Zudem ist es ein seltenes Exemplar einer ‚traditionellen‘ dominikanischen hagiographischen Sammlung, anders als die verkürzten Sammlungen dieser Zeit (*Abbreviationes/Legendae novae/Passionalia nova*), die von Angehörigen des Predigerordens geschrieben wurden und die die Landschaft der lateinischen hagiographischen Edition neu definierten.⁴

I. DIE DOMINIKANERINNEN VON MARIENTHAL

A. Gründung und Frühgeschichte

Im Bistum Trier geht die erste Ansiedlung der Dominikaner auf das Jahr 1223 zurück – erfolgte also weniger als zehn Jahre nach der Gründung des Ordens und seiner Genehmigung durch den Papst.⁵ Die ersten Brüder kamen aus Köln und Straßburg und fanden Unterkunft in der Trierer Domkurie, die ihnen vom Domherrn Ernestus, mit Genehmigung des Erzbischofs und des Domkapitels, testamentarisch überlassen worden war – dieses Gebäude sollte sich zu ihrem

Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 685. Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter, 17), Bd. 8/1: Belgien, Luxemburg und Niederlande. Werkverzeichnis, nach Vorarbeiten von Barbara Giorgi, Wien 2000, S. 96, 98, 104, 105, 148, 252 und 297. Erwähnt auch in Bd. 8/2, S. 67 (Verzeichnis nach Bibliotheken).

³ PHILIPPART, Guy, Un légendier cistercien du Jardin de la fin du XV^e siècle? Namur, Ville, 73, Bl. 95 – 130, in: Annales de la Société archéologique de Namur 69 (1995), S. 167 – 224. Zur Studie hagiographischer Handschriften und Sammlungen siehe auch DOLBEAU, François, Faire l’expertise de manuscrits ou de collections hagiographiques, in: CHIESA, Paolo [u. a.] (Hg.), *Ingenio facilis*. Per Giovanni Orlandi, 1938 – 2007 (Millennio medievale, 111), Firenze 2017, S. 65 – 112.

⁴ MAGGIONI, Giovanni Paolo, Thirteenth-Century *Legendae Novae* and the Preaching Orders. A Communication System, in: HERRICK, Samantha Kahn (Hg.), *Hagiography and the history of Latin Christendom, 500 – 1500* (Reading medieval sources, 4), Leiden 2020, S. 98 – 121.

⁵ Zu den Dominikanern in Deutschland siehe zwei kürzlich veröffentlichte Kollektivstudien: VON HEUSINGER, Sabine [u. a.] (Hg.), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, 21), Berlin 2016; BIBER, Susanna / FÜLLENBACH, Elias H., (Hg.), *Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden*, Regensburg 2016.

endgültigen Sitz entwickeln. 1233 verbreitete sich der Orden nach Koblenz, und 1292 entstand zuletzt noch ein Kloster in Luxemburg.⁶

Um diese Zeit wurden auch die ersten Frauenklöster im Bistum Trier gegründet. Nachdem er 1232 Land von der Trierer Abtei St. Maximin erworben hatte, schenkte Theoderich von Mersch, Truchsess der Gräfin Ermesinde von Luxemburg, einer in dieser *ualli sanctae Mariae* ansässigen religiösen Gemeinschaft (*sanctimoniales*) mehrere Güter⁷. Im Jahr 1236 sandte der Straßburger Dominikanerkonvent eine Schwester namens Margareta nach Marienthal, die dort die Führung der Nonnen übernehmen sollte.⁸ Die Gemeinschaft die sich 1239 der Regel des hl. Augustinus unterstellt hatte⁹, wurde 1248 offiziell durch den Papst den Trierer Predigerbrüdern zur Leitung anvertraut.¹⁰ In den Quellen wird das Kloster 1253 zum ersten Mal als Dominikanerinnenkloster bezeichnet (*sorores uallis sanctae Mariae ordinis praedicatorum*)¹¹, doch setzte sich diese Bezeichnung nicht sogleich durch.¹² Diese Umstellung von einer losen Gemeinschaft von Frauen zum vollgültigen Dominikanerinnenkonvent ist typisch für die allermeisten der in der Frühzeit des Ordens gegründeten Frauenklöster.¹³ Die Geschichte verlief identisch bei der um 1230 zum ersten Mal erwähnten Gemeinschaft von St. Barbara mit dem Sitz südlich der Stadt Trier, sowie bei dem Kloster auf dem Martinsberg

⁶ SCHMIDT, Hans-Joachim, Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter (Trierer Historische Forschungen, 10), Trier 1986, S. 28 – 32. Zu den Gründungen in der Provinz Teutonia siehe auch OVERHAGE, Ursula, Konflikt und Konsens. Die Gründungen der Dominikanerklöster in der Teutonia (Westfalen in der Vormoderne, 18), Münster 2014. Wie Michel Margue zu Recht anmerkt, waren die Dominikaner wahrscheinlich schon vor der Gründung dieser Klöster in der Region präsent und aktiv: MARGUE, Michel, Ermesinde, comtesse de Luxembourg. Questions nouvelles pour une réinterprétation de son règne, in: DERS. (Hg.), Ermesinde et l'affranchissement de la ville de Luxembourg. Études sur la femme, le pouvoir et la ville au XIII^e siècle (Publications du CLUDEM, 7), Luxembourg 1994, S. 181 – 210, hier S. 203.

⁷ VAN WERVEKE, Nicolas, Cartulaire du prieuré de Marienthal (Publications de la Section historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg, 38), Bd. 1, Luxemburg 1885, Nr. 1 – 4. Siehe dazu MARGUE, Michel, ‚Wy ritterliche sy dâ streit!‘ Kloster und Burg. Der historische Raum zur und in der Yolanda-Dichtung, in: BERG, Guy (Hg.), *Man mohte schreven wal ein buch*. Ergebnisse des Yolanda-Kolloquiums. 26 – 27. November 1999, Luxemburg, Vianden und Ansemburg, Luxemburg 2001, S. 110 – 114, sowie DERS., Ermesinde (Anm. 6), S. 201, und DERS. Politique monastique et pouvoir souverain. Henri V, sire souverain, fondateur de la principauté territoriale, in: DOSTER, Paul [u. a.] (Hg.), Luxemburg im Lotharingischen Raum. Festschrift Paul Margue, Luxemburg 1993, S. 410 – 415. Einen umfassenden Überblick mit Bibliografie zu Marienthal findet man bei SALEMME, Timothy / MOUGEOT, Jean-Daniel, Le fonds Marienthal, prieuré des Dominicaines, 1268 – 1793 aux Archives de l'État d'Arlon. Étude archivistique et édition de chartes des XIV^e – XV^e siècles, in: Hémecht. Zeitschrift für Luxemburger Geschichte 70/2 (2018), S. 5, Anm. 1. Vor Kurzem erschienen: WELTER, Désirée, Walter von Meysenburg – ein ‚dominicain modèle‘ des 13. Jahrhunderts, in: *Ibid.* 72/4 (2020), S. 405 – 422.

⁸ VAN WERVEKE, Cartulaire (Anm. 7), Nr. 6.

⁹ *Ibid.*, Nr. 37.

¹⁰ *Ibid.*, Nr. 51.

¹¹ *Ibid.*, Nr. 65.

¹² Das Kloster wird immer noch regelmäßig als zum Orden des Heiligen Augustinus gehörend bezeichnet (*Ordinis S. Augustini*), manchmal auch zum Orden des Heiligen Dominikus (*Ordinis S. Dominici*). Ab den 60er Jahren setzte sich die Zuordnung zum Orden des hl. Dominikus teilweise durch, während *Ordinis fratrum Praedicatorum* erst zu Beginn des 14. Jahrhunderts in regelmäßigen Gebrauch kam. Die offizielle, in den päpstlichen Bullen befindliche verwendete Bezeichnung lautete jedoch *Ordinis S. Augustini secundum instituta sub cura Ordinis fratrum Praedicatorum*. Zur wechselvollen Geschichte der Integration von Frauenklöstern in den Orden siehe FRANK, Isnard W., Die Dominikanerinnen als zweiter Orden der Dominikaner, in: KLUETING, Edeltraud (Hg.), *Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter* (Hildesheimer Forschungen, 3), Hildesheim [u. a.] 2006, S. 105 – 125.

¹³ HIRBODIAN, Sigrid, Die Dominikanerinnen – ein Überblick, in: VON HEUSINGER, Die deutschen Dominikaner (Anm. 5), S. 26 – 27; MARGUE, Ermesinde (Anm. 6), S. 202 – 207.

(heutiger Petrisberg)¹⁴, das am Ende des 13. Jahrhundert in die Innenstadt umzog und sich dort unter den Schutz der hl. Katharina stellte.¹⁵

Viel mehr kann man über die Frühgeschichte Marienthals leider nicht aussagen¹⁶, ohne in den Bereich der Legenden zu geraten. So war es einem unter den Nonnen mündlich überlieferten Bericht zufolge die Erscheinung einer Statue der hl. Jungfrau Maria in der Höhlung eines Baumes, die Theoderich von Mersch als die göttliche Bestimmung des Ortes gedeutet habe.¹⁷ Ob nun mittelalterlichen oder neuzeitlichen Ursprungs – diese Legende reiht sich in eine Serie von Wundergeschichten ein, die sich um die neuen religiösen Gründungen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit ranken, die unter dem Patronat der Muttergottes standen.¹⁸ Weder dieses Marienmirakel noch die historischen Prämissen des Klosters werden jedoch in den Texten über die berühmteste Persönlichkeit Marienthals erwähnt.¹⁹ Die Geschichte des Klosters ist nämlich im luxemburgischen allgemeinen Bewusstsein durch die Figur der Priorin Yolanda (gest. 1283), der Tochter des Grafen von Vianden, geprägt. Über deren Bekehrung zum religiösen Leben und den, gegen den Willen ihrer Eltern vorgenommenen, Eintritt ins Kloster berichten ein *Exemplum* aus dem *Bonum universale de apibus* (ca. 1256 – 1263) des Dominikaners Thomas von Cantimpré sowie ein, dem Dominikaner Hermann von Veldenz zugeschriebenes, volkstümliches Versgedicht (,Yolanda-Epos‘, um 1290).²⁰

¹⁴ KÖNIG, Christian, Trier – Kloster St. Barbara, in: Klöster und Stifte in Rheinland-Pfalz, URL: <http://www.klosterlexikon-rlp.de/mosel-saar/trier-kloster-st-barbara.html>.

¹⁵ ZIMMER, Theresia, Dominikanerinnenkloster St. Katharinen in Trier. Urkunden und Akten (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 70), Düsseldorf 1995, S. IX – XV.

¹⁶ In einem in Bälde erscheinenden Artikel will Thomas FALMAGNE den *liber capituli* von Marienthal genauer behandeln (Luxemburg Nationalarchiv [ANLux], Fonds de la Section historique de l’Institut grand-ducal [SHL], Abt. 15, Nr. 467). In diesem wird er sich unter anderem mit einem wenig bekannten Aspekt der Entwicklung der dominikanischen Frauenkonstitutionen befassen, der ein besseres Verständnis von Marienthals Abhängigkeit vom Dominikanerinnenkloster St. Marx in Straßburg ermöglichen wird.

¹⁷ SCHWEBAG, Nicolas [Bearb.], Abrégé de l’illustre Couvent de Marienthal dans le Duché de Luxembourg (1737), in: *Ons Hémecht* 32 (1926), S. 54 – 55.

¹⁸ Siehe z. B. BALZAMO, Nicolas, La Vierge en ses Royaumes. Images, légendes et patronage marial dans l’Europe moderne (XVI^e – XVII^e siècles), in: ÉDOUARD, Sylvène (Hg.), *Sainteté politiques du IX^e au XVIII^e siècle. Autour de la Lotharingie-Dorsale catholique* (Rencontres 435, Série histoire religieuse, 1), Paris 2020, S. 97 – 116.

¹⁹ MIELKE-VANDENHOUTEN, Angela, Grafentochter – Gottesbraut. Konflikte zwischen Familie und Frömmigkeit in Bruder Hermanns *Leben der Gräfin Yolande von Vianden* (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, 21), München 1998, S. 314 – 319.

²⁰ Das *Exemplum* wurde kürzlich neu editiert und übersetzt: THOMAS VON CANTIMPRÉ / BURKHARDT, Julia [bearb.], Von Bienen lernen. Das *Bonum Universale de Apibus* des Thomas von Cantimpré als Gemeinschaftsentwurf. Analyse, Edition, Übersetzung, Kommentar (Klöster als Innovationslabore 7), Bd. 2, Regensburg 2020, S. 603 – 605 (Buch 2, Kap. 29, Nr. 39). Zur kompositorischen Absicht des Autors und der tatsächlichen Verwendung des Werks nach den überlieferten Handschriften siehe LOUIS, Nicolas, *Essaimage et usages du Bonum universale de apibus* de Thomas de Cantimpré, in: HERMAND, Xavier [u. a.] (Hg.), *Lecteurs, lectures et groupes sociaux au Moyen Âge* (Texte, Codex & Contexte, 17), Turnhout 2014, S. 29 – 56. Über das Yolanda-Epos und den *Codex Mariendalensis*, der diesen Text beinhaltet siehe HERMANN VON VELDENZ / MOULIN, Claudine [bearb.], *Leben der Gräfin Yolanda von Vianden*. Textgetreue Edition des *Codex Mariendalensis* (Beiträge zur luxemburgischen Sprach- und Volkskunde, 36. Sonderforschungsreihe Language and Culture in Medieval Luxembourg, 5), Luxembourg 2009, und ATTEN, Alain (Hg.), *Yoland von Vyanden*. Lemmatisierte Konkordanz zum *Codex Mariendalensis* (Beiträge zur luxemburgischen Sprach- und Volkskunde, 37. Sonderforschungsreihe Language and Culture in Medieval Luxembourg, 6), Luxembourg 2014. Die Handschrift und ihr Text gelten als luxemburgische ‚Erinnerungsorte‘. Vgl. hierzu: PÉPORTÉ, Pit, *Yolanda von Vianden*, in: KMEC, Sonja [u. a.] (Hg.), *Erinnerungsorte in Luxemburg. Umgang mit der Vergangenheit und Konstruktion der Nation*, Luxembourg 2012, S. 199 – 204; MARGUE, Michel / PÉPORTÉ, Pit, *Der ‚Codex Mariendalensis‘. Vom mittelalterlichen Manuskript zum Erinnerungsort*, in: CONTER, Claude D. / SAHR, Nicole

Nachdem die Grafentochter 1248 nach langem Kampf gegen den Widerstand ihrer Verwandten den Schleier in Marienthal genommen hatte, wurde sie zehn Jahre später zur Priorin – der zweiten – des Klosters ernannt, eine Position, die sie bis zu ihrem Tod innehatte.²¹ Van Werveke zufolge galt diese Epoche, dank zahlreicher Schenkungen und der Unterstützung durch die Großen dieser Zeit, als das goldene Zeitalter des Klosters – auch in kultureller Hinsicht.²² Das Ausmaß der Förderung Marienthals lässt sich vor allem an der eindrucksvollen Liste der Wohltäter aus dem Nekrolog ablesen, der uns in Teilen, durch eine von dem Jesuiten Alexander Wiltheim angefertigte Kopie, bekannt ist.²³ Aus diesem Dokument erfahren wir, dass Yolanda und ihre Verwandten das Kloster großzügig ausstatteten, unter anderem mit Büchern²⁴:

Possessiones et aedificationes totius monasterii nostri cum magno ecclesiae ornatu et libris multis prouidendi sua procuracione, matrisque suae et parentum et amicorum ipsius cooperacione, largissime ampliauit.

Was ist von diesem Handschriftenbestand des damaligen Dominikanerinnenkloster heute noch übrig?

B. Handschriftlicher Bestand

Die Dominikanerniederlassungen des früheren Bistums Trier sind in vielerlei Hinsicht unzureichend erfasst. Das gilt auch für ihre dokumentarischen Bestände.²⁵ Während verhältnismäßig umfangreiche Archivalsammlungen existieren, die vor allem in Trier, Koblenz, Luxemburg und Arlon aufbewahrt werden, sind die überkommenen Bücherbestände von sehr geringem Umfang. Für Marienthal sind die folgenden mittelalterlichen Handschriften nachgewiesen²⁶:

(Hg.), Aufbrüche und Vermittlungen. Beiträge zur Luxemburger und europäischen Literatur- und Kulturgeschichte, Bielefeld 2010, S. 177 – 188.

²¹ Die Literatur um Yolanda ist vielfältig, und ich werde darauf verzichten, hier alle Beiträge zum Thema aufzulisten. Viele der aktuellen Publikationen sind im Themenbereich der *Gender Studies* angesiedelt.

²² VAN WERVEKE, Cartulaire (Anm. 7), S. XVIII – XX.

²³ Wiltheim selbst hatte wahrscheinlich nur eine neuzeitliche Kopie des Dokuments zur Verfügung. Thomas Falmagne verdanke ich den Hinweis darauf, dass vor kurzem ein Fragment einer Kopie aus dem 17. Jahrhundert wiederentdeckt worden ist. Weitere Informationen werden in seinem Artikel erscheinen. Vgl. Anm. 16. WILTHEIM, Alexander / GOFFINET, Hippolyte [bearb.], *Ex necrologio in Mariendal a me (Patre Alexandro Wiltheim. S. J.) descripta*, in: Publications de la Section Historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg 29/7 (1875), S. 353 – 356. Originalhandschriften: Arlon Archives de l'État, ms. divers 87 (vorher Bruxelles KBR, Hs. 6870-917), Bl. 193v – 194v (=S. 394 – 396), und Bruxelles KBR, Hs. 2104-34, Bl. 180v – 186v (von Goffinet nicht berücksichtigt). Vgl. VAN DEN GHEYN Catalogue (Anm. 2), Bd. 6, Bruxelles 1903, Nr. 3750/53 (S. 105) und Nr. 4492/40 (S. 710). Siehe auch VAN WERVEKE, Cartulaire (Anm. 7), S. XIX und Anm. f. Einige andere nekrologische Eintragungen finden sich noch bei WILTHEIM, Alexander, *Vita venerabilis Yolandae priorissae ad Mariae Vallem in Ducatu Luciliburgensi*, Antwerpen 1674. Zu den Schenkungen siehe MARGUE, Politique (Anm. 7).

²⁴ WILTHEIM, *Ex necrologio* (Anm. 23), S. 356, nekrologischer Eintrag über Yolanda (16. Kal. Jan.).

²⁵ Die maßgebliche Studie über die Trierer Bettelorden bleibt SCHMIDT, Bettelorden (Anm. 6). Siehe auch KENTENICH, Gottfried, Zur Geschichte der Trierer Dominikaner, in: Trierisches Archiv 26/27 (1916), S. 230 – 244; MARX, Jakob, Geschichte des Erzstifts Trier (II. Abteilung, Bd. 2), Trier 1862, S. 437 – 466. Für das 16. Jahrhundert vgl. CASPAR, Benedikt, Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung bis zur Verkündigung des Tridentinums in Trier im Jahre 1569 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 90), Münster 1966, S. 165 – 167. Edition der Urkunden des Trierer Dominikanerinnenkloster St. Katharinen in: ZIMMER, Dominikanerinnenkloster (Anm. 15). Zum Luxemburger Dominikanerkloster siehe REUTER, Joseph, Die Dominikaner in Luxemburg, in: Hémecht 20 (1968), S. 5 – 39. Zu Marienthal vgl. Anm. 7.

²⁶ Hierzu zähle ich die Archivbücher nicht: Luxemburg ANLux, Fonds de l'abbaye de Marienthal (A – XXXIX), Nr. 6/1 (Kartular, 1317), Nr. 9/1 (Rechnungsbuch, 1417 – 1428) und Nr. 6/2 (Kartular, 1511).

Das obengenannte, gegen Mitte des 13. Jahrhunderts (cf. *infra*) geschaffene Homiliar-Legendar, ein Band der *Collationes Patrum* des Johannes Cassian (Luxemburg BNL, Hs. 79) aus dem zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts²⁷, ein Gesangbuch das in der Literatur als ‚cantatorium‘ und ‚pulpitarium‘ bezeichnet wurde (Bruxelles KBR, Hs. 139), dessen Herkunftsvermerk (Bl. 218v) explizit auf Yolanda als Auftraggeberin hinweist (*Hunc librum fecit priorissa soror Yoles Viennensis scribi sororibus valle sancte Marie, anno domini M° CC° LXIX°*, *ut habeatur ibi in memoriam sui*)²⁸, sowie der *liber capituli* (Luxemburg ANLux, SHL, Abt. 15, Nr. 467). Wie Alexander Wiltheim in seiner lateinischen Ausgabe des Yolanda-Epos berichtet (17. Jh.), soll die Priorin 1276 noch eine deutsche Übersetzung der Dominikanerregel in Auftrag gegeben haben, doch ist diese Handschrift, die der Jesuit wohl noch vor Augen hatte, verschollen.²⁹ Vom Ende des ersten Viertels des 14. Jahrhunderts stammt der berühmte *Codex Mariendalensis* (Luxemburg BNL, Hs. 860), der das volkstümliche Yolanda-Epos enthält. Zu dessen Herkunft gibt es jedoch, wegen des Fehlens eines Besitzvermerks oder irgendeines anderen Merkmals, nur Vermutungen.³⁰ Dem Kloster werden außerdem vier weitere Handschriften aus dem 14. Jahrhundert zugeordnet (zwei Antiphonarien im Doppelband), die allerdings keinerlei Herkunftskennzeichen aufweisen (Bruxelles KBR, Hss 6429-30, 223-24, 155 und 3585-86).³¹ Am Anfang des 16. Jahrhunderts (1503) verfasste

Vgl. VAN WERVEKE, Cartulaire (Anm. 7), S. v – XII. Es sei noch darauf hingewiesen, dass die in luxemburgischen Institutionen aufbewahrten Handschriften demnächst im dritten Katalog der Handschriften des Großherzogtums Luxemburg von Thomas FALMAGNE und Luc DEITZ beschrieben werden und dass ich aus diesem Grund vielleicht die eine oder andere Handschrift (oder ein Fragment) übersehen habe.

²⁷ Den Hinweis auf diese Handschrift, die ich leider nicht einsehen konnte, verdanke ich Thomas Falmagne, der das Buch im dritten Band des Katalogs der luxemburgischen Handschriften beschreiben wird.

