

Literaturwissenschaft

Lina Herz

Ruhr-Universität Bochum, Bochum

Die Legende der heiligen Hedwig in der Breslauer Handschrift IV F 192 – eine Marienanalogie?

In einem von 1965 stammenden Briefzitat der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder heißt es über den Stellenwert der heiligen Hedwig in Polen:

„Sie ist im 13. Jahrhundert die größte Wohltäterin des polnischen Volkes in den damaligen Westgebieten des Piastenpolens, in Schlesien, geworden. Es steht historisch ziemlich fest, dass sie, um dem polnischen einfachen Volk dienen zu können, sogar die polnische Sprache lernte. [...] Man sieht sie – von einigen nationalistischen Fanatikern abgesehen – als den besten Ausdruck eines christlichen Brückenbauers zwischen Polen und Deutschland an, wobei wir uns freuen, auch auf deutscher Seite recht oft dieselbe Meinung zu hören.“¹

Um der Persönlichkeit der heiligen Hedwig näher zu kommen, erscheint es ratsam, sich an dieses Zitat zu halten: Vieles steht historisch *ziemlich fest*. So gibt es einige urkundliche Quellen sowie maßgeblich die heute verlorenen Prozessakten des Heiligsprechungsverfahrens von 1267, die Informationen über die Fürstin bieten.² Des Weiteren gibt es eine breite legendarische Überlieferung in lateinischer und deutscher Sprache,³ sodass sich – alle Informationen berücksichtigend – ein recht gutes Bild der heiligen Hedwig fassen lässt, wenngleich die greifbaren Fakten über die konkrete historische Gestalt weit weniger verklärende, fromme und asketische Züge tragen als das gezeichnete Bild in den hagiographischen Quellen.⁴

¹ Zitiert nach: http://www.heiligenlexikon.de/BiographienH/Hedwig_von_Schlesien.html (letzter Zugriff: 23.09.2013).

² Vgl. dazu grundlegend: Gottschalk (1964), Schütz (1993: 21–185), Mrozowicz (2000: 571–596)

³ Biographien von mittelalterlichen historischen Frauenfiguren gibt es fast ausschließlich in Form von Legenden, die die „heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit“ betonen. Nur dadurch ist ihr Handeln des Aufzeichnens wert. Zitat nach: Wyss (1973:19), vgl. dazu auch: Ehlert (1995: 168f.).

⁴ Menzel (1995: 32).

Hedwig wurde zwischen 1174-78 in Andechs geboren und entstammt dem Geschlecht Andechs-Meran,⁵ ansässig in Dießen am Ammersee.⁶ Ihre Erziehung erhielt sie im Kitzinger Benediktinerinnenkloster. Im Alter von zwölf Jahren heiratete sie Herzog Heinrich I. von Schlesien, mit dem sie die Kolonisation Schlesiens durch Gründung zahlreicher Ordensniederlassungen vorantrieb. Sie brachte insgesamt sieben Kinder zur Welt, das erste bereits im Alter von 14 Jahren. Nach der Geburt des letzten Kindes legten sie und ihr Ehemann ein Enthaltensamkeitsgelübde vor dem Bischof ab. Ein auslösendes Moment im Leben Hedwigs, das einen geistigen Durchbruch zur Folge hatte, ist nicht recht eruierbar, vielmehr ist anzunehmen, dass die vielen Schicksalsschläge, die ihr Leben zeichneten, zu dieser Lebensveränderung führten. So musste sie beispielsweise sechs ihrer sieben Kinder beerdigen und den stetigen Verfall der schlesischen Herrschaft miterleben. Als besonders schlimmes und prägendes Ereignis von gleichsam privater und politisch-herrschaftlicher Dimension ist sicherlich der Fall ihres Sohnes Heinrich gegen die Tataren zu werten. Ausgezeichnet durch ein Leben strenger Askese – der Legende nach lief sie aus Demut stets ohne Schuhe – und großer Mildtätigkeit zog sie sich nach dem Tode Heinrichs 1238 in das von ihnen beiden 1203 gegründete Zisterzienserinnenstift Trebnitz/Trzebnica zurück, dem ihre Tochter Gertrud als Äbtissin vorstand. Sie starb 1243. 1267 wurde sie kanonisiert und zur Patronin Polens und Schlesiens.

Als solche wird sie ikonographisch stets mit den Attributen Krone, Kirchenmodell und Marienstatuette ausgestattet sowie barfüßig und die eigenen Schuhe in der Hand haltend dargestellt. Die klassische Interpretation der Attribute ist wenig überraschend, aber deshalb nicht weniger zutreffend. Die Krone als klassische Herrschaftsinsignie verdeutlicht ihre unterstellten herausragenden Leitungen als Fürstin und Regentin, das Kirchenmodell ihre Leistung als Stifterin. Ihre beispielhafte Demut und Askese soll ihr Verzicht auf Schuhe zeigen, ihre Reinheit und Keuschheit soll über die Marienanalogie transportiert werden. Dass ein solcher Vergleich mit Maria aber neben der Betonung der Reinheit auch noch eine weitere Komponente haben könnte, ist in Bezug auf die heilige Hedwig bislang nicht diskutiert worden. Mit der Statue der Maria, die ihren Sohn auf dem Arm hält, wird bereits über die Ikonographie der Heiligen eine Marienanalgie evident, die über die Chiffre der Jungfrauengeburt ohne Zweifel die Tugenden Reinheit und Keuschheit versinnbildlicht, aber eben auch Marias Rolle als Gottesgebärerin und Gottesmutter in den Mittelpunkt rückt.

⁵ Die besondere Frömmigkeit dieses Geschlechts ist offensichtlich, entstammen ihm doch zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert allein 21 Heilige oder Selige, darunter beispielsweise auch Elisabeth von Thüringen. Vgl. dazu ausführlich: Schütz (1993).

⁶ Vgl. hier und im Folgenden zur Vita der heiligen Hedwig: Gottschalk (1964), Williams-Krapp (1981: 565–569), Schütz (1993), Ehlert (1995), Menzel (1995), Mrozowicz (2000), Linden (2009: 123–125).

Dass eine solche Analogie zwischen Hedwig und Maria in der Hedwigslegende auf textueller Ebene kaum festzumachen ist, zeigt der Textbestand der Legende, der auf den ersten Blick keine Vergleichbarkeit zuzulassen scheint. Inwieweit die berühmte deutschsprachige Breslauer Handschrift IV F 192 von 1451, die die Hedwigslegende überliefert, diese ikonographische Analogie aber dennoch programmatisch aufgreift und versucht, sie auch sichtbar zu machen, will dieser Beitrag ausloten und überprüfen. Dazu ist es allerdings in einem ersten Schritt notwendig, die Überlieferung der Hedwigslegende genauer in den Blick zu nehmen.

Die maßgebliche Vita der heiligen Hedwig geht auf die Ende des 13. Jahrhunderts entstandene lateinische *Legenda maior* eines unbekanntenen Verfassers zurück. Diese ist in ihrer Systematik ganz auf die Überhöhung der heiligen Hedwig angelegt und stellt ihre Tugenden in jeweils gesonderte Kapitel gegliedert heraus. So werden ihre Keuschheit und Enthaltensamkeit, ihre Demut und Geduld sowie ihre Werke der Barmherzigkeit und Nächstenliebe anhand vieler Beispiele expliziert und dadurch das Bild einer „sozialen Heiligen“ gezeichnet, die in