²⁸ VAN DEN GHEYN, Catalogue (Anm. 2), Bd. 1, Bruxelles 1901, Nr. 694, S. 430 – 431. Über die Bezeichnung der Handschrift als ‚cantatorium‘ vgl. DELAISSÉ, Léon Marie Joseph, À la recherche des origines de l’office du *Corpus Christi* dans les manuscrits liturgiques, in: *Scriptorium*. Revue internationale des études relatives aux manuscrits 4/2 (1950), S. 221 – 223. Sie wird nun zugunsten der historisch belegten Bezeichnung ‚pulpitarium‘ abgelehnt. Vgl. hierzu: MEYER, Christian, Le *pulpitarium* des frères prêcheurs, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 75 (2005), S. 5 – 28 (hier S. 6). Dabei handelt es sich um ein völlig einzigartiges Gesangbuch, das der OFP eigen war. Die Marienthaler Handschrift interessierte GIRAUD, Eleanor, The Production and Notation of Dominican Manuscripts in Thirteenth-Century Paris, unveröffentlichte Doktorarbeit der University of Cambridge 2014, S. 43. Die Behauptung, dass die „Bleistift-Randglossen“ in diesem Buch von der Hand Bruder Hermanns, des mutmaßlichen Autors des Yolanda-Epos, stammen, ist unbegründet. Vgl. ATTEN, Yoland (Anm. 20), S. 14, Anm. 16. Die Randbemerkungen, die auch mit Tinte aufgeschrieben worden sind, können auf mehrere Hände zurückgeführt werden. Darüber hinaus ist zu betonen, dass, wenn das *Codex Mariendalensis* tatsächlich die Abschrift einer Urschrift ist, man die Handschrift Bruder Hermanns gar nicht kennt. Ich würde es kaum wagen zu behaupten, dass der Schreiber des *Codex Mariendalensis* unter den Annotatoren des Gesangbuches zu finden sei.

²⁹ WILTHEIM, *Ex necrologio* (Anm. 23), S. 139.

³⁰ Vgl. Anm. 20. Es ist zu beachten, dass es sich bei dem *Codex* um eine Abschrift handeln könnte. Von einer Urschrift fehlt jedoch jede Spur. Auf dem hinteren Buchdeckel erkennt man noch eine Inschrift, die teilweise verwischt wurde. Ohne große Überzeugung könnte man in der ersten Zeile *Soror Yoles fuit* lesen. Der Rest ist nicht zu entziffern.

³¹ DELAISSÉ, À la recherche, (Anm. 28). Diese Handschriften sind Musik- und Liturgiehistorikern durchaus bekannt und werden in mehreren Publikationen erwähnt. Drei von ihnen (223-24, 3585-86 und 6429-30) enthalten eine kurze Abhandlung (*Tractatus de octo tonis*), die teilweise mit dem *Tractatus de musica* des Dominikaners Hieronymus de Moravia übereinstimmt. Sie alle erfüllen die Norm für die Vereinheitlichung der Liturgie bei den Dominikanern. Vgl. hierzu: SMITS VAN WAESBERGHE, Joseph [u. a.] (Hg.), The theory of music from the Carolingian era up to 1400: descriptive catalogue of manuscripts (Répertoire international des sources musicales, 3), Bd. 1, München / Duisburg 1961, S. 52 – 55; HUGLO, Michel, Règlement du XIII^e siècle pour la transcription des livres notés, in: RUHNKE, Martin (Hg.), Festschrift Bruno Stäblein zum 70. Geburtstag, Kassel 1967, S. 124, Anm. 18; VAN WAESBERGHE, Joseph Smits, The Treatise on Music Translated into Hebrew by Juda ben Isaac (Paris B.N. Hébr. 1037, 22v – 27v), in: Yuval. Studies of the Jewish Music Research Centre 2 (1971), S. 155, Anm. 23, URL: <https://jewish-music.huji.ac.il/yuval/22794>; GLORIEUX, Paléon, La Faculté des Arts et ses

ein Mönch aus Echternach schließlich noch ein volkstümliches Medizintraktat (Trier Stadtbibliothek [SB], Hs. 1027/1940 8^o), das in den Besitz der Priorin Anna von Rollingen gelangte (gest. im selben Jahr, im Amt seit 1480).³² Als verloren gilt der bereits genannte mittelalterliche Nekrolog, der uns nur durch kopierte Exzerpte bekannt ist.³³

Im Folgenden wird das Marienthaler Legendar genauer untersucht, um es in den Kontext seiner Entstehung und Verwendung zu stellen. Im Unterschied zu dem Gesangbuch, das als eines der ersten Zeugnisse der Rezeption des Fronleichnamfestes die Aufmerksamkeit der Liturgiehistoriker auf sich gezogen hat³⁴, ist diese Handschrift nie eigenständig erforscht worden. Doch gilt das nicht nur für sie: Die Überlieferungsgeschichte der dominikanischen Legenden und Sammlungen ist im Ganzen – mit Ausnahme eines Teils der volkstümlichen Hagiographie³⁵ – ein unerschlossenes Gebiet. Auf diese Tatsache näher einzugehen, ist hier jedoch nicht der Platz.³⁶

II. DAS MARIENTHALER LEGENDAR

maîtres au XIII^e siècle (Études de philosophie médiévale, 59), Paris 1971, S. 461, Nr. 2212; HUGHES, Andrew, *Medieval manuscripts for mass and office: a guide to their organization and terminology*, Toronto 1982, S. 350 – 352; MEYER, Christian, Le tonaire des Frères Prêcheurs, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 76 (2006), S. 117 – 156.

³² BUSHEY, Betty C. (Hg.), *Die deutschen und niederländischen Handschriften der Stadtbibliothek Trier bis 1600, neu beschrieben* (Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, Neue Serie, 1), Wiesbaden, 1996, S. 143 – 144.

³³ Vgl. Anm. 23.

³⁴ HEINZ, Andreas, Eucharistische Frömmigkeit in einem mittelalterlichen Frauenkloster. Das Zeugnis eines Gebetbuchs (um 1300) aus der ehemaligen Zisterzienserinnenabtei St. Thomas (Bistum Trier), in: DERS (Hg.), *Lebendiges Erbe. Beiträge zur abendländischen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte (Pietas liturgica, Studia, 21)*, Tübingen 2010, S. 73 – 75; WALTERS, Barbara R. [u. a.] (Hg.), *The Feast of Corpus Christi*. University Park / Pennsylvania 2006, S. 88 – 89; PIKULIK, Jerzy, Oficjum o Bozym Ciele w swielle historyczno-krytycznym (Corpus Christi office from the Historical and Critical point of view), in: *Collectanea Theologica* 44/2 (1974), S. 27 – 40; DELAISSÉ, À la recherche (Anm. 28), S. 220 – 239; LAMBOT, Cyrille, L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines, in: *Revue bénédictine* 54/1 – 4 (1942), S. 61 – 123, hier S. 68 – 69.

³⁵ WILLIAMS-KRAPP, Werner, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte* (Texte und Textgeschichte, 20), Tübingen 1986. Die Studie betrifft jedoch nur die volkstümlichen *Abbreviationes* (z. B. die übersetzte *Legenda aurea*). Vereinzelt dominikanische Legenden in hagiographischen Handschriften, die keine bestimmte Sammlungen bilden, wurden in einer anderen Publikation berücksichtigt: DERS., *Kultpflege und literarische Überlieferung. Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert*, in: SCHNYDER, André [u. a.] (Hg.), *Ist mir getroumet min leben? Vom Träumen und vom Anderssein*. Festschrift für Karl-Ernst Geith zum 65. Geburtstag (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 632), Göppingen 1998, S. 147 – 173. Das Projekt einer *Bibliotheca Hagiographica Germanica* wurde leider nie zur Realität. Vgl. hierzu: KUNZE, Konrad, *Projekt einer Bibliotheca Hagiographica Germanica*, in: *Analecta Bollandiana* 90 (1972), S. 299 – 322. Zur deutschsprachigen Hagiographie generell siehe KUNZE, Konrad, *Deutschsprachige Hagiographie von den Anfängen bis 1350*, in: PHILIPPART, Guy [u. a.] (Hg.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550 (Corpus Christianorum)*, Bd. 2, Turnhout 1996, S. 211 – 238; WILLIAMS-KRAPP, Werner, *Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550*, in: *Ibid.*, Bd. 1, Turnhout 1994, S. 267 – 288.

³⁶ Was die franziskanische Hagiographie anbelangt, so hat Paul Bertrand nun gezeigt, wie wichtig es ist, bei der Gewichtung der Bettelorden-Hagiographie die Verbreitung der Texte zu berücksichtigen. Vgl. hierzu: BERTRAND, Paul, *Une sociologie de l'édition hagiographique: la sainteté franciscaine du XIII^e au début du XVI^e s.*, in: *Le silence du cloître. L'exemple des saints, XVI^e – XVII^e siècles* (Histoires croisées, Identités franciscaines à l'âge des réformes, 2), Clermont-Ferrand 2011, S. 233 – 256. Eine solche Auswertung wäre auch für die dominikanische Hagiographie durchzuführen.

Gemäß dem von Guy Philippart definierten Analyseschema werde ich die Marienthaler Handschrift zunächst aus kodikologischer Sicht untersuchen, um mich danach der Frage nach den in der hagiographischen Sammlung enthaltenen Texten zuzuwenden. Anschließend werde ich die gewonnenen Informationen dazu nutzen, den Kontext der Herstellung und Verwendung des Legendars zu beleuchten.

A. Die Handschrift als archäologisches Objekt

Die Handschrift misst 220 × 300 mm und umfasst 198 Pergamentblätter.³⁷ Der Einband des Buches stammt vermutlich aus dem 15. Jahrhundert und ist nur teilweise erhalten.³⁸ Bei den folgenden Angaben beziehe ich mich auf die aktuelle, moderne Nummerierung der Folios.³⁹

Zunächst ist das Vorhandensein eines losen, bedruckten Blattes aus dem 18. Jahrhundert zu erwähnen, das vom Tod der am 16. November 1726 im Alter von 21 Jahren verstorbenen Schwester und Organistin Cécile Nany berichtet. Ein erstes Blatt aus Pergament (Bl. 1) aus dem 3. Viertel des 13. Jahrhunderts wurde am Anfang der Handschrift beigefügt und zeigt auf beiden Seiten eine Liste von Wohltätern, die in die *confraternitas* des Priorats aufgenommen wurden.⁴⁰

Die Provenienz der Handschrift geht aus zwei Besitzvermerken hervor: Das erste, auf dem Recto des ersten Blattes, stammt vom Ende des 13. oder Beginn des 14. Jahrhunderts (*Hic liber est sororum vallis sancte Marie ordinis fratrum predicatorum*)⁴¹, das zweite, auf dem Recto des zweiten Blattes, aus dem 17. Jahrhundert (*Conuentus Mariaeuallensis ordinis Praedicatorum*). Hier hat noch eine Hand, die ich paläographisch auf das Ende des 15. Jahrhunderts datiere, den Inhalt der Handschrift kurz zusammengefasst: *Omellie Iheronimi, Augustini, Bede, Gregorii, Iohannis episcopi, et Passionale aliquorum sanctorum*.

³⁷ Das Pergament ist sehr weiß, im Allgemeinen von guter Qualität, sodass es auch schwerfällt, die Fleischseite von der Haarseite zu unterscheiden.

³⁸ Der Einband misst etwa 230 × 310 mm. Vgl. VAN DEN GHEYN, Catalogue (Anm. 2), welcher von „ais de bois recouverts de vélin estampé“ spricht. Doch trägt Einband, im Gegensatz zum Gesangbuch (Bruxelles KBR, Hs. 139), keinerlei Spuren von Stempeln. Das Fehlen weiterer Charakteristiken macht es schwierig, eine präzisere Datierung zu geben. Meiner Meinung nach könnte der Einband sowohl aus dem Mittelalter als auch aus der Neuzeit stammen.

³⁹ Sie ersetzte eine frühere, ebenfalls moderne Foliierung, die auf Bl. 2 begann und noch teilweise sichtbar ist. Diese wurde wahrscheinlich von derselben Hand angebracht, die auch einige der Blätter mit Anmerkungen versehen hat (Bl. 1r: „N très sale“; Bl. 2r: „1^{er} après le f^o [...]“; Bl. 197r: „[Dernier]“). Es gibt keine Spur einer mittelalterlichen Foliierung.

⁴⁰ VAN WERVEKE, Nicolas [bearb.], Bruderschaftsregister aus Marienthal, in: Das Luxemburger Land. Organ für vaterländische Geschichte, Kunst und Litteratur 31 (1884), S. 483 – 485. Die erste Schenkung ist auf den 27. Mai 1268 oder den 12. Mai 1269 datiert (*Anno domini M^o CC LXVIII[I]^o, in die pentecosten*), genauso wie die folgende (*Eodem die*). Die weiteren Einträge sind undatiert und wurden von mindestens drei verschiedenen Händen aufgeschrieben. Am Pfingsten sowie an anderen Festtagen konnten die Besucher der Kirche 100 Tage Ablass erhalten. Ablässe konnten gegen Spenden zu jeder Zeit des Jahres erworben werden. Vgl. VAN WERVEKE, Cartulaire (Anm. 7), Nr. 65, S. 53 – 54 und Nr. 98, S. 78 – 79. Es ist zu beachten, dass keiner der Namen, die unter den gelisteten Wohltätern auftreten, in den von GOFFINET editierten Nekrologexzerpten vorkommt (vgl. Anm. 23). Auch in den Wiltheim-Kopien erscheinen sie nicht. Es handelt sich also um gelegentliche Wohltäter aus dem niederen lokalen Adel, im Gegensatz zu Gemeinschaftsmitgliedern, anerkannten Gönnern und Stiftern von Privatmesssen, deren Namen im Nekrolog am Tag ihres Todes verzeichnet wurden. Vgl. hierzu: DE CEVINS, Marie-Madeleine, Les confréries des ordres mendiants au Moyen Âge: une histoire à écrire, in: *Le Moyen Âge* 121/3 – 4 (2015), S. 677 – 701, URL: <https://www.cairn.info/revue-le-moyen-age-2015-3-page-677.htm>.

⁴¹ Da die Bezeichnung *Ordinis fratrum Praedicatorum* sich erst zum Beginn des 14. Jahrhunderts in den Quellen durchsetzte, stammt der Besitzvermerk offensichtlich aus dieser Zeit. Vgl. Anm. 12. Das Fehlen von Besitzvermerken in den anderen Handschriften lässt einen Vergleich nicht zu.

Die Schrift des Homiliar-Legendars ist in den Bibliothekskatalogen nie beschrieben und datiert worden. Es handelt sich um eine *textualis* deren Merkmale das ‚doppelstöckige a‘ (hier noch sehr schwankend und unregelmäßig gezogen), die auf der Schreiblinie stehenden Schäften und die schleifenlosen Schaftbuchstaben sind. Die gebrochene Schrift (*Gothic script*), setzte sich im Rheinland noch vor der Mitte des 13. Jahrhunderts durch, und die *textualis* wurde zur meistverwendeten Schriftart für Bücher. Allerdings sind einige ihrer Charakteristika im Homiliar-Legendar noch so schwach ausgeprägt, dass man hier eine frühe – um 1250 entstandene – Form vermuten darf.⁴²

Gemäß der obengenannten Inhaltsangabe ist der Kodex selbst in zwei Teile gegliedert: 1) Bl. 2 – 121 enthalten Homilien; 2) Bl. 122 – 197 sind den Heiligenlegenden gewidmet. Dieser Bruch ist auch aus kodikologischer Sicht gekennzeichnet, wie die Struktur der Handschrift zu erkennen gibt:

I: Bl. 2 – 121 · Lagen: VI¹³ + VI²⁵ + V³⁵ + IV⁴³ + V⁵³ + IV⁶¹ + V⁷¹ + 2 IV⁸⁷ + III⁹³ + IV¹⁰¹ + (VI - 1)¹¹² + (IV + 1)¹²¹ · Pergament · mittelalterliche Reklamanten (teilweise beschnitten) 13v, 25v, 43v, 53v, 71v, 79v, 87v, 120v · Schriftraum ca. 150 × 225 mm · 2 Spalten · 33 Zeilen · *textualis* · mehrere Schreiber · Das Verschwinden des letzten Blattes der vorletzten Lage hat keine Auswirkungen auf die Kontinuität des Textes. Das Blatt, das der letzten Lage des ersten Teils hinzugefügt wurde, stammt wahrscheinlich aus einer zusätzlichen Lage, die heute verloren ist. Die Texte die auf Bl. 121 beginnen und deren Fortsetzung nicht vorhanden ist, haben keinen rubrizierten Titel bekommen. Diese Unvollständigkeit rechtfertigte zweifellos die Abtrennung des ersten Blattes dieser fehlenden Lage und seine Hinzufügung am Ende der vorherigen.

II: Bl. 122 – 197 · Lagen: 4 V¹⁶¹ + (V - 1)¹⁷⁰ + 2 V¹⁹⁰ + IV¹⁹⁸ · Pergament · mittelalterliche Reklamanten (teilweise beschnitten) 141v, 151v, 190v · Schriftraum ca. 150 × 215 mm · 2 Spalten · 35 Zeilen · *textualis* · mehrere Schreiber · Das Verschwinden des ersten Blattes der fünften Lage hat keine Auswirkungen auf die Kontinuität des Textes.

Vieles deutet daher darauf hin, dass die Handschrift aus zwei unterschiedlichen Kodizes besteht:

Während der erste Teil – das Homiliar – unterschiedlich lange Lagen umfasst, findet man im zweiten Teil – dem Legendar – fast ausschließlich Quinionen. Obwohl beide Teile zweiseitig sind, zählt das Homiliar nur 33 Schreibzeilen, im Gegensatz zu den 35 des Legendars. Der Schriftraum ist zwar in beiden Teilen ähnlich, liegt aber im ersten Teil einen guten Zentimeter höher. Beide Teile sind von mehreren Schreibern verfasst worden: Die Differenzierung der Hände wäre allerdings ohne eine detaillierte paläographische Untersuchung äußerst schwierig. Es ist nicht ausgeschlossen, dass in beiden Handschriften dieselben Schreiber am Werk waren.

Es besteht auch ein Unterschied bei der Verzierung der Initialen, die im ersten Teil einfach rot gezeichnet sind, im zweiten aber noch mit zweifarbigen Filigranen versehen wurden (Palmettenfleuronné-Initialen). Doch, sowohl beim Homiliar als auch beim Legendar scheinen die Initialen erst nachträglich, manchmal ungeschickt, angebracht worden zu sein – je nachdem, wie viel Platz der Schreiber gelassen hatte. Im Gegensatz dazu wurden die Rubriken (*Incipit-* und *Explicit-*Überschriften) wahrscheinlich von den Schreibern selbst hinzugefügt, und auch die Hervorhebung der Großbuchstaben mit roter Tinte wurde wohl durch sie vorgenommen.

⁴² PFÄNDTNER, Karl-Georg, Gothic Scripts in Germany, in: COULSON, Frank T. / BABCOCK, Robert G. (Hg.), The Oxford Handbook of Latin Palaeography, New York 2020, S. 394 – 398.

Ausnahmen finden sich im Endteil des Homiliars, wo verschiedene Stellen oder ganze Überschriften von anderen Händen ergänzt worden sind, so zum Beispiel die Nummerierung der Sonntage nach dem Dreieinigkeitsfest.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es sich bei der Brüsseler Handschrift nicht um einen Homiliar-Legendar im eigentlichen Sinne handelt⁴³, sondern um eine Sammelhandschrift, die aus einem Homiliar und einem Legendar besteht.

Wenngleich das Homiliar nicht im Mittelpunkt dieses Beitrags steht, sollen doch einige Informationen zu ihm gegeben werden: Dieser, 120 Blätter umfassende, Teil enthält die Predigten, die Perikopen und die jeweiligen Homilien zu den Evangelien für den Teil des Jahres von Karsamstag bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten – allerdings nur für das Temporale (*Proprium de Tempore*), d. h. für die Feste der allgemeinen Kirchenjahrzeit bis zur Adventszeit (*pars aestivalis*).⁴⁴ Die Heiligenfeste, die zum Sanktorale gehören (*Proprium Sanctorum*), sind daher davon ausgeschlossen. Es finden sich keine konkreten Hinweise auf Lesungen (*lectiones*)⁴⁵, obwohl verschiedene Texte akzentuiert wurden.⁴⁶ Am Anfang des Homiliars sind die Texte der ersten Lage mit dem Bezug zu Ostern stark beschädigt: Ob dies auf eine absichtliche Handlung zurückzuführen ist, ist schwierig zu entscheiden. Mehrere Blätter des Bandes tragen außerdem die Zeichen nachträglicher Korrekturen.

Die letzte Homilie, ein Kommentar des Beda Venerabilis zum Lukas-Evangelium, endet abrupt auf Bl. 121v, ohne dass sie und die entsprechende Perikope mit einer roten Überschrift versehen worden wären – ganz so, als sollten beide ignoriert werden.⁴⁷ Doch gerade dieses Blatt wurde aus einer verschollenen Lage entnommen, wie die kodikologische Struktur der Handschrift zeigt. Man kann daher schließen, dass eine oder mehrere Lagen am Ende des Homiliars fehlen.

Es erscheint nicht unangebracht, den Inhalt des Homiliars mit den Perikopen zu vergleichen, die im *liber capituli* von Marienthal angegeben sind (Luxemburg ANLux, SHL, Abt. 15, Nr. 467, Bl. 74v – 87r), einer Handschrift, die die Bemühungen um die Vereinheitlichung der dominikanischen Liturgie widerspiegelt und daher auch mit anderen dominikanischen *libri capituli* verwandt ist.⁴⁸ So lässt sich feststellen, dass nicht alle im *liber capituli* aufgelisteten Perikopen sich im Homiliar wiederfinden, und umgekehrt.⁴⁹ Einige unterscheiden sich sogar voneinander.⁵⁰ Die letzte Perikope mit der unvollständigen Homilie (Bl. 121v) entspricht

⁴³ Vgl. Anm. 2.

⁴⁴ Eine detaillierte Auflistung der Texte befindet sich im Anhang.

⁴⁵ Als eine Ausnahme hiervon könnte die Homilie des Beda Venerabilis zum Matthäusevangelium für Karsamstag (Anhang: Nr. 2) gelten, deren Anfang in Absätze unterteilt und vom Rubrikator mit den Zahlen von „II“ bis „III“ (jedoch ohne das Wort „lectio“) annotiert wurde (Bl. 3r).

⁴⁶ Anhang: Nr. 12 – 14, 17 – 20, 35 und 48.

⁴⁷ Anhang: Nr. 50. Der Text der Homilie endet mit: *Sed ablutus est sed sanctificatus sed iustificatus in nomine Domini* |.

⁴⁸ Vgl. Anm. 16.

⁴⁹ Im Homiliar fehlen, im Vergleich zum *liber capituli*, die Perikopen (sowie die jeweiligen Homilien und Predigten) zu Ostern, den 2., 4. und 5. Ferialtagen, sowie dem ersten Sonntag nach Ostern, Christi Himmelfahrt, und den 1. – 3. Sonntagen nach dem Dreieinigkeitsfest. Umgekehrt fehlen im *liber capituli* die Perikopen zu den *litaniae maiores* (25. April, am Fest des Evangelisten Markus; Anhang: Nr. 13 – 15), der Vigil von Christi Himmelfahrt (Nr. 16) und Quatember (Nr. 40).

⁵⁰ Die Perikopen zu Pfingsten (Anhang: Nr. 18; *liber capituli* = Joh 14,23 – 24), dem 13. Sonntag (Nr. 36; *l. c.* = Lk 10,23 – 24) und dem 25. Sonntag nach dem Dreieinigkeitsfest (Nr. 49; *l. c.* = Joh 6,5 – 6).

ihrerseits der des *liber capituli*, die sich auf das Fest der Kirchenweihe bezieht, das zum Sanktorale gehört (*In festo dedicationis ecclesie et in anniuersario eiusdem*).⁵¹

Es zeigt sich damit, dass das Homiliar nicht völlig den Vorgaben für die Vereinheitlichung der Liturgie entspricht, die von den Dominikanern ab 1256 angestrebt wurde (cf. III. A.). Die Handschrift könnte jedoch schon vorher im Kloster für die Liturgie verwendet worden sein, worauf die Akzentuierung einiger der Texte vielleicht hinweist. Die verschiedenen Korrekturen sowie die Hinzufügung von Elementen der Überschriften durch Rubrikatoren sind möglicherweise ein Zeichen für das Bemühen, die Texte des Homiliars schrittweise den Vorschriften des Ordens anzupassen.⁵² Es ist auch denkbar, dass es andere Teile des Homiliars gab, insbesondere für den liturgischen Winterzyklus, vielleicht sogar für den Sanktorale, von dem das Bl. 121 in dem Fall ein Überrest wäre.

Das Legendar bildet die zweite Einheit dieses faktischen Kodex. Seine Texte sind, wie oben angedeutet, durch Palmettenfleuronée-Initialen unterteilt, deren Höhe mit dem von dem Schreiber übriggelassenen Platz variiert (zwischen 3 und 16 Zeilen). Es gibt keine Hierarchie; dieselbe Art von Initialen wird sowohl für den Anfang der Texte als auch für ihre verschiedenen Teile verwendet, wenn diese einen Prolog enthalten. Formal unterscheidet sich jedoch die allererste Initiale der Sammlung, die des Prologs der Kreuzauffindung (Bl. 122r), ein wenig von den anderen dadurch, dass sie durch eine Vogeldarstellung (Pfau) geschmückt ist. Der Zweck dieser ästhetischen Bemühung war wohl, den allerersten Text hervorzuheben. Die Anfänge der Texte werden systematisch durch einen rubrizierten Titel eingeführt; eine Ausnahme bildet die *Passio* des hl. Georg, deren Titel nachträglich in schwarzer Tinte hinzugefügt wurde. Dagegen wurden nicht alle Texte mit einem rubrizierten Schlusstitel versehen.⁵³ Beim Text der Kreuzauffindung hat man ebenfalls den Beginn des Hauptteils des Textes (Bl. 122va), im Unterschied zum Prolog, nicht durch einen Titel kenntlich gemacht, obwohl der Platz dafür ausgespart wurde.

Eine paläographische Betrachtung kann außerdem zum Text der *Passio* des hl. Georg, der sich ganz am Ende des Bandes befindet, angestellt werden (Bl. 194va – 197ra). Wie bereits erläutert, ist diese die einzige der Legenden, bei der der Titel nicht rot, sondern schwarz geschrieben ist. Ein genauere Blick auf die Schrift des Textes lässt außerdem die Folgerung zu, dass dieser etwas später auf den letzten Blättern des Bandes, die leer geblieben waren, hinzugefügt wurde, wahrscheinlich noch in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.

Was die Gebrauchsspuren angeht, so sind solche in dem Legendar so gut wie nicht vorhanden: Der einzige Text mit Unterteilung in *lectiones* ist die *Passio* der Apostel Simon und Judas (Bl. 127va – 134rb). Hier wurden sie, offenbar vom Schreiber des Textes, im linken und rechten Rand der Bl. 127v und 128r in schwarzer Tinte mit römischen Zahlen eingetragen. Ihr

⁵¹ IOGNA-PRAT, Dominique, Célébrer l'église, réformer la personne: la fête de la dédicace d'église dans *La légende dorée* de Jacques de Voragine, in: *Médiévales* 62: Hagiographie et réforme dans l'Occident latin (2012), S. 123 – 133, URL: <https://journals.openedition.org/medievales/6677>.

⁵² GIRAUD, Eleanor, *Totum officium bene correctum habeatur in domo*: Uniformity in the Dominican Liturgy, in: LINDE, Cornelia (Hg.), *Making and Breaking the Rules. Discussion, Implementation, and Consequences of Dominican Legislation*, Oxford 2018, S. 153 – 172.

⁵³ Es handelt sich um die zwei Texte über das Hl. Kreuz, die Mirakel des hl. Clemens, die *Passio* der hll. Julian und Basilissa, sowie die *Passio* des hl. Georg.

Vorhandensein lässt einen gelegentlichen liturgischen Gebrauch des Legendars vermuten, legt aber auch, durch die Anzahl der insgesamt acht Lektionen, die Annahme eines monastischen Ursprungs nahe – zumindest des Modells, insofern die Dominikaner und Dominikanerinnen, die die Regel des hl. Augustinus folgten, den *cursus romanus* (nicht den monastischen) mit 3, 6 und 9 Lesungen übernommen hatten.⁵⁴ Aus der Verschmutzung der Seiten auf eine häufige Benutzung eines Textes zu schließen, wäre sehr problematisch. Auch kämen hierfür nur die Blätter der *Passio* des hl. Georg in Betracht (Bl. 194v – 197r), doch befinden sie sich am Ende der Sammlung, wo sie anfälliger für Verfall waren.

Die beiden Kodizes wurden zu einem noch zu ermittelnden Zeitpunkt zu einem einzigen Band zusammengebunden. Der aufschlussreichste Beleg für diese *compactio* ist eine Reihe mittelalterlicher Reklamanten, die, möglicherweise von einer einzigen Hand, am Fußrand der Versoseiten am Ende der Lagen des Homiliars und des Legendars eingetragen wurden und die trotz der Beschneidung der Blätter teilweise erhalten sind. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Zusammenlegung der Kodizes kurz vor oder nach ihrem Erwerb erfolgte, da sich die Schrift der Reklamanten auf das Ende des 13. Jahrhunderts datieren lässt. Für eine frühe Zusammensetzung spricht ebenfalls das Fehlen eines Besitzvermerkes am Anfang des Legendars, während dem Anfang des Homiliars ein Pergamentblatt mit Schenkungs- und Verbrüderungsnotizen beigefügt wurde, auf dem ein Besitzvermerk des späten 13. oder frühen 14. Jahrhunderts erscheint. Allerdings ist zu beachten, dass das erste Blatt des Legendars (Bl. 122) am unteren Rand, wo sich möglicherweise bereits ein Besitzvermerk befand, beschnitten ist. Die wahrscheinlichste Erklärung dafür ist eine einfache Wiedernutzung des Pergaments, auch wenn die Operation nur diese eine Stelle des Kodex betroffen haben würde – abgesehen von einem kleinen Stück Pergament, das noch aus der Ecke des Bl. 191 herausgeschnitten wurde, sowie dem unbeschriebenen Pergament der letzten beiden Blätter (Bl. 197 und 198).

Es ist nicht auszuschließen, dass das erste hinzugefügte Blatt, auf dem der Besitzvermerk erscheint, zu einem späteren Zeitpunkt einem (Archiv)buch entnommen und dann am Anfang des Bandes als Vorsatzblatt hinzugefügt wurde. In diesem Fall wäre ein möglicher späterer Erwerb einer oder beider Handschriften sowie ihre Zusammenfügung, in einem Zeitraum bis zum 15. Jahrhundert in Betracht zu ziehen. Diese Vermutung erscheint jedoch eher unwahrscheinlich. Tatsächlich ist es nicht ungewöhnlich, dass die Vorsatzblätter von Handschriften pragmatische Schriften enthalten. Das Einfügen von Schenkungs- und Verbrüderungsnotizen in einem Buch hatte sowohl konservatorische als auch symbolische Bedeutung. Die Praxis ist auch auf dem letzten Blatt des *liber capituli* zu beobachten. Zu bedenken ist außerdem, dass die Texte des Homiliars zu den *litaniae maiores* (25 April), die mit großen Bittprozessionen verbunden waren, und diejenigen zu Pfingsten zu den wenigen Texten gehören, die akzentuiert wurden. An Feiertagen, insbesondere an Pfingsten, konnten Pilger in der Abtei Heilverdienste und Ablässe erwerben.⁵⁵ Auch sei daran erinnert, dass die ersten beiden Verbrüderungsnotizen gerade auf Pfingsten datiert sind. So kann man sich eine zumindest zeitweilige liturgische Verwendung des Homiliars an diesen Festtagen vorstellen,

⁵⁴ DOLBEAU, Faire l'expertise (Anm. 3), S. 77. Siehe auch DUBOIS, Jacques / LEMAITRE, Jean-Loup, Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale, Paris 1993, S. 96.

⁵⁵ Vgl. Anm. 40.

die Gönner und Pilger der Umgebung nach Marienthal zogen. Das Buch hätte dann einen doppelten Zweck erfüllt und wäre auch dazu verwendet worden, die geleisteten Wohltaten schriftlich festzuhalten. Mit dieser Bestimmung wäre die Aufnahme eines Legendars in den Kodex als gerechtfertigt erschienen, denn sie hätte den Wohltätern ermöglicht, sich mit dem „Schatz der Verdienste“ zu verbinden, und zwar nicht lediglich dem der Gemeinschaft⁵⁶, sondern auch dem der Heiligen, die ebenfalls als Fürsprecher fungierten.

Eine letzte Bemerkung betrifft die Hand, die den Besitzvermerk aufgeschrieben hat. Die Schrift ist derjenigen der *Passio* des hl. Georg sehr ähnlich, die am Ende des Legendars hinzugefügt wurde. Wenn es sich tatsächlich um denselben Schreiber handelt, hätte man einen substantiellen Beweis dafür, dass die beiden Teile der Handschrift am Ende des 13. Jahrhunderts zusammengebunden waren.

B. Das Legendar als Sammlung

Das Sanktorale des Legendars ist nicht sehr reichhaltig – man könnte sogar von einem bloßen *libellus* reden – und stellt auch keine nach dem Jahres- oder einem Monatslauf geordnete Sammlung dar (*per circulum anni*). Auch wenn die Festdaten im Legendar, das als einzige zuverlässige Quelle angenommen werden kann⁵⁷, nicht angegeben waren, so bereitet doch die Wiedergabe der Festdaten, dank der hinreichenden Verarbeitung der kultischen Verehrung der dargestellten Heiligen, keine Schwierigkeiten. Die unten angegebenen Festdaten entsprechen außerdem denen, auf die die Heiligen im Martyrologium von Usuard im *liber capituli* verwiesen werden (Luxemburg ANLux, SHL, Abt. 15, Nr. 467, Bl. 16r – 74r) – allerdings fehlen infolge des Verlusts einer Lage zwischen den Blättern 25 und 26 die Feiertage im April und Mai:

3. MAI	Kreuzauffindung
14. SEPT.	Kreuzerhöhung
28. OKT.	Simon und Judas, Apostel und Märtyrer in Persien
23. NOV.	Clemens I., Papst und Märtyrer auf der Krim
9. SEPT.	Gorgonius, Märtyrer in Rom
22. SEPT.	Mauritius und sein Gefolge, Märtyrer in Agaunum
11. SEPT.	Protus und Hyacinthus, Diener der hl. Eugenia, Märtyrer in Rom
9. NOV.	Theodor Tiro, Märtyrer in Amaseia
8. NOV.	Claudius, Sempronianus, Nikostratus und Castorius („die vier Gekrönten“), Märtyrer in Sirmium
9 JAN.	Julian, Basilissa und ihr Gefolge, Märtyrer in Ägypten
9 APR.	Maria, Eremitin in Ägypten
21 OKT.	Ursula und ihr Gefolge von 11.000 Jungfrauen, Märtyrer in Köln
23 APR.	Georg von Lydda, Märtyrer in Nikomedia

Eine andere Logik der Textordnung, die eher hierarchisch und kategorisierend wirkt, ist hier in Anwendung: An erster Stelle stehen die Feste des Hl. Kreuzes (Feste des Herrn), gefolgt von

⁵⁶ DE CEVINS, Marie-Madeleine (Anm. 40).

⁵⁷ DOLBEAU, Faire l'expertise (Anm. 3), S. 73.

denen der Apostel und Päpste und schließlich die Märtyrer – eine Gestaltung, die die Organisation der volkstümlichen Sammlungen ebenfalls stark beeinflusst hat.⁵⁸ Nur Maria von Ägypten (eine eremitische Figur) stört die Homogenität der letzten Gruppe. Berücksichtigt man jedoch die Tatsache, dass die *Passio* des hl. Georg beigefügt wurde und somit nicht zum ursprünglichen Programm des Legendars gehörte, so ergibt sich eine vierte Kategorie nach der der Märtyrer, nämlich die der weiblichen Heiligen (Maria Aegyptiaca und die Kölner Jungfrauen).

Die Disproportion der Geschlechterverteilung in der Sammlung sollte nicht als anormal betrachtet werden: Die Sanktorale der Legendare, in denen beide Geschlechter vertreten sind, bleiben im Allgemeinen überwiegend männlich.⁵⁹

Das Sanktorale des Legendars lässt sich überdies als ‚universal‘ charakterisieren, da es sich nicht auf eine exklusive Heiligenkategorie beschränkt und keine lokale oder regionale Tendenz zeigt.⁶⁰ Nur die hl. Ursula und ihr Gefolge von 11.000 Jungfrauen deuten nach Köln, wo ihr Kult im 13. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Vision der Mystikerin Elisabeth von Schönau eine bedeutende Wiederbelebung erfuhr.⁶¹ Ein bestimmtes Merkmal weisen jedoch, mit Ausnahme von Maria Aegyptiaca, sämtliche Heiligen des Sanktorale auf: Sie gehören zur Gruppe der antiken Heiligen, mit denen der Nimbus des blutigen Märtyrers verbunden war.⁶²

Die Analyse der vom Editor des Legendars ausgewählten Texte erlaubt es, mehr über das kompositorische Umfeld der hagiographischen Sammlung zu erfahren.⁶³ Zur besseren Übersicht werden alle Texte durch die entsprechenden *BHL*-Nr. identifiziert⁶⁴:

122ra – 125vb: DE INVENTIONE S. CRUCIS, *BHL* 4169s (122ra – 122va), gefolgt von *BHL* 4170 (122va – 125vb).

125vb – 127va: DE EXALTATIONE S. CRUCIS, *BHL* 4178.

127va – 134rb: PASSIO SS APOSTOLORUM SYMONIS ET IUDAE, *BHL* 7750 (127va – 128ra) und *BHL* 7751 (Bl. 128ra – 134rb).

134rb – 139ra: PASSIO ET MIRACULA S. CLEMENTIS MARTYRIS ET PONTIFICIS, *BHL* 1848 (134rb – 138ra) und *BHL* 1855 (138ra – 139ra).

⁵⁸ *Ibid.*, S. 74. Der Autor spricht von einem „classement systématique par catégories, comme dans les litanies des saints“.

⁵⁹ PHILIPPART, *Les légendiers* (Anm. 1), S. 43.

⁶⁰ DOLBEAU, *Faire l'expertise* (Anm. 3), S. 71 – 72.

⁶¹ EMBACH, Michael, *Trierer Literaturgeschichte*, (Geschichte und Kultur des Trierer Landes, 8), Bd. 1: Das Mittelalter, Trier 2007, S. 452 – 455.

⁶² PHILIPPART, *Les légendiers* (Anm. 1), S. 64.

⁶³ *Ibid.*, S. 73 – 74 und 105 – 110.

⁶⁴ *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis* (*Subsidia hagiographica*, 9, 12 und 70) 4 Bde, Bruxelles 1898 – 1986. Die Identifizierung wird durch die Datenbank *BHLms* (*Bibliotheca Hagiographica Latina manuscripta*) erleichtert (URL: <http://bhlms.fltr.ucl.ac.be>). Die von mir benutzte Datenbank ist eine vollständigere, noch unveröffentlichte Version der *BHLms*. Sie wird über den Server und die Webseite des *Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* (IRHT) zugänglich sein. Vgl. hierzu: DE VALERIOLOLA, Sébastien / DUBUISSON, Bastien, *L'hagiographie à l'aune du numérique. Nouvelles perspectives d'étude des légendiers latins*, in: *Old Books and New Technologies. Medieval Books and the Digital Humanities in the Low Countries*, 6 – 7 Mai 2021, Bruxelles, KBR (provisorischer Titel des Tagungsbandes, im Manuskript abgeschlossen). Weitere Informationen zu den einzelnen Texten sind noch in der Datenbank *Clavis Clavium* zu finden (URL: <https://clavis.brepols.net/clacla/Default.aspx>).

- 139ra – 143ra: PASSIO S. GORGONII MARTYRIS, *BHL* 3617 (mit Auszügen aus *BHL* 3620 erweitert)⁶⁵.
- 143ra – 146ra: PASSIO S. MAURICII ET SOCIORUM EIUS, *BHL* 5737/5739b, mit abweichender *Desinit*.
- 146ra – 153vb: PASSIO SS PROTI ET IACINCTI MARTYRUM, *BHL* 2667a.
- 153vb – 156vb: PASSIO B. THEODORI MARTYRIS, *BHL* 8077.
- 156vb – 161vb: PASSIO MARTYRUM CLAUDII, SIMPRONIANI, CASTORIS, NICOSTATI ATQUE SIMPLICII, *BHL* 1837.
- 161vb – 176va: PASSIO S. IULIANI MARTYRIS ET BASILISSAE CONIUGIS EIUS ET ALIORUM SANCTORUM, *BHL* 4532.
- 176va – 188va: VITA B. MARIAE AEGIPTIACAE, QUAM TRANSTULIT DE GRAECO IN LATINUM PAULUS VENERABILIS DIACONUS SANCTAE NEAPOLIS ECCLESIAE, *BHL* 5415 (ohne *Lemma*, im Gegensatz zu den Angaben von Kunze, doch mit *Prologus auctoris*)⁶⁶.
- 188va – 194va: DE HISTORIIS/RELATIO DE HISTORIA SS VIRGINUM AGRIPPINENSIVM (21/10), *BHL* 8427.
- 194va – 197ra: PASSIO S. GEORGII MARTYRIS, *BHL* 3371/3379, mit abweichender *Incipit*.

Zunächst ist festzustellen, dass nicht alle Texte der Sammlung in jüngerer Zeit entsprechend den Erfordernissen der modernen Textkritik ediert worden sind. Darüber hinaus wurde die Marienthaler Handschrift nur zur Edition von drei der Legenden des Korpus verwendet, nämlich der zur Kreuzauffindung, der *Passio* der 11.000 Jungfrauen und der beigefügten *Passio* des hl. Georg, die deshalb zunächst im Mittelpunkt der Analyse stehen werden.⁶⁷

Die Legende zum Fest der Kreuzauffindung – das *Libellus de inventione sanctae crucis* (*BHL* 4169) – ist als sehr alt bezeugt und vermischt sich mit der Lebensbeschreibung des Judas Cyriacus (*BHL* 7022).⁶⁸ Der Erzählung nach erschien das Hl. Kreuz dem Kaiser Konstantin in einer Vision, als er an der Donau gegen seine Feinde kämpfte. Nach diesem mirakelhaften Ereignis und dem aus ihm resultierenden Sieg sandte der Kaiser seine Mutter, die hl. Helena, in den Orient mit dem Auftrag, materielle Zeugnisse der Kreuzigung aufzufinden. In Jerusalem brachte die Kaiserin 3 000 Juden zusammen und zwang einen von ihnen, mit dem Namen Judas, ihr den Ort zu verraten, an dem das Kreuz verborgen war. Als man aber drei Kreuze statt des einen fand, wurde die wahre Christusreliquie durch ein Auferstehungswunder offenbart; sein Erlebnis brachte Judas dazu, sich zum Christentum zu bekehren. Er nahm den Namen Cyriacus an, wurde zum Patriarchen von Jerusalem und schenkte die Kreuzigungsnägel der hl. Helena, die zur Erinnerung an diese wundersame Entdeckung am 14. September ein Fest stiftete.

Das Marienthaler Legendar bietet eine eigene Darstellung dieser Legende, die teilweise auf andere Quellen zurückgreift. Auch in dieser Version ist zu lesen, dass Konstantin seine Vision erlebte, als er am Ufer der Donau Krieg mit seinen Feinden führte.⁶⁹ Der Text entspricht aber dem Anfang einer bestimmten Version des *Libellus* (*BHL* 4169s), die wahrscheinlich in der

⁶⁵ *Catalogus codicum* (Anm. 2), S. 281 – 282.

⁶⁶ KUNZE, Konrad, Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet (Philologische Studien und Quellen, 49), Berlin 1969, S. 178.

⁶⁷ Vgl. Anm. 2.

⁶⁸ Die *BHL* 4169 wurde von BORGHAMMAR, How the Holy Cross (Anm. 2), S. 255 – 271, editiert.

⁶⁹ *Ibid.*, S. 282, Zeilen 1 – 32.

Karolingerzeit aus dem Griechischen neu und „gelungener“ übersetzt worden war und in der der Patriarch von Jerusalem nicht Cyriacus, sondern Macarius hieß und auch kein bekehrter Jude war. Der Herausgeber dieser Legende wies darauf hin, dass sie in ihrer Gesamtheit nur durch eine einzige Handschrift bekannt war, die vom Anfang des 10. Jahrhunderts stammte (Montpellier Bibliothèque interuniversitaire, Section Médecine, Hs. 156).⁷⁰ Inzwischen hat die Forschung ihre Verbreitung auch in mehreren zisterziensischen Legendaren des 12. Jahrhunderts nachgewiesen, nämlich in dem von Clairvaux und in den verschiedenen Vertretern der Sammlung des *Liber de natalitiis* – eines sechsbändigen Legendars, das ab dem Ende des 12. Jahrhunderts in den Zisterzienserabteien Nordfrankreichs weit verbreitet war.⁷¹

Die Marienthaler *Inventio crucis* beschränkt sich, wie gesagt, ganz auf den Anfang dieses Textes (*BHL* 4169s), der, kurz umrissen, die Vision Konstantins an der Donau, die Interpretation des Christusmonogramms und die Entscheidung des Kaisers, Helena nach Jerusalem zur Suche nach dem Kreuz zu senden, enthält. Es folgt ein besonderer Zusatz, der nur in einer bestimmten Familie von Handschriften zu finden ist. Er übernimmt die Aussagen der *Historia ecclesiastica* über das Vorhandensein eines der Venus gewidmeten Tempels in Jerusalem und fügt noch vier Zeilen aus einem Anhang zum Leben des hl. Sylvester hinzu.⁷² Der Rest des Textes entspricht der Geschichte des Judas Cyriacus, also der *BHL* 4169, nämlich der Auffindung der drei Kreuze durch Helena und der Offenbarung der Reliquie Christi durch das Wunder der Auferstehung, die zur Bekehrung des Juden und seiner Erhebung zum Episkopat von Jerusalem führt.⁷³ Diese textuelle Konstruktion – der Zusatz, gefolgt vom Rest der *BHL* 4169 – ist unter der *BHL*-Nr. 4170 aufgezeichnet.

Eine kurze Abschweifung zu dem ältesten Vertreter der *BHL*-Nr. 4169s, der Handschrift, die heute in Montpellier aufbewahrt wird, ist hier von Nutzen. In diesem Legendar, das aus dem Bistum Langres stammt, folgen die zwei Traditionen der *Inventio crucis* aufeinander, was aus der Edition des Textes nur schwer zu erschließen ist. Zuerst die *BHL* 4169s (Bl. 223r – 226v) in ihrer Gesamtheit⁷⁴, wie sie sich auch in späteren zisterziensischen Legendaren findet – also mit der Vision Konstantins an der Donau und der Handlung des Patriarchen Macarius –, dazu eine Version, die Konstantins Vision und seinen Sieg über Maxentius bei Rom – und nicht über die Feinde an der Donau – aus der *Historia ecclesiastica* übernimmt (*BHL* 4172). Zweitens die Tradition um Judas Cyriacus aus der *BHL* 4169, aber vorangestellt mit dem gleichen Zusatz wie im Marienthaler Legendar, sodass es sich um die *BHL* 4170 handelt (Bl. 226v – 232v).⁷⁵

⁷⁰ *Ibid.*, S. 279 – 281. Für eine ausführliche Beschreibung der Handschrift siehe MORETUS, Henri, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae scholae medicinae in Universitate Montepessulanensi*, in: *Analecta Bollandiana* 34 – 35 (1915 – 1916), S. 261 – 263. Die Texte über das Hl. Kreuz sind die mit den Nummern 27 – 28. Anders als im Katalog angegeben, handelt es sich bei der Nr. 28. nicht um die *BHL* 4178 (Erhöhung des Hl. Kreuzes), wie im Folgenden erklärt wird.

⁷¹ Vgl. hierzu: LANÉRY, Cécile, *Nouvelles recherches sur le légendier de Clairvaux*, in: *Analecta Bollandiana* 131 (2013), S. 60 – 133. Siehe genauer S. 84, Nr. 18a; DOLBEAU, François, *Notes sur la genèse et sur la diffusion du Liber de natalitiis*, in: *Revue d'histoire des textes, bulletin* 6 ([1976] 1978), S. 143 – 195. Im Legendar von Clairvaux und dem *Liber de natalitiis* wird der Text von Mirakeln des Gregor von Tours begleitet, die auch in den Kurzlegendaren verschiedener dominikanischer Autoren zu finden sind (*BHL* 4182 – 4185).

⁷² BORGEHAMMAR, *How the Holy Cross* (Anm. 2), S. 216 – 219 und 301 – 302.

⁷³ *Ibid.*, S. 258, Zeile 43 (*Congregavit autem...*) bis zum Schluss, S. 271. Eine längere Textstelle ist ausgelassen auf S. 258, Zeilen 44 – 47 (*Non solum autem eos... Iudaei tria milia virorum*).

⁷⁴ MORETUS (Anm. 70), Nr. 27 des Kataloges.

⁷⁵ *Ibid.*, Nr. 28 des Kataloges.

Diese zweite Version – sie entspricht der Gruppe δ beim Herausgeber des Textes⁷⁶ – ist außerdem zu unterscheiden von der *BHL*-Nr. 4171, die ebenfalls die Vision und den Sieg über Maxentius bei Rom beinhaltet (*BHL* 4172), jedoch von einer unveränderten Version der *BHL*-Nr. 4169 gefolgt ist. Darauf soll weiter unten noch ausführlicher eingegangen werden.

Neben der Tatsache, dass es eine besondere Fassung des Textes zur Kreuzauffindung enthält, ist das Marienthaler Legendar aber auch dadurch bemerkenswert, dass es zu den wenigen Handschriften gehört, die den Text der ältesten Fassung der *Passio* der hl. Ursula und der 11.000 Jungfrauen von Köln überliefern (2. H. des 10. Jh.), die 1927 von Levison veröffentlicht wurde (*BHL* 8427).⁷⁷ Es gehört sogar, neben zwei anderen Handschriften, zu den ältesten erhaltenen Exemplaren.⁷⁸ Die Besonderheit der Marienthaler Fassung besteht aber darin, dass sie einen Prolog enthält, der in den anderen Handschriften nicht vorhanden ist. Eine Ausnahme macht hier nur ein Legendar aus der Abtei St. Matthias, das Hubertus von Köln (†1534) für die Betreuung der Nonnen des Benediktinerinnenklosters Marienberg in Boppard schrieb, mit dessen Aufsicht das Trierer Kloster betraut worden war.⁷⁹ Die *Passio* könnte Hubert daher aus einem um 1440 ergänzten, im Besitz dieser Frauenabtei befindlichen Exemplar der *Legenda aurea* (14. Jh.) kopiert haben, das Levison nicht kannte.⁸⁰

Die *Passio*, die, laut ihrem Herausgeber, in gehobenem Latein abgefasst ist⁸¹, erzählt die Geschichte von Ursula, der frommen und schönen Tochter eines britischen Königs, die die Eheschließung mit einem heidnischen Prinzen nur unter der Bedingung akzeptiert, dass sie sich ihrer Jungfräulichkeit noch drei Jahre lang in der Gesellschaft von 11.000 Jungfrauen erfreuen dürfe und der zukünftige Bräutigam sich in dieser Zeit zum Christentum bekehre. Auf dem Weg zu ihrer Bestimmung hat Ursula eine Vision von ihrem Martyrium und dem ihrer Begleiterinnen. Beglückt durch diese Offenbarung, pilgern die 11.000 Jungfrauen nach Rom,

⁷⁶ BERGEHAMMAR, *How the Holy Cross* (Anm. 2), S. 282. Die Beziehung zwischen dieser von Borgehammar identifizierten Handschriftenfamilie und den unter dieser *BHL*-Nr. in der Datenbank *BHLms* erfassten Handschriften muss noch geklärt werden. Letzteren ist die Konstantin-Vision in der Regel nicht vorangestellt (nur in einem Fall, der Brüsseler Hs. 219 – 21, folgt der Text, vgl. VAN DEN GHEYN, *Catalogue* [Anm. 2], Bd. 5, Bruxelles 1905, S. 209 – 210), aber alle beginnen mit dem Zusatz aus der *Historia ecclesiastica* und dem Leben des hl. Sylvester. In anderen Fällen handelt es sich um eine Verwechslung mit dem Anhang zum Leben des hl. Sylvester.

⁷⁷ LEVISON, *Das Werden* (Anm. 2). Zum Kommentar siehe S. 58 – 90.

⁷⁸ *Ibid.*, S. 140 – 141: München Bayerische Staatsbibliothek, Hs. Clm 642 (heute Teil der Hs. Clm 29303/8), Südostdeutschland, 1. Drittel des 9. Jh./10 Jh. (gehörte dem Humanisten Hartmann Schedel); Châlons-sur-Marne Bibliothèque municipale, Hs. 57, aus der Benediktinerabtei St. Peter ad Montes, ca. 1100. Das Exemplar (ohne Prolog) in einem der Bände der *Collectanea bollandiana* (Bruxelles KBR, Hs. 8917, Bl. 34r – 41v) beruht auf einer mittelalterlichen Handschrift des Mönchengladbacher Münsters St. Vitus, aber der Begriff *vetusto*, der die Handschrift beschreibt, liefert keine konkreten Informationen. Vgl. VAN DEN GHEYN, *Catalogue* (Anm. 76), S. 496 – 499 (Nr. 3483).

⁷⁹ Trier SB, Hs. 1376/141 8°. Hubert, der später als Prior in St. Matthias tätig war und dort das Legendar übertrug, hatte die Texte seiner Sammlung, die er ausdrücklich zur Vorlesung zusammengestellt hatte, wohl verschiedenen Büchern entnommen. Zur Predigt für den Fest der Apostel Petrus und Paulus heißt es nämlich Bl. 132v: *Prescriptus sermo collectus est ex diuersis libris per fratrem Hubertum Colonie, ac coram conuentu recitatus, ipso die beatorum Petri et Pauli apostolorum. Anno domini 1508*. Vgl. BECKER, Petrus (Hg.), *Die Benediktinerabtei St. Eucharius-St. Matthias vor Trier* (*Germania Sacra*, Neue Folge 34, Das Erzbistum Trier, 8), Berlin / New York 1996, S. 220, Nr. 361.

⁸⁰ Bonn Universitäts- und Landesbibliothek, Hs. S 731. Vgl. hierzu: GEIB, Jürgen, *Katalog der mittelalterlichen Handschriften der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn*, Berlin / Boston 2015, S. 249 – 252. Leider habe ich diese Handschrift nicht einsehen können, und es müsste überprüft werden, ob sie den Prolog enthält oder nicht.

⁸¹ LEVISON, *Das Werden* (Anm. 2), S. 140. Zum Stil siehe auch S. 76 – 78.

bevor sie sich nach Köln wenden, wo sich die Vorhersage unter dem Schwert der Hunnen erfüllt.⁸² Der Prolog selbst liefert keine zusätzlichen Informationen über die hl. Jungfrauen, sondern enthält nur solche über den Kontext, in dem die *Passio* geschrieben wurde. Dies erklärt auch, weshalb er in den meisten Handschriften fehlt.⁸³ Außerdem ist die durch ihren gehobenen Stil, „mitunter zu schwer verständliche“ Legende durch eine zweite, „lesbarere“ und „lebendigere“ Überarbeitung weitgehend konkurrenziert worden, die aufgrund ihrer weiten Verbreitung zweifellos zu den literarischen Erfolgen des Mittelalters gehörte.⁸⁴

Die beigefügte Georgslegende am Ende der Sammlung zählt zu den Zeugen der „gereinigten Kurzfassung“ der *Passio* aus dem stadtrömischen Passionar, dessen älteste Vertreter verloren gegangen sind (=Y-Redaktion). Der *Incipit* (BHL 3370/3371) ist, obwohl er in geringem Maße abweicht (gemischt mit BHL 3378/3379), derjenige, der im rheinisch-maasländischen Raum verbreitet war.⁸⁵ Wird allein der *Desinit* betrachtet, handelt es sich aber um die BHL 3371/3379.⁸⁶ In dieser Version der Legende wird Georg als römischer Soldat vorgestellt, der für die Bekehrung und Verteidigung der Christen unter Kaiser Datianus in Nikomedia den Märtyrertod erlitt. Humbert von Romans gibt in seinem Lektionar des Dominikanerordens an, dass dies die Version der Legende ist, die sich in älteren lothringischen Handschriften fand (*in antiquis libris Lothoringie*).⁸⁷

Zu drei weiteren Texten können noch ergänzende Bemerkungen gemacht werden. Zunächst zur *Passio* des hl. Gorgonius (BHL 3617). Sie ist im Marienthaler Legendar durch Auszüge interpoliert, die aus dem *sermo (sive laudatio) S. Gorgonii* (BHL 3620) stammen. Diese Lobrede war um 982 – 987 in der Abtei Gorze bei Metz verfasst worden, in der Gorgonius seit der Überführung seiner Reliquien im 8. Jahrhundert verehrt wurde.⁸⁸ Die Einfügung der Textstelle, die die Form eines Dialogs zwischen Kaiser Diokletian, dem hl. Gorgonius und der hl. Dorothea hat (der ursprüngliche Text der *Passio* ist rein narrativ) und die mit der Verurteilung zum Tod durch Enthauptung endet, diente vor allem dazu, den Passionsbericht zu ergänzen, von dem sich der Verfasser des *sermo* selbst stark hatte inspirieren lassen. Die Marienthaler Handschrift war, so wurde angenommen, das einzige Zeugnis dieser besonderen Textüberlieferung, während der *sermo* nur durch zwei Handschriften aus dem 11. Jahrhundert bekannt ist.⁸⁹ Es konnte jedoch die interpolierte *Passio* noch in einer Handschrift des 12. Jahrhunderts aus der Benediktinerabtei St. Matthias (Trier SB, Hs. 1160/462 8°, Bl. 72r –

⁸² LOTTER, Friedrich / GÄBE, Sabine, Die hagiographische Literatur im deutschen Sprachraum unter den Ottonen und Saliern (ca. 960 – 1130), in: PHILIPPART, Hagiographies (Anm. 35), Bd. 4, Turnhout 2006, S. 305 – 306.

⁸³ LEVISON, Das Werden (Anm. 2), S. 59 – 60.

⁸⁴ *Ibid.*, S. 90 und 100.

⁸⁵ HAUBRICHS, Georgslied (Anm. 2), S. 361 – 277.

⁸⁶ Zur Edition des Textes vgl. *Ibid.*, S. 474 – 499.

⁸⁷ URFELS-CAPOT, Anne-Élisabeth, Le sanctoral de l'office dominicain (1254 – 1256). Édition et étude d'après le ms. Rome, Sainte-Sabine XIV L1. *Ecclesiasticum officium secundum Ordinem fratrum Praedicatorum* (Mémoires et documents de l'École des Chartes, 84), Paris 2007, S. 672.

⁸⁸ GOULLET, Monique / WAGNER, Anne, Les saints du diocèse de Metz (Sources hagiographiques de la Gaule, 10), in: GOULLET, Monique / HEINZELMANN, Martin (Hg.), Miracles, Vies et réécritures dans l'Occident médiéval. Actes de l'Atelier „La réécriture des Miracles“ (IHAP, juin 2004) et SHGX – XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse (Beihefte der Francia, 65), Ostfildern 2006, S. 258 – 261. Zur Edition des *Sermo de sancto Gorgonio* (BHL 3620) siehe *Ibid.*, S. 309 – 317. Die Auszüge, die im Marienthaler Legendar aufgenommen wurden, sind ebenfalls editiert worden: vgl. Anm. 70.

⁸⁹ Paris Bibliothèque nationale de France (BNF), Hs. lat. 5594, aus St. Benignus in Dijon (vgl. Bl. 34v), und Metz Bibliothèque municipale, Hs. 523 (im Zweiten Weltkrieg zerstört), aus St. Arnulf bei Metz.

77v) sowie im ‚großen Legendar‘ der Benediktinerabtei St. Maximin bei Trier aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Trier Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars [BBP], Hs. 35, Bl. 55r – 57r) nachgewiesen werden. Durch die Einfügung der Auszüge des *sermo* im Text der *Passio* wird die Handlung, wie sie in der Lobrede dargestellt wird, etwas verändert: Während der Verfasser des *sermo* die Folterung und Hinrichtung nach dem Diskurs mit Diokletian ansetzt, plaziert der Text der interpolierten *Passio* die Qualen der Märtyrer davor. Dies trägt dazu bei, die Standhaftigkeit der Märtyrer noch bewundernswürdiger erscheinen zu lassen, die trotz des grausamen Leidens den Peinigern gegenüber an ihrem Glauben festhalten und sogar noch die Kraft finden, für ihn zu werben, bevor sie den Ort ihrer Hinrichtung gebracht werden. Diokletian ordnet die Enthauptung der Märtyrer an, doch die Wiederaufnahme des ursprünglichen Passionstextes hat für die Darstellung zur Folge, dass die Opfer am Ende gehängt und ihre Körper den Hunden zum Fraß vorgeworfen werden.

Zweitens unterscheidet sich der Text der *Passio* der Heiligen Julian und Basilissa von den beiden Ausgaben des 20. Jahrhunderts, auf die in *Clavis Clavium* als auf die meistverbreitete Version dieser Legende verwiesen wird (BHL 4529).⁹⁰ Der Text stimmt in der Tat wortwörtlich mit einer gekürzten Fassung der lateinischen *Passio* überein (BHL 4532), deren ältester Beleg eine insulare oder bretonische Handschrift vom Ende des 9. oder dem Beginn des 10. Jahrhunderts ist (Vatikan, Apostolische Bibliothek, Reg. lat. 516, Bl. 45r – 59r).⁹¹ Diese Legende ist unter anderem aber auch in zwei Legendaren des 12. Jahrhundert aus der Trierer Abtei St. Matthias bezeugt.⁹²

Schließlich ist noch die *Passio* der hl. Maria Aegyptiaca zu nennen, die die allererste lateinische Übersetzung des Textes darstellt. Sie wurde im 9. Jahrhundert von einem neapolitanischen Diakon namens Paulus angefertigt und Kaiser Karl dem Kahlen gewidmet. Die meisten Handschriften, die diese Legende beinhalten, stammen aus Nordfrankreich, England, den Niederlanden und Deutschland.⁹³

Die Verbreitung der bezeugten Texte des Legendars in anderen hagiographischen Handschriften des Bistums ist nicht besonders groß: Einzelne Legenden sind in früheren oder zeitgenössischen Kodizes zu finden, insbesondere in verschiedenen Handschriften der Benediktinerabteien St. Martin (Trier SB, Hss 214/1201 8° und 1379/143 8°), St. Matthias (Bruxelles KBR, Hs. 7882 [unsichere Herkunft]; Trier SB, Hs. 1152/776 gr2°; Trier BBP, Hss 75 und 5) und Echternach (Paris BNF, Hs. lat. 9737), in den Legendaren der Stiftskirchen St. Simeon (Trier SB, Hs. 388/1152 gr2°) und Münstermaifeld (Koblenz Landeshauptarchiv, Best. 701, Nr. 113), im Prämonstratenser-Legendar von Arnstein (London British Library,

⁹⁰ SALMON, Pierre [bearb.], *Le lectionnaire de Luxeuil*. Paris, ms. lat. 9427 (*Collectanea biblica latina* 7, Bd. 1), Roma 1944, S. 27 – 56; YARZA URQUIOLA, Valeriano [bearb.], *Passionarium Hispanicum (Corpus christianorum, Series latina* 171, Bd. 1), Turnhout 2020, S. 535 – 577 (ersetzt nun die Ausgabe von 1955 von Ángel FÁBREGA GRAU).

⁹¹ Diese Fassung der Legende diente zum Beispiel dem angelsächsischen Mönch Ælfric (ca. 950 – 1010) als Quelle – in einer hybridischen Form – bei der Redaktion seiner volkstümlichen Sammlung „Leben jungfräulicher Ehefrauen“. Vgl. hierzu: UPCHURCH, Robert K. [bearb.], *Ælfric’s Lives of the Virgin Spouses with modern English parallel-text translations* (Exeter Medieval Texts and Studies), Exeter 2007, S. 29. Zur einzigen Edition des Textes, basierend auf dem Cotton-Corpus Legendar (aus der Kathedrale von Salisbury stammend, um 1100), siehe S. 110 – 171.

⁹² Trier SB, Hs. 1152/776 gr2°, Bl. 122r – 133r, und BBP, Hs. 5, Bl. 6r – 13r.

⁹³ KUNZE, Studien (Anm. 66), S. 26 – 28. Zur Liste der Handschriften siehe S. 173 – 181.

Hss Harley 2801 und 2802), im großen Legendar der Benediktinerabtei St. Maximin (Trier BPB, Hss 35 und 36) und im Doppellegendar der Zisterzienserinnenkloster St. Thomas an der Kyll (Mons Bibliothèque centrale de l'Université, Hss 26/210, 8402). Mangels genauere textkritischer Untersuchungen kann jedoch nicht viel mehr gesagt werden als dass es sich – mit wenigen Ausnahmen, die bereits angesprochen wurden – um alte und weit verbreitete Werke handelt, deren früheste schriftliche Belege oft auf das 9. Jahrhundert zurückgehen. Die sozusagen ‚jüngsten‘ Texte sind die *Passio* der 11.000 Jungfrauen und die des hl. Gorgonius, die gerade auf die Großregion um das Bistum Trier hinweisen, nämlich auf Köln und auf Gorze bei Metz. Sie machen damit eine nord-östliche Provenienz wahrscheinlich, eine Vermutung, die durch die textuellen Besonderheiten der anderen Werke des Legendars gestützt wird. Im Allgemeinen bemühte sich der Herausgeber der Sammlung, die ältesten auffindbaren Legenden zu sammeln, auch wenn zu dieser Zeit im Westen, und besonders im Bistum Trier, andere, überarbeitete oder modernisierte Fassungen verbreitet waren. Bei der Auswahl wurden möglicherweise auch Texte mit einem höheren Sprachniveau bevorzugt, wie im Fall der *Passio* der hl. 11.000 Jungfrauen oder der Lebensbeschreibung der hl. Maria Aegyptiaca.⁹⁴

III. DAS LEGENDAR IM SPIEGEL SEINER ZEIT

A. Ein dominikanisches Legendar?

In der Datenbank *Bibliotheca Hagiographica Latina manuscripta (BHLms)*, die auf der systematischen (jedoch nicht vollständigen) Erschließung lateinischer hagiographischer Handschriften durch die Bollandisten beruht⁹⁵, wurde etwa fünfzig Handschriften ein mehr oder weniger gesicherter dominikanischer Ursprung zugeschrieben. Von den volkstümlichen Legendaren (d. h. übersetzten *Abbreviationes*, wie z. B. der *Legenda aurea*) betrifft dies ungefähr die Hälfte.⁹⁶ Betrachtet man diesen Befund zum Handschriftenbestand des *OFP*, so erscheint das Marienthaler Legendar als glücklicher Einzelfall einer gelungenen Konservierung: Nicht nur zählt es zu den wenigen lateinischen hagiographischen Handschriften, die mit einem Frauenkloster in Verbindung gebracht werden können⁹⁷, sondern

⁹⁴ Der gehobene Stil der *Passio* der 11.000 Jungfrauen wurde bereits oben erwähnt. Zur *Vita* der hl. Maria Aegyptiaca siehe die Bemerkung von Konrad KUNZE, *Ibid.*, S. 27.

⁹⁵ Vgl. Anm. 64.

⁹⁶ Ein ausführliches Repertorium der volkssprachlichen hagiographischen Handschriften aus dominikanischen Klöstern ist zu finden bei WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare (Anm. 35), und DERS., Kultpflege (wie Anm. 35).

⁹⁷ Aus dem Bistum Trier stammt eine weitere Handschrift aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die dem Trierer Dominkanerinnenkloster St. Barbara gehörte (Trier SB, Hs. 198/1232 8°). Diese enthält jedoch nur das Leben des hl. Bernhard von Clairvaux (*BHL* 1220m), kombiniert mit verschiedenen Werken des Zisterziensers, ist also eine Handschrift, die man in die von Tjamke Sniijders definierte Rubrik der *auctoritas libelli* einordnen kann. Vgl. hierzu: SNIJDERS, Tjamke, Manuscript Communication. Visual and Textual Mechanics of Communication in Hagiographical Texts from the Southern Low Countries, 900 – 1200 (*Utrecht Studies in Medieval Literacy*, 32), Turnhout 2015, S. 109 – 113: „These manuscripts often combined richly illuminated works of a famous author with his vita. In these manuscripts, the vitae were treated as suppositious children. They are often to be found at the back of the codex and have but minimal decoration“. Doch, im Gegensatz zu dem, was Sniijders für die bis 1200 studierten Handschriften schreibt, hat das Leben des Heiligen im Vergleich zu den anderen Texten des Kodex kein ‚minderwertiges Layout‘ (inferior Layout) enthalten. Im Gegenteil: die *Vita* beginnt mit einer großen Filigraninitiale, wie sie auch am Anfang der anderen Texte zu finden ist, und der Name des Heiligen wird durch zweifarbig hervorgehoben. Außerdem ‚umhüllt‘ die *Vita* die Werke des

es ist auch eines der frühesten dominikanischen Legendar-Exemplare, die nicht zu den *Abbreviationes* gehören. Auch stellt es, anders als fünf Handschriften der Pariser, Frankfurter und Klattauer Dominikaner, die aus der gleichen Zeit stammen, keine *Exempla*-Sammlung des *OFF* dar.⁹⁸ Die allermeisten erhaltenen hagiographischen Handschriften aus Dominikanerinnenklöstern sind also jünger als das Marienthaler Legendar – stammen größtenteils aus dem 15. Jahrhundert – und sind in der Volkssprache verfasst.⁹⁹ Meines Wissens ist (noch) keine andere derartige Sammlung aus einem Dominikanerinnenkloster bekannt, und das Alter des Marienthaler Legendars macht den Kodex umso bemerkenswerter.

Ich habe nur eine weitere Handschrift gefunden, die in Bezug auf die Anzahl der Texte und ihr Alter vergleichbar ist. Allerdings stammt diese aus einem neuzeitlichen Männerkloster, nämlich dem Jakobiner-Konvent der Rue Saint-Honoré in Paris (Paris BNF, Hs. lat. 17630).¹⁰⁰ Seine mittelalterliche Herkunft ist ungewiss (Jakobuskloster?), doch könnte es sich um eine frühere Form des Lektionars von Humbert von Romans handeln.¹⁰¹ Die 151-seitige Handschrift (Entstehungszeit um 1235 – 1245) enthält Texte, die 32 Heiligen(gruppen) gewidmet sind, deren Organisation dem *circulus anni* folgt, der hier allerdings nur vom Fest des Apostel Andreas (30. November) bis zum Fest des Apostel Paulus (29. Juni) reicht, sodass es sich hier wahrscheinlich um einen von zwei Bänden einer Sammlung handelt, die das ganze Jahr umfasste. Anders als das Marienthaler Legendar beschränkt sich die Pariser Sammlung jedoch nicht auf antike Märtyrer. Neben den Aposteln, die reichlich vertreten sind, gibt es auch zwei Heilige des Frühmittelalters (den hl. Maurus und den hl. Gregor I.) sowie, in der Person des hl. Thomas Becket, des Bischofs von Canterbury, eine ‚moderne‘ Gestalt. Becket erlitt am 29. Dezember 1170 das Martyrium und wurde zu einem der wenigen Heiliggesprochenen, die Eingang in das dominikanische Lektionar fanden. Was die Ähnlichkeiten betrifft, so haben beide Legendare nur zwei Einträge gemeinsam, nämlich die des hl. Georg und die der

Zisterziensers. Vgl. hierzu: KEUFFER, Max, Die Kirchenväter-Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier (Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, 2), Trier 1891, S. 118 – 120.

⁹⁸ Vier dieser Handschriften beinhalten die *Vitas fratrum Ordinis Praedicatorum* (um 1255) des Geraldus von Frachet (†1271): Paris BNF, Hs. lat. 18324; Paris Bibliothèque Mazarine, Hs. 1779; Ghent Universiteitsbibliotheek, Hs. 534; Budapest Országos Széchényi Könyvtár, Hs. 45. Zum Werk von Frachet siehe DUBREIL-ARCIN, Agnès, Vies de saints, légendes de soi. L'écriture hagiographique dominicaine jusqu'au *Speculum sanctorale* de Bernard Gui (*Hagiologia*, 7), Turnhout 2011, S. 89 – 91; SCHÜRER, Markus, Das *Exemplum* oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern des 13. Jahrhunderts (*Vita regularis*, Abhandlungen, 23), S. 179 – 224.

⁹⁹ Siehe z. B. MENGIS, Simone, Schreibende Frauen um 1500. *Scriptorium* und Bibliothek des Dominikanerinnenklosters St. Katharina St. Gallen (*Scrinium Friburgense* 28), Berlin [u. a.] 2013, und GEITH, Karl-Ernst, Heiligenverehrung und Hagiographie im Kloster Unterlinden zu Colmar, in: EICHENLAUB, Jean-Luc (Hg.), *Dominicains et dominicaines en Alsace, XIII^e – XX^e siècles. Actes du colloque de Guebwiller*, 8 – 9 avril 1994, Colmar 1996, S. 167 – 172.

¹⁰⁰ *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi (Subsidia hagiographica 2)*, Bd. 3, Bruxelles 1893, Nr. 739, S. 415 – 417. Eine weitere Handschrift die ausschließlich den Heiligen des Ordens gewidmet ist, ist ein *libellus* des ausgehenden 13. Jahrhunderts aus demselben Jakobiner-Konvent, der neben den *Passiones* der hl. Margareta von Antiochia (*BHL* 5303) und der hl. Katharina von Alexandrien (*BHL* 1663) sowie verschiedenen Marienpredigten die *Passio* des hl. Petrus von Verona (*BHL* 6723) und das Leben des hl. Dominikus (*BHL* 2219, 2225 – 2226) enthält (Paris BNF, Hs. lat. 18309).

¹⁰¹ GY, Pierre-Marie, Documentation concernant le ms. Santa Sabina XIV L 1, in: BOYLE, Leonard E. / GY, Pierre-Marie (Hg.), *Aux origines de la liturgie dominicaine. Le manuscrit Santa Sabina XIV L 1 (Collection de l'École française de Rome, 327. Documents, études et répertoires, 67)*, Paris / Roma 2004, S. 11, Anm. 26. Zur Provenienz siehe LANÉRY, Cécile, La tradition manuscrite de la *Passio Sebastiani* (Arnobe le Jeune, *BHL* 7543), in: *Revue d'Histoire des Textes*, 7 (2012), S. 62, Nr. 334.

Kreuzauffindung. Jedoch handelt es sich bei den Texten im Pariser Legendar um eine überarbeitete *Passio* des hl. Georg, die einen weniger legendären Hintergrund hat als die im Marienthaler vorhandene Version (BHL 3388)¹⁰², sowie um die Geschichte der Entdeckung des Hl. Kreuzes, die sich mit der *Passio* des hl. Cyriacus mischt (BHL 4169, cf. *supra*). Aufgrund seiner Gliederung *per circulum anni* und seiner Fokussierung auf Universalheilige, kann man davon ausgehen, dass das Legendar höchstwahrscheinlich liturgisch genutzt wurde.

Um die Einheitlichkeit des Kultes zu sichern, hatten die dominikanischen Generalkapitel ab 1230 eine radikale Position bezüglich der Organisation des Sanktorale eingenommen: Die bevorzugten Heiligen waren in erster Linie universale Gestalten: Für lokale Besonderheiten gab es keinen Raum.¹⁰³ Diese Einstellung spiegelt sich gerade in den Pariser und Marienthaler Legendaren wider. Das Gedenken an die 11.000 Jungfrauen von Köln, das einzige Fest in der Marienthaler Sammlung mit lokaler Konnotation, wurde im Jahr 1243 vom Generalkapitel des Ordens auf 9 Lesungen festgelegt, sodass es sich in das dominikanische Sanktorale einfügte.¹⁰⁴

Etwa vierzig Jahre nach der Gründung des Predigerordens taten die Dominikaner einen weiteren Schritt zur Vereinheitlichung der Liturgie, einschließlich der hagiographischen Lesungen. Unter der Leitung des Ordensmeisters Humbert von Romans entstand 1254 – 56 ein Offizienlektionar, das sogenannte *Ecclesiasticum officium secundum Ordinem fratrum Praedicatorum*, in dem alle existierenden dominikanischen Bücher der Liturgie enthalten sein sollten. Diese liturgische Vereinheitlichung erklärt sich aus dem internationalen Charakter des Ordens und der Mobilität seiner Mitglieder, aber auch aus der Tatsache, dass die Dominikaner, die sich bei ihrer Gründung als Regularkanoniker definiert hatten, die Ausübung des Chorantes stets als einen wesentlichen Bestandteil ihres Auftrags betrachteten.¹⁰⁵

Parallel zu den liturgischen Verordnungen schufen verschiedene Dominikaner-Autoren eine neue Art von Legendaren, die das Genre der Heiligensammlungen revolutionierten. Diese *Abbreviationes* bilden Zusammenstellungen abgekürzter Legenden, die den universalen Heiligen gewidmet sind, d. h. vor allem den antiken Vertretern aus der Zeit der Märtyrer, aber auch den neuen, durch das Heiligungssystem geförderten Heiligen.¹⁰⁶ Im Gegensatz zu den traditionellen hagiographischen Sammlungen wurden diese Legendare als eigenständige Werke unverändert kopiert, obwohl neuere Forschungen gezeigt haben, dass es nicht unüblich war, weitere lokale Legenden einzufügen oder diese Sammlungen mit ungekürzten hagiographischen Texten zu kombinieren.¹⁰⁷ In der Reihenfolge ihres Erscheinens sind die dominikanischen Kurzlegendare des 13. Jahrhunderts die *Abbreviatio in Gestis et Miraculis sanctorum* des Johannes von Mailly (um 1230 – 1243), der *Liber epilogorum* des Bartholomäus von Trient (um 1245 – 1251), die berühmte *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine (um

¹⁰² URFELS-CAPOT, *Le sanctoral* (Anm. 87), S. 672 – 673.

¹⁰³ DUBREIL-ARCIN, *Vies de saints* (wie Anm. 98), S. 82 – 84.

¹⁰⁴ *Ibid.*, S. 487.

¹⁰⁵ URFELS-CAPOT, *Le sanctoral* (Anm. 87), S. 16 und 23 – 24; DUBREIL-ARCIN, *Vies de saints* (wie Anm. 98), S. 91 – 98.

¹⁰⁶ PHILIPPART, *Legendare* (Anm. 1), Sp. 653 – 656, und DERS., *Les légendiers* (Anm. 1), S. 45 – 48.

¹⁰⁷ Siehe zum Beispiel die Bemerkungen von VERMASSEN, Valerie, *Latin Hagiography in the Dutch-Speaking Parts of the Southern Low Countries (1350 – 1550)*, in: PHILIPPART, *Hagiographies* (Anm. 35), Bd. 7, Turnhout 2017, S. 564 – 613.

1263 – 1267) und die fast vergessene *Vitas sanctorum* des Roderich von Cerrato (ca. 1272).¹⁰⁸ Hinzu kommt noch das *Speculum historiale*, eines der drei Teile des enzyklopädischen *Speculum maius* des Vinzenz von Beauvais (um 1244 – 1258), welches viele der Eigenschaften der *Legendae novae* teilt¹⁰⁹.

Ein Vergleich des Inhalts all dieser Sammlungen zeigt, dass praktisch sämtliche Feste, an die ein Text im Marienthaler Legendar erinnert, von den dominikanischen Autoren aufgenommen wurden, mit Ausnahmen lediglich im Lektionar:

¹⁰⁸ MAGGIONI, Thirteenth-Century (Anm. 4). Die Sammlungen von Jean de Mailly, Bartholomäus von Trient und Jacobus de Voragine wurden von Emore PAOLI und Giovanni Paolo MAGGIONI editiert und eingehend untersucht. Zur *Legenda aurea* und ihrer Überlieferungsgeschichte sind auch die Studien von Barbara FLEITH sowie die von Werner WILLIAMS-KRAPP für die volkstümliche Übersetzungen zu beachten. Zur Sammlung von Roderich von Cerrato siehe DONDAINE, Antoine, Les éditions du ‚Vitas Sanctorum‘ de Rodéric de Cerrato, in: *Studia Anselmiana* 63 (1975), S. 225 – 253. Das Kurzlegendar wurde von Francisco VILLAMIL FERNANDEZ in einer unveröffentlichten Dissertation editiert (Universität Santiago de Compostela, 1991). Siehe auch DOLBEAU, François, Les prologues de légendiers latins, in: Les prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. Rome, 26 – 28 mars 1998 (Textes et études du Moyen Âge, 15), Turnhout 2000, S. 359 – 387.

¹⁰⁹ MAGGIONI, Thirteenth-Century (Anm. 4), S. 106. Eine moderne Edition des *Speculum historiale* gibt es nicht. Die Referenzausgabe bleibt die von 1624: VINZENZ VON BEAUVAIS, *Speculum quadruplex sive Speculum maius*, Bd. 4: *Speculum historiale*, Douai 1624 (ND Graz 1965), S. 537 – 538. Zum Werk und seinen Verbindungen zur Hagiographie siehe PAULMIER-FOUCART, Monique, Historiographie et hagiographie dans le ‚Speculum historiale‘ de Vincent de Beauvais, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 68 (1998), S. 165 – 175, sowie BOUREAU, Alain, Vincent de Beauvais et les légendiers dominicains, in: DUCHENNE, Marie-Christine (Hg.), *Lector et compilator*. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle (Rencontres à Royaumont, 9), Grâne 1997, S. 113 – 126.

Fest	J. v. M.	B. v. T.	H. v. R.	V. von B.	J. de V.	R. von C.
Kreuzauffindung	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Kreuzerhöhung	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Simon und Judas	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Clemens	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Gorgonius	✓	✓	X	✓	✓	X
Mauritius	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Protus und Hyacinthus	✓ ¹¹⁰	✓ ¹¹¹	X	✓	✓	✓ ¹¹²
Theodor Tiro	✓	✓	✓	✓	✓	X ¹¹³
Die 4 Gekrönten	✓	✓	✓	✓	✓	X ¹¹⁴
Julian und Basilissa	✓	X	X	✓	X	✓
Maria Aegyptiaca	✓ ¹¹⁵	✓ ¹¹⁶	X	✓ ¹¹⁷	✓	✓
11.000 Jungfrauen	✓	✓	X	✓	✓	✓
Georg	✓	✓	✓	✓	✓	✓

Eine nicht uninteressante Feststellung ist, dass die beiden Sammlungen, die alle Feste des Marienthaler Legendars enthalten, von Dominikanern verfasst wurden, die im Gebiet des heutigen Nordfrankreichs lebten und arbeiteten. Eine dieser Sammlungen, das Kurzlegendar von Johannes von Mailly, das älteste dieser Werke, erfuhr eine Erweiterung durch eine Reihe von Legenden (= *supplementum*), nachdem der Autor – ursprünglich Säkularkleriker im Bistum Auxerre – in das unweit des luxemburgischen Klosters gelegene Dominikanerkloster in Metz (im gleichnamigen zu Trier gehörenden Suffraganbistum) eingetreten war.¹¹⁸ In Richtung Lothringen deutet auch der Text der *Passio* des hl. Gorgonius im Marienthaler Legendar, der mit einem Auszug aus dem Gorzer *sermo S. Gorgonii* bereichert wurde. Auch die beigefügte *Passio* des hl. Georg war der textkritischen Analyse zufolge im maasländischen Gebiet gut verbreitet, unter anderem, nach Hubert von Romans, in Lothringen (cf. *supra*).

In ihrem Werk scheuten sich die dominikanischen Autoren nicht, sich kritisch zu den oft widersprüchlichen hagiographischen Traditionen zu äußern, so zum Beispiel, zu Beginn des

¹¹⁰ Der Überschrift nach ist die Legende der hl. Eugenia gewidmet.

¹¹¹ Gemeinsame Legende mit der hl. Eugenia.

¹¹² Wie Anm. 110.

¹¹³ Nur in einer von drei Handschriften vorhanden, als Kopie der *Legenda aurea*. Vgl. hierzu: DONDAINE, Les éditions (Anm. 108).

¹¹⁴ *Id.*

¹¹⁵ Gemeinsame Legende mit dem hl. Zozimas. Teil des *supplementum*.

¹¹⁶ Teil des *supplementum*.

¹¹⁷ Gemeinsame Erwähnung mit dem hl. Zozimas.

¹¹⁸ HÄUPTLI, Bruno W., Jean de Mailly, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 23, Nordhausen 2004, Sp. 728 – 732. Vinzenz von Beauvais und Jacobus de Voragine schöpften außerdem beide aus der Sammlung von Johannes von Mailly. Vgl. JOHANNES VON MAILLY / MAGGIONI, Giovanni Paolo [bearb.], *Abbreviatio in Gestis et Miraculis Sanctorum. Supplementum hagiographicum* (Millennio Medievale, 97), Firenze 2013, S. CVI – CVIII.

13. Jahrhunderts, zum Fest der Kreuzauffindung.¹¹⁹ Anhand verschiedener Quellen hatte der Prämonstratenser Robert von Auxerre (†1212) zuvor die Widersprüche der Tradition des *Libellus de inventione sanctae crucis* (BHL 4169) in seiner Weltchronik aufgezeigt. Wie die *Historia ecclesiastica* des Eusebius/Rufinus berichtet, erschien das Hl. Kreuz dem Kaiser Konstantin nicht an der Donau, sondern vor der Schlacht gegen Maxentius an der Milvischen Brücke bei Rom. Ein Jude namens Judas, der sich unter dem Einfluss von Helena und dem Wunder des Kreuzes bekehren ließ, hatte, nach Robert von Auxerre, nie existiert – da die Juden von Kaiser Hadrian aus Jerusalem vertrieben worden waren –, und auch ein Jerusalemer Patriarchen namens Cyriacus war unbekannt; laut dem Katalog der Patriarchen hieß dieser Würdenträger zur Zeit Konstantins Macarius.¹²⁰

Die Beweisführung Roberts wurde einige Jahrzehnte danach von Johannes von Mailly, als er noch Kleriker im Bistum Auxerre war, in der Erstfassung seiner *Abbreviatio* aufgegriffen und erweitert.¹²¹ Nach einer kurzen Zusammenfassung des *Libellus de inventione* legt der Hagiograph die verschiedenen Kritikpunkte Roberts dar und schlägt eine andere Version der Kreuzesauffindung vor, die auf anderen Quellen als dem *Libellus* beruht (den *Actus Silvestri*, der *Historia ecclesiastica* und der *Historia tripartita*) und sich ganz auf die Entdeckung des Kreuzes durch Helena in Jerusalem beschränkt. So erläutert er, dass die heiligen Stätten verwaist waren, da sich auf dem Golgota ein der Venus geweihter Tempel befand. Den habe Helena dem Erdboden gleichgemacht, wodurch die drei Kreuze zum Vorschein kamen. Auf Anordnung des Patriarchen Macarius wurde das wahre Kreuz Christi durch die Anregung eines Auferstehungswunder erkannt. Im Gegensatz zu Robert von Auxerre, der im Namen der Vernunft die Ablehnung des *Libellus* gefordert hatte, widerlegt Johannes von Mailly diese Fassung der Legende jedoch nicht gänzlich, insofern es auch in seinem Legendar ein dem Judas Cyriacus gewidmetes Kapitel gibt, das die Informationen des *Libellus* wiederholt, in dem das Martyrium des Heiligen im Mittelpunkt steht.¹²²

Einige Zeit nach Johannes von Mailly kompilierte Bartholomäus von Trient seinen *Liber epilogorum in Gesta sanctorum*, in dem ebenfalls ein Kapitel der Kreuzauffindung gewidmet ist. Die Handlung ist eine Zusammenfassung des *Libellus de inventione*, angereichert mit Elementen aus apokryphen Evangelien. Allerdings hat bei Bartholomäus Konstantin seine Vision des Hl. Kreuzes nicht an der Donau, sondern an der Miliviusbrücke, wie die Erwähnung des Namens Maxentius anzeigt.¹²³

Eine kurze Notiz zur *Inventio Crucis* findet man zur selben Zeit auch im *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais. Dort ist die Geschichte immer noch eine Zusammenfassung des *Libellus de inventione*, nur ohne die Vision Konstantins.¹²⁴

¹¹⁹ DUBREIL-ARCIN, Agnès, La critique dans l'écriture hagiographique dominicaine (1250 – 1325 environ), in: CHAZAN, Mireille / DAHAN, Gilbert (Hg.), La méthode critique au Moyen Âge (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 3), Turnhout 2006, S. 281 – 283.

¹²⁰ CHAZAN, Mireille, Jean de Mailly et la chronique de Robert d'Auxerre: hagiographie, histoire et 'autorité', in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 68 (1998), S. 127 – 128.

¹²¹ JOHANNES VON MAILLY, *Abbreviatio* (Anm. 118), S. 176 – 182.

¹²² *Ibid.*, S. 185 – 186. Vgl. CHAZAN, Jean de Mailly (Anm. 120), S. 129 – 130.

¹²³ BARTHOLOMÄUS VON TRIENT / PAOLI, Emore [bearb.], *Liber epilogorum in gesta sanctorum* (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 2. Serie I, 1), Firenze 2001, S. 113 – 114.

¹²⁴ VINZENZ VON BEAUVAIS, *Speculum* (wie Anm. 109), S. 537 – 538 (Buch 13, Kap. 95).

Als Humbert von Romans 1254 die Leitung des Ordens übernahm und mit der Fertigstellung der liturgischen Revision beauftragt wurde, nahm er in sein Lektionar drei Lesungen zur Kreuzauffindung auf, die ausschließlich auf der *Historia ecclesiastica* beruhen (BHL 4164). Diese Lektionen, denen eine kritische Anmerkung vorangestellt ist¹²⁵, lassen sich, abgesehen davon, dass die Vision Konstantins nur angedeutet wird und ohne weitere Angaben bleibt, grob zu der von Johannes von Mailly vorgeschlagenen alternativen Darstellung der *Inventio crucis* zusammenfassen.¹²⁶

In der *Legenda aurea*, bei deren Abfassung Jacobus de Voragine sich sowohl auf Johannes von Mailly als auch auf Bartholomäus von Trient stützte, findet man die ausführlichste Darstellung der *Inventio crucis* mit allen zuvor angesprochenen Kritikpunkten, ergänzt durch Angaben aus noch weiteren Quellen.¹²⁷ Jacobus diente der *Libellus de inventione* als roter Faden, und jede Handlung der Geschichte wurde nach und nach mit den verschiedensten Fassungen der Legende kollationiert. Dem Leser selbst blieb die Entscheidung überlassen, welche Elemente er für glaubwürdig hielt.¹²⁸

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass sich die Kritik der dominikanischen Autoren auf zwei wesentliche Elemente der *Libellus*-Tradition konzentrierte. Erstens auf die Vision Konstantins: Anders als Vinzenz von Beauvais, der sie nicht einmal erwähnt, oder Humbert von Romans, der sie nur andeutet – jedoch mit einer kritischen Anmerkung, dass er die *Historia ecclesiastica* bevorzugt –, weisen Johannes von Mailly und Jacobus de Voragine auf den historischen Widerspruch zwischen der Fassung des *Libellus* und der der *Historia ecclesiastica* hin, während Bartholomäus von Trient sich klar für die Vision vor der Schlacht an der Milvischen Brücke entscheidet. Der zweite Streitpunkt betrifft die Geschichte des Judas Cyriacus, die ebenfalls im Kontrast zur *Historia ecclesiastica* steht. Während Bartholomäus von Trient und Vinzenz von Beauvais an einer Zusammenfassung der Geschichte des Judas Cyriacus festhalten, bevorzugen Johannes von Mailly und Humbert von Romans die *Historia ecclesiastica* und ersetzen die Aktionen Judas' durch die des Patriarchen Macarius, obwohl Johannes von Mailly das Martyrium des bekehrten Cyriacus nicht in Zweifel zieht, sondern sogar in einem eigenen Kapitel erläutert. Jacobus de Voragine dagegen verzichtet darauf, sich zwischen den beiden Traditionen, die er seinen Lesern abwechselnd vorstellt, zu entscheiden, obwohl die Geschichte des *Libellus* letztlich den roten Faden seiner Darstellung bildet.

Wie bei den Überlegungen der dominikanischen Hagiographen dieser Zeit nimmt die *Inventio crucis* im Marienthaler Legendar eine kontrastreiche Position ein: Trotz der Einbeziehung einer Passage der *Historia ecclesiastica* und der *Acta Silvestri* (Anfang des BHL 4170) ist weder die Vision Konstantins vor der Schlacht an der Milvischen Brücke noch die Ersetzung der Figur des Judas Cyriacus durch die des Patriarchen Macarius übernommen. Interessant ist aber, dass die Anfangspassage des Textes, die einer bestimmten Version des *Libellus* entspricht (BHL 4169s), mit dem Beginn der Epitome von Johannes von Mailly fast wörtlich, wenn auch

¹²⁵ *Et nota quod in hystoria de inventione Crucis sunt quedam quibus contradicunt Hystoria tripertita, et Ecclesiastica, et Vita sancti Silvestri, et Gesta pontificum Romanorum. Set in his que hic dicuntur de inventione Crucis, ex Ecclesiastica Historia, non est contradictio apud aliquos.*

¹²⁶ URFELS-CAPOT, *Le sanctoral* (Anm. 87), S. 229 – 230 und 678 – 683.

¹²⁷ JACOBUS DE VORAGINE / MAGGIONI, Giovanni Paolo [bearb.], *Legenda aurea* (Millennio Medievale, 6), Bd. 1, 2. Aufl., Firenze 1998, S. 459 – 470.

¹²⁸ DUBREIL-ARCIN, *La critique* (wie Anm. 119), S. 281 – 282.

in der *Abbreviatio* gekürzt, übereinstimmt.¹²⁹ Bevor er um 1230 in Metz in den Dominikanerorden eintrat, war Johannes von Mailly, wie oben schon erwähnt, Säkularkleriker im Bistum Auxerre gewesen, wo er den ersten Entwurf seines Kurzlegendars verfasst und sich dabei auf das Legendar der Zisterzienserabtei von Pontigny – des zweiten Tochterklosters von Cîteaux – gestützt hatte, das zur Sammlung des *Liber de natalitiis* gehörte.¹³⁰ Obwohl die Sammlung von Pontigny nur teilweise erhalten ist¹³¹, besteht kein Zweifel daran, dass sie dieselbe Fassung der Kreuzauffindung enthielt wie das Legendar von Clairvaux im benachbarten Bistum Langres, aus dem die älteste bekannte Abschrift des Textes stammt (cf. *supra*).

Der Mangel an Konsens über die beiden Fassungen des *Libellus* wird noch deutlicher, wenn man die Nebeneinanderstellung der Texte der *Inventio* und der *Exhortatio* innerhalb des Marienthaler Legendars berücksichtigt, denn die Legende zur Kreuzerhöhung beginnt gerade mit einem Hinweis auf den Sieg Konstantins über Maxentius an der Milvischen Brücke und die Kreuzauffindung durch Helena (*BHL* 4178). Obwohl alle zuvor erwähnten dominikanischen Autoren für das Kapitel der Kreuzerhöhung in ihren jeweiligen Werken dieselbe Quelle, neben anderen, benutzten¹³², ist der Hinweis auf den Kaiser und seine Mutter ausschließlich in der ersten *lectio* des Lektionars des Humbert von Romans vorhanden.¹³³ Die Kurzlegendare und das *Speculum historiale* übernehmen nur den Hauptteil des Werkes, dessen Handlung sich im 7. Jahrhundert abspielt, als die Truppen des persischen Königs Chosrau II. in Jerusalem eindringen und den Schrein des Hl. Kreuzes raubten, der einige Jahre später durch den triumphierenden oströmischen Kaiser Herakleios nach Konstantinopel gebracht und dann für eine kurze Zeit nach Jerusalem zurückgeführt wurde, bevor er seinen definitiven Sitz in Konstantinopel fand.¹³⁴

Mit dem Nebeneinanderstellen der Texte zur Auffindung und Erhöhung des Kreuzes bezieht sich das Marienthaler Legendar also auf beide Versionen der Vision Konstantins und zeigt, ganz wie die *Legenda aurea*, dass in Sachen Hagiographie die liturgischen Vorgaben von Humbert von Romans möglicherweise nicht unmittelbar beachtet wurden – was allerdings nur unter der Voraussetzung angenommen werden kann, dass das Legendar jünger ist als das Lektionar und dass die Sammlung auch für die Liturgie verwendet wurde. Zu diesem Punkt

¹²⁹ JOHANNES VON MAILLY, *Abbreviatio* (Anm. 118), S. 176 – 177, bis *ut crucem domini requireret*.

¹³⁰ CHAZAN, Jean de Mailly (Anm. 120), S. 120. Siehe auch die Bemerkung von PHILIPPART, Guy, Le manuscrit hagiographique latin comme gisement documentaire. Un parcours dans les *Analecta Bollandiana* de 1960 à 1989, in: HEINZELMANN, Martin (Hg.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes* (Beihefte der Francia, 24), Sigmaringen 1992, S. 35.

¹³¹ Nur der zweite, den Monaten Februar und März gewidmete Band ist erhalten geblieben: Auxerre Bibliothèque municipale, Hs. 127. Vgl. DOLBEAU, François, Notes sur la genèse et sur la diffusion du *Liber de natalitiis*, in: *Revue d'histoire des textes* 6 (1976 [1978]), S. 161 – 162.

¹³² JOHANNES VON MAILLY, *Abbreviatio* (Anm. 118), S. 381 – 383; für Humbert von Romans vgl. URFELS-CAPOT, Le sanctoral (Anm. 87), S. 360 – 361 und 363; BARTHOLOMÄUS VON TRIENT, *Liber* (Anm. 123), S. 280 – 282; VINZENZ VON BEAUVAIS, *Speculum* (Anm. 109), S. 903 – 904 (Buch 23, Kap. 12); JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda* (Anm. 127), Bd. 2, S. 930 – 938.

¹³³ URFELS-CAPOT, Le sanctoral (Anm. 87), S. 360 – 361 und 363.

¹³⁴ JOHANNES VON MAILLY, *Abbreviatio* (Anm. 118), S. 381 – 383; BARTHOLOMÄUS VON TRIENT, *Liber* (Anm. 123), S. 280 – 282; VINZENZ VON BEAUVAIS, *Speculum* (Anm. 109), S. 903 – 904 (Buch 23, Kap. 12); JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda* (Anm. 127, Bd. 2), S. 930 – 938. Siehe auch die kritische Bemerkung in einer anderen Edition der *Legenda aurea*: JACOBUS DE VORAGINE / BOUREAU, Alain [bearb.] [u. a.], *La légende dorée* (Bibliothèque de la Pléiade, 504), Paris 2004, S. 1379 – 1380.

gibt die *Passio* der Aposteln Simon und Judas einen willkommenen Aufschluss, da sie der einzige Text der Marienthaler Sammlung ist, für den eine Angabe zu den Lesungen im Rande der Blätter eingetragen wurde. Ihre Verteilung, die in keiner Weise mit der der neun Lesungen des Lektionars übereinstimmt¹³⁵, ist umso erstaunlicher, als ihre Anzahl nur acht beträgt, was auf einen monastischen Ursprung hinweist. Die plausibelste Erklärung hierfür ist, dass der Schreiber des Textes die Lektionen an den Rändern nachzeichnete und dass das Modell des Kopisten diese Hinweise enthielt, die er sorgfältig kopierte. Eine fehlende liturgische Verwendung im Kloster Marienthal könnte erklären, warum die Lesungen nicht nachträglich überarbeitet wurden. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass dies doch geschah, da ein kleines Kreuz am Rand vom Bl. 128r den Beginn der neunten Lesung anzeigen könnte. Hierbei muss jedoch ein weiteres Element berücksichtigt werden: So wie im Lektionar einige der Feste, die den Heiligen der Sammlung gewidmet sind, nicht vorkommen, fehlen diese auch im Gesangbuch (Bruxelles, KBR, Hs. 139). Dessen liturgischer Gebrauch ist jedoch durch Randbemerkungen gesichert. Auf den Bl. 99v – 114v sind von verschiedenen Händen liturgische Angaben für eine ganze Reihe von Festen hinzugefügt worden, darunter die Verse und Responsorien für das Fest der 11.000 Jungfrauen, das relativ früh vom Generalkapitel übernommen wurde. Das Buch wurde daher regelmäßig an die Liturgie des Ordens angepasst, im Gegensatz zum Legendar, das zeitlich unverändert blieb – mit Ausnahme der Hinzufügung der *Passio* des hl. Georg.

Zum Schluss erfordert die Organisation des Sanktorale innerhalb der Sammlung noch ein paar Bemerkungen. Die Einteilung der Texte, wie man sie im Marienthaler Legendar findet (cf. *supra*) – die also nicht dem liturgischen Jahreslauf folgt –, stellt eine bemerkenswerte Ausnahme unter den dominikanischen hagiographischen Sammlungen dar. Allerdings ist sie nicht singulär: Eine äquivalente Organisation erscheint ebenfalls in Bernard Guis enzyklopädischer Heiligensammlung, dem *Speculum sanctorale*, doch wurde diese erst im 14. Jahrhundert, zwischen 1312/16 und 1329, zusammengestellt. Die anderen Kurzlegendare die im Laufe des 13. Jahrhunderts blühten, sowie das Legendar des Jakobinerklosters in der Rue Saint-Honoré in Paris, waren alle von ihren Verfassern nach dem Verlauf des liturgischen Jahres angeordnet worden.¹³⁶ Auch der dominikanische Theologe Petrus Calò (da Chioggia), der zwischen 1330 und 1348 ein mehrbändiges Legendar kompilierte, verwendete die Organisation *per circulum anni*.¹³⁷

Da es nur wenige Hinweise gibt, ist schwer zu beurteilen, ob das Marienthaler Legendar im dominikanischen Milieu zusammengestellt wurde oder nicht. Es ist jedoch sicher, dass die ausgewählten Heiligen zu den von den Verfassern der Kurzlegendare bevorzugten gehören, d. h. zu den Universalheiligen, insbesondere den antiken Märtyrern. Die Textbelege deuten ebenso darauf hin, dass es sich um Abschriften von Legenden handelt, die in der unmittelbaren Umgebung von Marienthal, vielleicht vor allem in Lothringen, zur Verfügung standen, wo Johannes von Mailly nach seinem Eintritt ins Kloster von Metz wirkte.

¹³⁵ URFELS-CAPOT, *Le sanctoral* (Anm. 87), S. 394 – 397.

¹³⁶ Die Anordnung nach dem *circulus anni* spiegelt sich ebenfalls in anonymen, bescheideneren Sammlungen, so z. B. dem Legendar der Bibliothèque municipale von Rouen (Hs. A.564). Vgl. DUBREIL-ARCIN, *Vies de saints* (Anm. 98), S. 16 – 17.

¹³⁷ PONCELET, Albert, *Le légendier de Pierre Calò*, in: *Analecta Bollandiana* 29 (1910), S. 5 – 116.

Ein nur indirekt wirkender Faktor könnte noch die besondere Beschaffenheit des Sanktorale des Legendars erklären, nämlich der Besitz von Heiligenreliquien. Leider gibt es für die mittelalterlichen dominikanischen Einrichtungen im Bistum Trier von diesen keine Liste. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts gab der Benediktinermönch Johannes Scheckmann von St. Maximin Auskunft über die Reliquien, die sich in den verschiedenen Stiften und Klöstern der Stadt Trier befanden.¹³⁸ So besaßen die dominikanischen Männer- und Frauenklöster Reliquien des Hl. Kreuzes, der hll. Georg, Clemens, Mauritius, der 11.000 Jungfrauen und noch Partikeln weiterer Heiligen, die nicht mit Namen genannt werden (*et aliorum sanctorum reliquie*).¹³⁹

Für Marienthal verfügt man über keine derartigen Informationen. Im verlorengegangenen Nekrolog des Klosters heißt es der Kopie Wiltheims zufolge allerdings, dass es der Priorin Yolanda gelungen war, ein Holzpartikel des Hl. Kreuzes, einen Dorn des Hl. Kranzes sowie manche Heiligenreliquien zu erwerben.¹⁴⁰ Sollten die Reliquien der *Passio Christi* aus einer königlichen Schenkung stammen¹⁴¹, wäre es denkbar, dass die Dominikaner den von ihnen beaufsichtigten Frauenklöstern einige Stücke überließen. Festzustellen lässt sich jedenfalls, dass die Trierer Niederlassungen Reliquien mehrerer Heiligen aus dem Marienthaler Legendar besaßen und es daher nicht unwahrscheinlich ist, dass das Luxemburger Dominikanerinnenkloster solche ebenfalls verwahrte.

B. Ein Legendar für Frauen?

Der substantiellste Beweis für die Zuschreibung des Legendars an Marienthal ist der mittelalterliche Besitzvermerk auf dem ganz am Anfang des Bandes vor dem Homiliar eingefügten Zusatzblatt mit den Verbrüderungsnotizen. Wie es die spätmittelalterliche Inhaltsangabe sowie der moderne Besitzvermerk und der Totenschein der Schwester Cécile bezeugen, blieb die Handschrift bis zur Aufhebung des Klosters in dessen Besitz. Viel schwieriger ist jedoch, festzustellen, ob das Legendar von den Dominikanerinnen selbst geschaffen oder lediglich von ihnen in Auftrag gegeben wurde, oder ob es durch eine Schenkung an das Kloster kam.

Die Quellen berichten, dass die Priorin Yolanda im Jahre 1269 eine andere Marienthaler Handschrift, das Gesangbuch (Bruxelles, KBR, Hs. 139), für ihre Gemeinschaft in Auftrag gab (*Hunc librum fecit priorissa soror Yoles Viennensis scribi sororibus*), wengleich der Herkunftsvermerk auch darauf hindeuten könnte, dass es sich um eine interne Produktion handelte („bei den Schwestern geschrieben“ statt „für die Schwestern“).¹⁴² Aus dem

¹³⁸ EMBACH, Michael / SCHMID, Wolfgang (Hg.), *Die Medulla Gestorum Treverensium* des Johann Enen: ein Trierer Heiltumsdruck von 1514. Faksimilieausgabe und Kommentar (Armarium Trevirense, 2), Trier 2004. Zu den Heiltumsbüchern siehe den Beitrag von SCHMID, Wolfgang / ROTHBRUST, Barbara, S. 17 – 47. Die Faksimilieausgabe der *Epitome alias medulla Gestorum Trevirorum* (1517), der lateinischen Übersetzung von Scheckmann, befindet sich S. 285 – 418.

¹³⁹ JOHANNES SCHECKMANN, *Epitome alias Medulla Gestorum Trevirorum*, Metz 1517, Bl. 59r und 61v – 62r.

¹⁴⁰ WILTHEIM, *Ex necrologio* (Anm. 23), S. 356, nekrologischer Eintrag über Yolanda (16. Kal. Jan.).

¹⁴¹ VAN WERVEKE, *Cartulaire* (Anm. 7), Nr. 174, S. 148 (1270 – 1283). Die Schenkung des französischen Königs Philipp des Kühnen ist wiederum nur durch die Kopie des Nekrologs bekannt.

¹⁴² Zur Rolle, die Frauen als Schreiberinnen spielten siehe CYRUS, Cynthia J., *The Scribes for Women's Convents in Late Medieval Germany*, Toronto [u. a.] 2009. Die schriftstellerische Tätigkeit der Nonnen war weit verbreitet, wie ein Erlass des Generalkapitels der Dominikaner in Trier aus dem Jahr 1249 belegt, der Brüdern untersagte,

verlorengegangenen Nekrolog geht auch hervor, dass die Marienthaler Gemeinschaft durch Bücherspenden Yolandas und ihrer Verwandten begünstigt wurde, was die Wahrscheinlichkeit in Richtung externer Aufträge und Schenkungen verschieben würde.

Wie gezeigt, ging die Gründung von Marienthal auf das Bestreben der religiösen Obrigkeiten zurück, die unorganisierten Frauengemeinschaften, die im Zusammenhang mit der neuen religiösen Bewegung entstanden waren, besser zu kontrollieren, indem man ihnen einen klösterlichen Rahmen bot. Während die Gemeinschaft anfangs möglicherweise Frauen aus allen Gesellschaftsschichten aufnahm, führte ihre offizielle Eingliederung in die Kirche und den Dominikanerorden zu einer traditionelleren Klosterform. Hierauf hat bereits Michel Margue hingewiesen: Die „Neubauten, wirtschaftliche Absicherung und Aufnahme von adligen Frauen [...] führen] in Richtung Adelskloster“.¹⁴³ Die Gemeinschaft setzte sich also aus Mädchen aus guter Familie, aus dem niederen Adel, dem gräflichen Gefolge sowie, in einigen Fällen, dem Hochadel zusammen.¹⁴⁴ Das ist nicht verwunderlich: Um der wachsenden Zahl von Frauengemeinschaften gerecht zu werden und um zu verhindern, dass sie ihrer Obhut unterstellt wurden, machten die Zisterzienser, Franziskaner und Dominikaner die strenge Klausur zur Bedingung. Das zwang die Nonnen, diese Lebensform zu akzeptieren, schuf aber auch die Voraussetzung dafür, dass ihre Gemeinschaft über ein, häufig beträchtliches, Vermögen verfügte, das ihren Lebensunterhalt sicherte.¹⁴⁵

Es besteht kein Zweifel daran, dass Nonnen von hohem Rang, wie die Priorin Yolanda, eine ausgezeichnete Ausbildung erhielten und des Lateinischen mächtig waren. Dies galt allerdings sicherlich nicht für die Mehrzahl der Nonnen, die höchstens über oberflächliche Lateinkenntnisse verfügten. Wiltheim zufolge bewog dies Yolanda dazu, eine deutsche Übersetzung der monastischen Regel in Auftrag zu geben, die allerdings nicht erhalten ist (cf. *supra*). Es ist durchaus vorstellbar, dass dies notwendig war, um die Besonderheiten der Klausur allen Nonnen, auch für den weniger gebildeten, zugänglich zu machen.¹⁴⁶ Bei der

sich von Nonnen oder sonstigen Frauen Handschriften abschreiben zu lassen. So GRUNDMANN, Herbert, erwähnt bei FEISTNER, Edith, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation* (Wissensliteratur im Mittelalter, 20), Wiesbaden 1995, S. 58, Anm. 128. Weitere Beispiele der Schreibtätigkeit von Dominikanerinnen bei MAAS-STEINHOFF, Ilse, *Frauen auf der Suche nach einer neuen Lebensform: Zisterzienserinnen und Dominikanerinnen*, in: LÖER, Ulrich (Hg.), *Gotische Buchmalerei aus Westfalen. Chorbücher der Frauenklöster Paradiese und Welper bei Soest* (Soester Beiträge, 57), Soest 1997, S. 9 – 16.

¹⁴³ MARGUE, ‚Wy ritterliche‘ (Anm. 7), S. 115.

¹⁴⁴ Noch im 14. Jahrhundert entstammten verschiedene Marienthaler Nonnen angesehenen Linien. Vgl. hierzu: MARGUE, Michel, *Memoria et fundatio*. Religiöse Aspekte des Herrschaftsverständnisses eines Landesherrn in der ersten Hälfte des 14. Jahrhundert, in: PAULY, Michel (Hg.), *Johann der Blinde. Graf von Luxemburg, König von Böhmen. 1296 – 1346*. Tagungsband der 9^{es} Journées Lotharingiennes. 22. – 26. Oktober 1996. Centre Universitaire de Luxembourg (Publications de la Section Historique de l’Institut grand-ducal de Luxembourg, 115. Publications du CLUDEM, 14), Luxembourg 1997, S. 197 – 217.

¹⁴⁵ DEGLER-SPENGLER, Brigitte, ‚Zahlreich wie die Sterne des Himmels‘. Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 4 (1985), S. 37 – 50, insb. S. 37 – 50. Siehe noch die Bemerkung von WELTER, Désirée, Walter (wie Anm. 7) S. 413 – 414.

¹⁴⁶ HAMBURGER, Jeffrey / SCHLOTHEUBER, Eva, *Books in Women’s Hands: Liturgy, Learning and the Libraries of Dominican Nuns in Westphalia*, in: BÉRIOU, Nicole [u. a.] (Hg.), *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants. XIII^e – XV^e siècle* (Bibliologia, 37), Turnhout 2014, S. 129 – 157, hier S. 133 – 134. Die Lateinkenntnisse der Nonnen sind nicht zu unterschätzen, da sie zumindest für die Chorliturgie notwendig waren. Zur Verwendung des Volkstümlichen in den Dominikanerinnenklöstern siehe EHRENSCHWENDTNER, Marie-

Hagiographie bestand die Notwendigkeit nicht, da diese Literatur keine so grundlegende Funktion hatte.

Im Gebetsleben der Schwestern soll die Heiligenverehrung einen „fast verschwindend kleinen Platz“ eingenommen haben.¹⁴⁷ Im Kapitel wurde, wie in allen Klöstern, das Martyrologium gelesen, das die hauptsächliche Basis der Beschäftigung der Gemeinde mit dem Andenken der Heiligen darstellte. Das Exemplar im Marienthaler *liber capituli*, in lateinischer Sprache abgefasst, gibt die Rangordnung der Heiligenfeste und damit die Anzahl der ihnen zu widmenden Lektionen an, die regelmäßig aktualisiert wurden, wie die zahlreichen Korrekturen und Randbemerkungen belegen (Luxemburg ANLux, SHL, Abt. 15, Nr. 467, Bl. 16r – 74r). Bei diesem Exemplar handelt es sich jedoch um eine Standardhandschrift, die auch für andere Männer- und Frauenniederlassungen des Ordens bezeugt ist, wie zum Beispiel das Kloster Heiligenkreuz in Regensburg (Paris BNF, Hs. nouv. acqu. lat. 772).¹⁴⁸ Über die hagiographischen Lesungen der Marienthaler Nonnen lässt sich nicht viel mehr sagen, da außer dem Legendar keine andere Handschrift dieser Art erhalten ist – mit Ausnahme allenfalls des Bandes der *Collationes* von Cassian, dessen Inhalt an die Grenze des hagiografischen Genres stößt. Ob auch Marienthal ebenfalls ein Exemplar des dominikanischen Lektionars besaß – das also auch die hagiographischen Lesungen enthalten hätte, wie zum Beispiel das aus dem genannten Regensburger Kloster (Oxford Keble College Library, Hs. 49) – kann nicht mehr festgestellt werden. Unwahrscheinlich ist es jedoch nicht, da es sich um eine der Standardhandschriften handelt, wie sie wohl in jeder dominikanischen Einrichtung vorhanden war – obwohl die Zahl der erhaltenen dominikanischen Lektionare noch geringer ist als die der Legendare.¹⁴⁹ Auf jeden Fall lässt sich feststellen, dass die im Marienthaler Martyrologium angegebene Rangordnung der Feste und die vorgesehenen Anzahl der Lesungen in jeder Hinsicht mit den Angaben des Regensburger Kalenders und des Lektionars übereinstimmen¹⁵⁰:

memoria (keine Lesungen): Gorgonius, Protus und Hyacinthus, Ursula

3 lectiones: die vier Gekrönten (3), Theodor (3)

simplex: Mauritius (9), Clemens (9), Georg (keine Lesungen im Lektionar vorhanden)

semiduplex: Simon und Judas (9)

Luise, *Puellae litteratae*: The Use of the Vernacular in the Dominican Convents of Southern Germany, in: WATT, Diane (Hg.), *Medieval Women in their Communities*, Cardiff 1997, S. 49 – 71.

¹⁴⁷ So WILMS, Hieronymus, zitiert bei HEINZ, Andreas, Zeittypische Züge der Frömmigkeit der seligen Yolanda von Vianden (1231 – 1283), in: DERS, *Lebendiges Erbe* (Anm. 34), S. 183.

¹⁴⁸ Die folgenden Handschriften können noch erwähnt werden: Colmar Bibliothèque municipale, Hs. 362 (Dominikanerinnenkloster Unterlinden in Colmar), Nancy Bibliothèque municipale, Hs. 1669 (Dominikaner der Stadt), Stuttgart Württembergische Landesbibliothek, Hs. theol. et phil. 2° 53 (Dominikanerinnenkloster Weiler bei Esslingen), Nürnberg Stadtbibliothek, Hs. Cent. III 48 (Duxer [Duchcov] Dominikanerinnenkloster in Böhmen, dann Nürnberger Katharinenkloster). Mehr dazu im Artikel von Thomas Falmagne, der die Hs. von Marienthal mit der vom Dominikanerinnenkloster Unterlinden in Colmar und dem wiederaufgefundenen Prototyp der Dominikaner in Luxemburg vergleicht wird. Vgl. Anm. 16.

¹⁴⁹ Vgl. hierzu URFELS-CAPOT, *Le sanctoral* (Anm. 87), S. 738 – 740, und GY, Pierre-Marie, *Documentation* (Anm. 101).

¹⁵⁰ Das Marienthaler Martyrologium gibt nur noch Auskunft über die ursprüngliche Rangordnung der Feste für Gorgonius, Protus und Hyacinthus, Mauritius, die vier Gekrönten, Theodor und Clemens. Die Rangordnung der anderen Feste wurde dank dem Kalender der Heiligenkreuzer Handschrift wiederhergestellt. Zur Rangordnung der Feste und die entsprechenden Lesungen siehe LEBIGUE, Jean-Baptiste, *Initiation aux manuscrits liturgiques. École thématique. Ateliers du Cycle thématique de l'IRHT de l'année 2003 – 2004*, dirigé par Olivier Legendre et Jean-Baptiste Lebigue, consacré aux manuscrits liturgiques, 2007, S. 156, URL: <https://cel.archives-ouvertes.fr/cel-00194063/document>.

duplex: Kreuzerhöhung (9)
totum duplex: Kreuzauffindung (3)
nicht angegeben: Julian und Basilissa, Maria Aegyptiaca

Gemäß den liturgischen Vorschriften war es also für die Nonnen von Marienthal nicht notwendig, das Andenken von fünf der Heiligen des Legendars mit Lesungen zu ehren. Die Anwesenheit des hl. Georg unter den Heiligen des Regensburger Kalenders, der Rang seines Festes und seine Auslassung im dominikanischen Lektionar könnten erklären, warum man sich in Marienthal dafür entschieden hatte, seine *Passio* am Ende des Legendars zu transkribieren – ohne sie jedoch in den notwendigen Lesungen aufzuteilen.

Es ist durchaus möglich, dass das Marienthaler Legendar nicht für den liturgischen Gebrauch bestimmt war – hierzu wurden bereits Erklärungen und Argumente angeführt –, sondern eher für die stille Meditation und persönliche Lesungen¹⁵¹, oder für die Lesung im Refektorium verwendet wurde¹⁵². Allerdings deuten spätere Zeugnisse aus anderen Dominikanerinnenklöstern darauf hin, dass hagiographische Tischlesungen eher selten waren.¹⁵³ Dass das Legendar gerade für eine Frauengemeinschaft geschrieben wurde, lässt sich aber aus den enthaltenen Texten erschließen, da diese in erster Linie Verhaltensbeispiele enthalten, die den damals gängigen Vorstellungen von idealer Weiblichkeit recht gut entsprechen.

Wie frühere Autoren machte der Dominikaner Vinzenz von Beauvais in seinem *De eruditione filiorum nobilium* die moralische Erziehung des ‚schwachen Geschlechts‘ zum obersten Gebot: Vinzenz verherrlicht die Keuschheit der Frauen und propagiert die Ansicht, dass der beste Ort für die Frau das Kloster sei, wo ihr am wenigsten Gefahr für ihre Jungfräulichkeit drohe. So stellt das monastische Leben für den Dominikaner die vollkommenste Form der menschlichen Existenz dar.¹⁵⁴ Dieses theoretische Verständnis von Frauenbildung spiegelt das *exemplum* und die versifizierte Lebensbeschreibung der Priorin Yolanda von Vianden wider, die ein jungfräuliches Leben im Kloster Marienthal als einzige akzeptable Alternative zur Ehe wählte. Thomas von Cantimpré fügte die Geschichte über Yolanda im 29. Kapitel seines *Bonum universale de apibus* ein, das unter das Motiv der Keuschheit gestellt ist (*Integritas est cunctis*

¹⁵¹ Im Gegensatz zu den Dominikanern waren die Frauen des Ordens zur strengen Klausur und zu kontemplativen Tätigkeiten verpflichtet. Vgl. MAAS-STEINHOFF, Ilse, Frauen (Anm. 142), S. 12.

¹⁵² Zu Tischlesungen siehe WEBBER, Teresa, Reading in the Refectory. Monastic Practice in England, c. 1000 – c. 1300 (London University Annual John Coffin Memorial Palaeography Lecture – 18 February 2010), 2013 (<https://www.sas.ac.uk/videos-and-podcasts/culture-language-and-literature/reading-refectory-monastic-practice-england>); DOLBEAU, François, À propos des lectures de table. Présentation de trois calendriers cisterciens renvoyant à des légendiers, in: TURCAN-VERKERK, Anne-Marie [u. a.] (Hg.), Les cisterciens et la transmission des textes. XII^e – XVIII^e siècles (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge, 18), Turnhout 2018, S. 401 – 436.

¹⁵³ So zum Beispiel den Tischlesungsverzeichnissen des 15. Jahrhunderts aus dem reformierten Katharinenkloster in Nürnberg zufolge: Im ersten Katalog (ca. 1440, mit verschiedenen Nachträgen bis 1451) wurden nur sechs Legenden aus der Sammlung *der Heiligen Leben* sowie das übersetzte Leben des hl. Dominikus von Dietrich von Apolda angegeben. Im restlichen Jahr wurden zu verschiedenen Heiligenfesten hauptsächlich Predigten gelesen. Im zweiten, neuangelegten und überarbeiteten Katalog (ca. 1455), wurden die hagiographischen Lesungen durch andere Texte aus den *Heiligen Leben*, aber auch, bei den ältesten Heiligen, durch Lesungen aus einem Legendar ergänzt. Vgl. hierzu: WILLING, Antje (Hg.), Die Bibliothek des Klosters St. Katharina zu Nürnberg. Synoptische Darstellung der Bücherverzeichnisse, Bd. 1, Berlin 2012, S. XL – XLVI und insb. LXIII – LXIV.

¹⁵⁴ FIAŁKOWSKI, Adam, The Education of Women in the Works of Vincent of Beauvais, OP († 1264), in: AERSTEN, Jan A. / SPEER, Andreas (Hg.), Geistesleben im 13. Jahrhundert (*Miscellanea mediaevalia*, 27), Berlin [u. a.] 2000, S. 513 – 526.

apibus corporis virginalis). Die Grafentochter ist das prominente Beispiel für die adeligen jungen Frauen dieser Zeit, die das Eheleben verschmähten und ein Leben im Kloster wählten (*Vidimus enim plures filias comitum et baronum, que spretis nuptiis in monasteriis vel in congregationibus virginum vitam celibem elegerunt*). Das Thema wurde im Epos aufgegriffen und dramatisiert.¹⁵⁵

Nur zwei der Texte im Marienthaler Legendar beziehen sich ausschließlich auf weibliche Heilige: die *Passio* der 11.000 Jungfrauen und das Leben der hl. Maria Aegyptiaca. Bezug zu weiblichen Heiligen haben daneben auch noch die *Passio* von Protus und Hyacinthus, die vor allem an das Martyrium der Jungfrau Eugenia erinnert, und auch die des Ehepaars Julian und Basilissa. Alle diese Legenden verherrlichen die Keuschheit und die Jungfräulichkeit der Heiligen. Aufgrund ihrer religiösen Bestrebungen brechen Eugenia und Ursula, respektive Töchter eines römischen Präfekten und eines Königs, aus der irdischen Ehe aus – die eine durch Verkleidung und Rückzug in eine klösterliche Männergemeinschaft, die andere durch ein angekündigtes Martyrium. Die Heiligen Julian und Basilissa bewahren auch im Ehestand ihre geschlechtliche Unschuld und ziehen sich aus der Welt zurück, indem sie jeweils eine eigene religiöse Gemeinschaft von Abstinenzlern gründen. In diesen Legenden kann nichts die Bekehrten von ihrem Glauben abbringen, nicht einmal die Fürsprache von Familienmitgliedern, die sich vielmehr am Ende ihren Entscheidungen ihrer Angehörigen anschließen und selbst den Märtyrertod erleiden. Was das Leben der Einsiedlerin Maria betrifft, so steht dieses wiederum als Modell für den Rückzug aus einem weltlichen Leben voller Sünde – sie war Prostituierte – in die klösterlichen Wüste, gleichbedeutend mit der Rettung der Seele.

Durch die Lektüre dieser hagiographischen Texte sollten die Nonnen ihre Lebensentscheidung als gerechtfertigt erkennen und zugleich vor dem nie endenden Kampf gewarnt werden, den sie, wie Maria Aegyptiaca, die in ihrer Wüsteneinsamkeit beständig vom Bösen in Versuchung geführt wurde, oder Eugenia, die den materiellen und fleischlichen Verlockungen der Matrone Melanthia ausgesetzt war, in ihrem klösterlichen Leben zu führen haben würden¹⁵⁶. Dieser Kampf spiegelt den der Märtyrer wider, die auch unter schlimmsten Folterungen nicht von ihrem Glauben untreu wurden. Schließlich dienen die beiden Texte über das Hl. Kreuz zu Beginn des Legendars als Erinnerung an das Opfer Christi selbst, „der Folter und Tod klaglos ertragen und letztlich überwunden hat“.¹⁵⁷ Damit ist der Kreis geschlossen: Die Jungfräulichkeit als unblutiges Martyrium kommt dem blutigen Sterben für Christus gleich. Um die Bekehrung der hl. Maria Aegyptiaca zu paraphrasieren: Die Entscheidung für ein keusches Leben und der Rückzug aus der Welt machen aus dem sündigen Individuum einen

¹⁵⁵ MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter (Anm. 19), S. 65 – 66; THOMAS VON CANTIMPRÉ, Von Bienen (Anm. 20), S. 528 – 532 und 602.

¹⁵⁶ Diese Rolle fiel wahrscheinlich auch dem Band der *Collationes Patrum* zu (Luxemburg BNL, Hs. 79). Die Lesungen der Berichte über die Wüstenväter *ad collationem*, vor der Komplet, ermöglichten es, Themen zu Gehör zu bringen, die mit asketischer Perfektion und spirituellem Leben zusammenhingen. Das Ziel war, die Seelen der Gemeinschaftsmitglieder gegen das Böse zu stärken, als die Nacht anbrach. Vgl. DOLBEAU, François, À propos (Anm. 152), 404 – 405. Die *Collationes* spielten eine zentrale Rolle in der dominikanischen Spiritualität: Ihre Lektüre und Meditation wurden von Humbert von Romans zur Pflicht gemacht. Vgl. S. PAULMIER-FOUCART, Monique, *L'Actor et les Auctores: Vincent de Beauvais et l'écriture du Speculum majus*, in: ZIMMERMANN, Michel (Hg.), *Auctor & auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque de Saint-Quentin-en-Yvelines. 14 – 16 juin 1999*, (Mémoires et documents de l'École des Chartes, 59), Paris / Genève 2001, S. 151.

¹⁵⁷ MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter (Anm. 19), S. 84.

Menschen, dem die Gnade der Anschauung des Holzes vom Kreuze Christi gewährt werden kann.¹⁵⁸

Einen solchen unblutigen Kampf führte gerade Yolanda von Vianden gegen ihre eigene Familie, die sie mit allen Mitteln von ihrer Entscheidung für ein asketisches Leben abzubringen suchte. Der Autor des Epos stellt einen solchen Vergleich an, wenn er sich auf die hl. Agnes und Katharina bezieht und deren Kampf im Martyrium mit Yolandas Streit gleichsetzt.¹⁵⁹ Thomas von Cantimpré verwendet Wörter mit hagiographischem Beigeschmack – so die Verben *temptare* und *convertere* –, um auf die Versuche von Bischöfen, Äbten, Prälaten und anderen religiösen Männern und Frauen hinzuweisen, Yolanda umzustimmen, die jedoch standhaft bleibt (*In ea vocatione, qua vocata sum, immobilis permanebo*).¹⁶⁰ Bei der Lektüre der Texte der Heiligenlegenden aus dem Legendar fallen die vielen möglichen Parallelen auf, die zwischen den Schicksalen der antiken Gottesboten und Yolandas eigenem Weg nach Marienthal gezogen werden können. Die Autoren der beiden Lebensbeschreibungen der Grafentochter greifen selbstverständlich beide auf eine Reihe von Topoi zurück, die dem hagiographischen Genre entlehnt sind.¹⁶¹ Wenn man davon ausgeht, dass das Legendar eine dominikanische Komposition ist, stellt sich die Frage, ob es vielleicht nicht ausdrücklich für die Priorin Yolanda verfasst wurde, oder ob diese nicht sogar den Inhalt des Buches als Spiegelung ihrer eigenen Lebenserfahrung selbst ausgewählt hat.

Studium und Arbeit haben, Vinzenz von Beauvais zufolge, eine asketische Wirkung, sind geeignet, sündige Gedanken, sinnliche Begierden und Eitelkeiten abzuwehren. Unter den Aktivitäten, die der Dominikaner in seinem Traktat für junge Laienmädchen empfiehlt, nimmt das, auf religiöse Texte beschränkte, Lesen einen besonderen Platz ein – in Übereinstimmung mit der klösterlichen Tradition, in der es mit dem Gebet gleichgesetzt wird.¹⁶² In dieser Hinsicht haben die in dem Legendar gesammelten Texte sich offenbar für die Lektüre der Nonnen geeignet.

In der Literatur wurde immer wieder die Rolle der Männer bei der Beaufsichtigung der Marienthaler Nonnen hervorgehoben¹⁶³, obwohl die Forschung gezeigt hat, dass die den Brüdern in diesem Bereich zugeordnete Rolle viel begrenzter war und vom Orden sogar eingeschränkt wurde.¹⁶⁴ Angesichts der starken und gebildeten Persönlichkeiten des Konvents,

¹⁵⁸ Die Prostituierte Maria, die mit einer Pilgergruppe zum Fest der Kreuzerhöhung nach Jerusalem gereist war, wurde durch eine übernatürliche Kraft am Betreten der Kirche gehindert, in der die heilige Reliquie zur Schau ausgestellt war. Als sie darauf in einem Gebet zur Jungfrau Maria ihrem ausschweifenden Leben abschwor, öffnete sich der Weg: nun konnte sie den Tempel betreten und das Hl. Kreuz beschauen. Nach diesem Erlebnis floh die reuige Frau in die Wüste, um ein Leben als Einsiedlerin zu führen.

¹⁵⁹ HEINZ, Zeittypische Züge (Anm. 147), S. 184.

¹⁶⁰ THOMAS VON CANTIMPRÉ, Von Bienen (Anm. 20), S. 604.

¹⁶¹ MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter (Anm. 19), S. 77 – 96.

¹⁶² FIJAŁKOWSKI, The Education (Anm. 154).

¹⁶³ Zum Beispiel bei ATTEN, Yoland (Anm. 20), S. 14.

¹⁶⁴ Diese Rolle beschränkte sich im Wesentlichen auf die Wirtschaftsführung, da die Schwestern in strenger Klausur leben mussten. Die Sakramente und Beichten wurden häufig von einem vom Orden beauftragten Ortspriester gespendet bzw. abgenommen, so dass es nicht notwendig war, dort wohnende Brüder zur Verfügung zu haben. Vgl. hierzu: DEGLER-SPENGLER, Brigitte, ‚Zahlreich‘ (Anm. 145), insb. S. 42 – 46. Die Bulle von Innozenz IV. aus dem Jahr 1248, mit der das Kloster Marienthal auf Wunsch der Schwestern unter die Obhut der Predigerbrüder gestellt wurde, scheint zu bestätigen, dass es schon früher Versuche gab, sich solchen Verpflichtungen zu entziehen. Trotzdem wird erwähnt, dass die Dominikaner die Möglichkeit hatten, ihre Pflichten an lokale Priester zu delegieren. Für die Jahren 1263 und 1277 sind die zuständigen Kapläne sogar mit

in erster Linie der Priorin Yolanda¹⁶⁵, liegt die Vermutung auch nahe, dass für die Bemühung, die vorbildlichen Exempel der Heiligen unter den Nonnen bekannt zu machen, eine männliche Stimme nicht als unverzichtbar angesehen wurde. Die besonders feine Auswahl der Legenden und die ausdrückliche Suche nach ausgearbeiteten Texten lassen die Vermutung zu, dass die gebildeten Bewohnerinnen von Marienthal selbst eine fromme, aber anspruchsvolle Lektüre betrieben.

Es könnte auch sein, dass sie hierin nicht die einzigen gewesen sind. Ein Blick auf das doppelbändige Legendar aus derselben Zeit, das dem Zisterzienserinnenkloster St. Thomas an der Kyll gehörte, einer am Ende des 12. Jahrhundert gegründete Frauengemeinschaft, die der Zisterzienserabtei Himmerod unterstellt worden war und in der eine Verwandte der Priorin Yolanda möglicherweise als Äbtissin amtierte¹⁶⁶, bietet ein ähnliches Bild (Mons Bibliothèque centrale de l'Université, Hss 26/210, 8402).¹⁶⁷ Während einer der Bände den Aposteln, dem hl. Martin von Tours und den Bekennern gewidmet ist – unter diesen vielen Lokalheiligen –, versammelt der andere die Legenden zahlreicher Jungfrauen und Märtyrer.¹⁶⁸ Dieses Legendar, das nicht nach dem liturgischen Jahr organisiert ist und dessen Texte auch nicht in Lesungen unterteilt sind, war wohl eher für die Tischlesungen oder die stille Lektüre gedacht, wie die zahlreichen *Notae* an den Rändern der Blätter vermuten lassen. Darüber hinaus sind nur wenige der weiblichen Heiligen, deren Geschichten dieses Legendar enthält, Teil des zisterziensischen Sanktorale; auch erscheinen sie beispielsweise weder im Kalender noch in den Litaneien des Gebetbuchs des ausgehenden 13. Jahrhunderts.¹⁶⁹ Diese Parallelen sollten jedoch nicht überwertet werden, denn jede Handschrift ist einzigartig und in einen eigenen, sich entwickelnden Kontext eingebettet.

IV. FAZIT

Namen bekannt (Jakob und Theodorich). Die Bulle von 1248 wurde 1260 vom Erzbischof von Trier unter der Äbtissin Yolande vidimiert, was darauf hindeutet, dass die Schwestern noch immer darauf angewiesen waren, sich das Wohlwollen der Dominikaner zu sichern. Vgl. VAN WERVEKE, *Cartulaire* (Anm. 7), Nr. 51 – 52, 78, 85 und 150.

¹⁶⁵ HEINZ, Andreas, Das Yolanda-Epos (um 1290) als Frömmigkeitsgeschichtliches Zeugnis, in: BERGER, Teresa / GERHARDS, Albert (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, St. Ottilien 1991, S. 176 – 178.

¹⁶⁶ So nach dem Yolanda-Epos, dessen Autor die Abtei zu dem Ort macht, an dem die Familie den Eintritt ihrer Tochter in das gottgeweihte Leben gerne gesehen hätte. Vgl. HEINZ, *Eucharistische Frömmigkeit* (Anm. 34), S. 74; MIELKE-VANDENHOUTEN, *Grafentochter* (Anm. 19), S. 300 – 302. Hier könnte Cäcilia von Isenburg gemeint sein (†1266/67), Witwe des Sohnes Friedrichs II. von Vianden und Tante Yolandas, die ebenfalls von Thomas von Cantimpré im *Bonum universale de apibus* erwähnt ist. Vgl. THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Von Bienen* (Anm. 20), S. 590 – 591, insb. Anm. 48.

¹⁶⁷ Dabei handelt es sich um das einzige andere lateinische Legendar aus dem Bistum Trier, das für ein Frauenkloster aus dieser Zeit erhalten ist. Vgl. FAIDER, Paul / FAIDER-FEYTMANS, Germaine, *Catalogue des manuscrits de bibliothèque publique de la ville de Mons, Ghent / Paris 1931*, S. 39 – 51.

¹⁶⁸ Die Sammlung ist mit derjenigen aus der Zisterzienserabtei Himmerod verwandt. Vgl. DOLBEAU, François, *Notes sur l'organisation interne des légendiers latins*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e – XII^e siècles). Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2 – 5 mai 1979* (Collection des études augustiniennes. Antiquité, 87), Paris 1981, S. 17 und 21.

¹⁶⁹ Trier SB, Hs. 1149/451 8°. Vgl. hierzu: HEINZ, Andreas, Die Verehrung heiliger Frauen in einer mittelalterlichen Frauenzisterze. Das Zeugnis des Gebetbuchs aus St. Thomas a. d. Kyll (um 1300), in: *Cistercienser Chronik 104* (1997), S. 61 – 76.

Nachdem es der Aufsicht der Dominikaner unterstellt worden war, erlebte das Frauenkloster Marienthal in der Grafschaft Luxemburg einen bemerkenswerten Aufschwung, der durch umfangreiche Schenkungen des hohen und niederen Adels begünstigt wurde. Nach der Einführung der strengen Klausur zog das Kloster zahlreiche Angehörige dieser Stände an. Dadurch nahm die ursprünglich lose Frauengemeinschaft eine Form des monastischen Lebens an, die eher der eines Adelsklosters entsprach und die von dem Armutsideal, das den Lebensbeschreibungen zufolge die Grafentochter Yolanda anfangs begeistert hatte, sehr weit entfernt war.

Unter der Leitung dieser Priorin, die aus dem Hochadel stammte, wurden mehrere Bücher erworben oder hergestellt, darunter ein Gesangbuch (Bruxelles KBR, Hs. 139). In diesem Zusammenhang ist auch der Erwerb eines Legendars zu sehen, das zweifellos in der Region des Klosters entstanden ist, wovon die textlichen Besonderheiten der Legenden zeugen, wie z. B. die Aufnahme von Auszügen aus einer Gorzer Lobrede, die sich auf den hl. Gorgonius bezieht. Das Marienthaler Legendar nimmt unter den dominikanischen Sammlungen einen ganz besonderen Platz ein, da es eines der wenigen ist, die nicht mit den zu jener Zeit blühenden Kurzlegendare gleichzusetzen sind, auch wenn bestimmte Anhaltspunkte einen Vergleich mit der literarischen Tätigkeit von Johannes von Mailly ermöglichen.

Vom Inhalt her ist das Legendar im Wesentlichen den Märtyrern der Christenverfolgungen gewidmet: Es verherrlicht das Ideal eines keuschen, weltabgewandten Lebens, dem auch die Organisation, die die Dominikaner in den ihnen unterstellten Frauenklöstern einführten, nacheiferte. Daher eignete es sich für die Lesungen der Nonnen. Die Lebensmodelle der Heiligen spiegelten den unblutigen Kampf – gleichbedeutend mit dem Martyrium – von lebenden Personen wider, insbesondere der Priorin des Ortes, Yolandas von Vianden. Hagiographische Motive, die in solchen Legenden erahnt werden konnten, inspirierten unverkennbar Thomas von Cantimpré und den Autor des Epos bei der Beschreibung von Yolandas Auseinandersetzung mit ihrer Familie. Es ist also nicht abwegig, die Hypothese aufzustellen, dass bei der Besenkung des Klosters mit dem Legendar – unabhängig davon, ob es sich bei diesem um eine dominikanische Produktion handelt – das Andenken Yolandas mit im Spiel war. Zumindest kann angenommen werden, dass das Legendar in seiner Eigenheit für ein weibliches Publikum bestimmt war, dem man Verhaltensvorbilder bieten wollte.

Einige Fragen und *Desiderata* bleiben am Ende. Zuerst wäre der homiletische Teil der Handschrift von einem Liturgiehistoriker zu untersuchen, und es wäre zu klären, warum er kurzerhand mit dem Legendar verbunden wurde, das nicht *a priori* von liturgischem Nutzen war. Die Ausnahmestellung des Legendars unter den erhaltenen Handschriften des Predigerordens, und vor allem der Frauenklöster, wird in Zukunft zweifellos relativiert werden müssen. Die Datenbank *BHLms*, auf die ich mich bei der Auflistung der Handschriften der Dominikaner gestützt habe, ist nicht vollständig. Viele Handschriften deutscher, aber auch osteuropäischer Herkunft sind dort nicht aufgeführt. Es besteht kein Zweifel daran, dass noch weitere Entdeckungen zu erwarten sind, die zu einem besseren Verständnis des Stellenwerts des Marienthaler Legendars führen könnten.

ANHANG: VERZEICHNIS DER TEXTE IM HOMILIAR

ABKÜRZUNGEN:

CCCM	<i>Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis</i> , Turnhout 1967 –.
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout 1953 –.
CPL	DEKKERS, Eligius (Hg.), <i>Clavis Patrum Latinorum</i> , erw. Aufl., Turnhout [1961] 31995.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien 1866 –.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Leipzig [u. a.] 1897 –.
PG	<i>Patrologia Graeca</i> , Paris 1857 – 1866.
PL	<i>Patrologiae Cursus Completus. Series Latina</i> , Paris 1844 – 1865.

Rubrizierte Überschriften sind in kursiver Schrift angegeben.

1. (2ra – 2vb) *Omelia beati Ieronimi presbiteri de uespere sabbati pascalis* · HIERONYMUS, CSEL 55, epist. 120, par. 4 (CPL 620.4).
2. (2vb – 7ra) *Lectio sancti euangelii secundum Matheum: Mt 28,1 – 2* · *Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione*: BEDA, CCSL 122, lib. 2, hom. 7, (CPL 1367).
3. (7ra – 8rb) *Sermo beati Maximi episcopi de sancto pascha*: MAXIMUS TAURINENSIS, CCSL 23, sermo 53, (CPL 219a).
4. (8rb – 9rb) *Sermo cuius supra de eadem die*: MAXIMUS TAURINENSIS, CCSL 23, sermo 54 (CPL 219a).
5. (9rb – 11va) *Sermo beati Maximi episcopi de resurrectione* · EUSEBIUS ‚GALLICANUS‘, CCSL 101, hom. 13 (CPL 966.13).
6. (11va – 13va) *Sermo cuius supra de eadem die*: PSEUDO MAXIMUS, PL 57, sermo 29, col. 590D – 595C (CPL 221.29).
7. (13va – 17va) *Feria III pascali, lectio sancti euangelii secundum Lucam: Lk 24,36 – 39* · *Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione*: BEDA, CCSL 122, lib. 2, hom. 9 (CPL 1367).
8. (17va – 21ra) *Feria VI pascali, lectio sancti euangelii secundum Matheum: Mt 28,16 – 17* · *Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione* · BEDA, CCSL 122, lib. 2, hom. 8 (CPL 1367).
9. (21ra – 22ra) *Lectio sancti euangelii secundum Iohannem: Joh 20,19* · *Omelia beati Augustini episcopi de eadem*: AUGUSTINUS, CCSL 36, tract. 121 par. 4 – 5 (CPL 278).
10. (22ra – 25ra) *Dominica II, post octauum pasche, lectio sancti euangelii secundum Iohannem: Joh 16,16* · *Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione*: BEDA, CCSL 122, lib. 2, hom. 13 (CPL 1367).
11. (25ra – 29rb) *Dominica III, post octauum pasche, lectio sancti euangelii secundum Iohannem: Joh 16,5 – 6* · *Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione*: BEDA, CCSL 122, lib. 2, hom. 11 (CPL 1367).
12. (29rb – 33ra) *Dominica IIII, post octauum pasche, lectio sancti euangelii [secundum] Iohannem: Joh 16,23 – 24* · *Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione*: BEDA, CCSL 122, lib. 2, hom. 12 (CPL 1367).
13. (33ra – 34va) *In letania maiori [sic]. Sermo beati Maximi episcopi*: MAXIMUS TAURINENSIS, CCSL 23, sermo 81 (CPL 219a).
14. (34va – 35vb) *Sermo beati Augustini episcopi*: PSEUDO AUGUSTINUS, PL 39, sermo 175, col. 2079 – 2080.

15. (35vb – 40va) *In letania maiori* [sic], *lectio sancti euangelii* [secundum] *Lucam*: Lk 11,5 – 6 · *Omelia uenerabilis Bede presbiteri de [eadem lectione]*: BEDA, CCSL 120, lib. 3, cap. 11, linea 2432 – 2463 (CPL 1356); ID., CCSL 122, lib. 2, hom. 14 (CPL 1367).
16. (40va – 43vb) *In vigilia ascensionis domini, lectio sancti euangelii secundum Iohannem*: Joh 17,1 – 2 · *Omelia beati Augustini episcopi de eadem lectione*: AUGUSTINUS, CCSL 36, tract. 105, par. 1 – tract. 107, par. 4 (CPL 278).
17. (43vb – 49vb) *Dominica post ascensione* [sic] *domini, lectio sancti euangelii secundum Iohannem*: Joh 15,26 – 27 · *Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione*: BEDA, CCSL 122, lib. 2, hom. 16 (CPL 1367).
18. (49vb – 55va) *Sabbato* [in] *pentecosten, lectio sancti euangelii secundum Iohannem*: Joh 14,15 – 16 · *Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione*: BEDA, CCSL 122, lib. 2, hom. 17 (CPL 1367).
19. (55va – 57ra) *Feria II in pentecosten, lectio sancti euangelii secundum Iohannem*: Joh 3,16 · *Omelia de eadem lectione*: ALCUINUS, PL 100, col. 783A – 784C; AUGUSTINUS, CCSL 36, tract. 12, par. 12 – 14 (CPL 278).
20. (57ra – 63rb) *Feria III, lectio sancti euangelii secundum Iohannem*: Joh 10,1 · *Omelia beati Augustini episcopi de eadem lectione*: AUGUSTINUS, CCSL 36, tract. 45, – par. 15 (CPL 278).
21. (63rb – 67rb) *Feria [IIII] in pentecosten, lectio sancti euangelii secundum Iohannem*: Joh 6,44 · *Omelia sancti Augustini episcopi de eadem lectione*: AUGUSTINUS, CCSL 36, tract. 26, par. 2, linea 6 – par. 13 (CPL 278).
22. (67rb – 68vb) *Feria V in pentecosten, lectio sancti euangelii secundum Lucam*: Lk 9,1 – 2 · *Omelia Haimonis de eadem lectione*: BEDA, CCSL 120, lib. 3, cap. 9, – linea 1198 (CPL 1356).
23. (68vb – 70vb) *Feria VI in pentecosten, lectio sancti euangelii secundum Lucam*: Lk 5,17 · *Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione*: BEDA, CCSL 120, lib. 2, cap. 5, linea 762 – 882 (CPL 1356).
24. (70vb – 72rb) *Sabbato in epdomada, lectio sancti euangelii secundum Lucam*: Lk 4,38 · *Omelia Haymonum de eadem lectione*: HAYMO HALBERSTATENSIS, PL 118, hom. 107, col. 576 – 578.
25. (72rb – 76ra) *Lectio sancti euangelii secundum Iohannem. In die sancte trinitate*: Joh 3,1 – 2 · *Omelia uenerabilis Bede prespiteri* [sic]: BEDA, CCSL 122, lib. 2, hom. 18 (CPL 1367).
26. (76ra – 77va) *Dominica IIII, lectio sancti euangelii secundum Lucam*: Lk 6,36 – 37 · *Omelia uenerabilis Bede*: BEDA, CCSL 120, lib. 2, cap. 6, linea 1827 – 1932 (CPL 1356).
27. (77va – 79va) *Dominica V, lectio sancti euangelii secundum Lucam*: Lk 5,1 · *Omelia uenerabilis Bede prepiteri* [sic]: BEDA, CCSL 120, lib. 2, cap. 5, – linea 650 (CPL 1356).
28. (79va – 81rb) *Dominica VI, secundum Matheum*: Mt 5,20 · *Omelia beati Augustini episcopi*: AUGUSTINUS, CCSL 35, lib. 1, par. 21 – par. 27 (CPL 274).
29. (81va – 83vb) *Dominica VII, lectio sancti euangelii secundum Marcum*: Mk 8,1 – 2 · *Omelia uenerabilis Bede*: BEDA, CCSL 120, lib. 2, cap. 8, – linea 1680 (CPL 1355).
30. (83vb – 87va) *Dominica VIII, lectio sancti [euangelii] secundum Matheum*: Mt 7,15 · *Sermo Origenis*: PSEUDO ORIGENES, GCS 41/1, hom. 5 (CPL 672).
31. (87va – 89vb) *Dominica IX, lectio sancti euangelii secundum Matheum*: Lk 16,1 · *Sermo beati Ieronimi*: HIERONYMUS, CSEL 56, epist. 121, par. 6 (CPL 620.121).
32. (89vb – 91vb) *Dominica X, lectio sancti euangelii secundum Lucam*: Lk 19,41 · *Omelia beati Gregorii*: GREGORIUS MAGNUS, CCSL 141, lib. 2, hom. 39, – par. 7, pag. 387, linea 188 (CPL 1711).

33. (91vb – 92vb) *Dominica undecima, lectio sancti [euangelii] secundum Lucam: Lk 18,9 – 10 · Omelia uenerabilis Bede prepiterii [sic]: BEDA, CCSL 120, lib. 5, cap. 18, linea 1119 – 1192 (CPL 1356).*
34. (93ra – 93va) *Dominica XII, lectio sancti euangelii secundum Lucam: Mk 7,31 · Omelia uenerabilis Bede presbiteri de [eadem lectione]: BEDA, CCSL 122, lib. 2, hom. 6 (CPL 1367).*
35. (93va – 97rb) *Dominica XIII, lectio sancti euangelii secundum Lucam: Lk 17,11 – 12 · Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione: BEDA, CCSL 120, lib. 5, cap. 17, linea 659 – 777 (CPL 1356).*
36. (97rb – 99va) *Dominica XIII, lectio sancti euangelii secundum Lucam: Lk 10,25 · Omelia uenerabilis Bede presbiteri: BEDA, CCSL 120, lib. 3, cap. 10, linea 2173 – 2310 (CPL 1356).*
37. (99va – 101ra) *Dominica XV, lectio sancti euangelii secundum Matheum: Mt 6,24 · Omelia beati Iheronimi presbiteri de eadem lectione: BEDA, CCSL 120, lib. 5, cap. 16, linea 154 – 175; ID., lib. 4, cap. 12, linea 846 – 938 (CPL 1356).*
38. (101ra – 102rb) *Dominica XVI, lectio sancti euangelii secundum Lucam: Lk 7,11 · Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione: BEDA, CCSL 120, lib. 2, cap. 7, linea 2261 – 2339 (CPL 1356).*
39. (102rb – 104ra) *Dominica XVII, lectio sancti euangelii secundum Lucam: Lk 14,1 – 2 · Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione: BEDA, CCSL 120, lib. 4, cap. 14, linea 1743 – 1854 (CPL 1356).*
40. (104ra – 104vb) *Feria III^a III^{or} temporum, lectio sancti euangelii secundum Lucam: Mk 9,16 · Omelia uenerabilis Bede presbiteri de eadem lectione: BEDA, CCSL 120, lib. 3, cap. 9, linea 1638 – 1691 (CPL 1356).*
41. (104vb – 107va) *Dominica XVIII^a, lectio sancti euangelium [sic] secundum Matheum: Mt 22,34 – 36 · Sermo Iohannis episcopi de eadem lectione: PSEUDO CHRYSOSTOMUS, PG 56, hom. 42, col. 872, versus 35 – col. 875, versus 40 (CPL 707).*
42. (107va – 109ra) *Dominica XIX^a, lectio sancti euangelii secundum Matheum: Mt 9,1 – 2 · Sermo Iohannis episcopi de eadem lectione: PETRUS CHRYSOLOGUS, CCSL 24, sermo 50 (CPL 227.50).*
43. (109ra – 109rb) *Ohne Überschrift: Mt 22,1 – 2 · Ohne Überschrift: GREGORIUS MAGNUS, CCSL 141, lib. 2, hom. 38, par. 1, pag. 360, linea 1 – 11 (CPL 1711). Bricht ab mit „et illud quisquis semel |“. Die letzten Zeilen der Spalte sind abgeschabt worden. Nr. 44 wurde darübergeschrieben.*
44. (109rb – 112ra) *Dominica XX, lectio sancti euangelii secundum Matheum: Mt 22,1 – 2. Der Einleitungssatz unterscheidet sich von dem der Perikope in Nr. 43: „In illo tempore loquebatur Ihesus cum discipulis suis in parabolis, dicens: ...“ statt „In illo tempore dicebat Ihesus turbis parabolam hanc: ...“ · Omelia beati Gregorii pape de eadem lectione: GREGORIUS MAGNUS, CCSL 141, lib. 2, hom. 38, – par. 14, pag. 373, linea 349 (CPL 1711).*
45. (112ra – 113ra) *Dominica XVI[I] [sic], lectio sancti euangelii secundum Iohannem: Joh 4,46 · Sermo Gregorii pape de eadem lectione: ALCUINUS, PL 100, col. 801C – col. 804A.*
46. (113ra – 116ra) *Dominica XXII^a, lectio sancti euangelii [secundum] Matheum: Mt 18,23 · Omelia de eadem lectione: AUGUSTINUS, CCSL 44B, lib. 1, quaestio 25 (CPL 275); HIERONYMUS, CCSL 77, lib. 3, linea 673 – 709 (CPL 590).*
47. (116ra – 117ra) *Dominica XXIII, lectio sancti euangelii secundum Matheum: Mt 22,15 · Omelia uenerabili [sic] Bede presbiteri: BEDA, CCSL 120, lib. 5, cap. 20, linea 2417 – 2476 (CPL 1356).*
48. (117ra – 120vb) *Lectio sancti euangelii secundum Matheum. Dominica XXVIII: Mt 9,18 · Omelia uenerabilis Bede presbiteri: BEDA, CCSL 120, lib. 3, cap. 8, linea 865 – 1101 (CPL 1356).*

49. (120vb – 121vb) *Dominica [XXV], lectio sancti euangelii secundum Matheum: Mt 13,24 · Omelia Ieronimi presbiteri de eadem lectione: HIERONYMUS, CCSL 77, lib. 2, linea 815 – 1005 (CPL 590).*
50. (121vb) Ohne Überschrift: Lk 19,1 – 2 · Ohne Überschrift: BEDA, CCSL 120, lib. 5, cap. 19, linea 1499 – 1511 (CPL 1356). Bricht ab mit „*sed iustificatus in nomine domini*“.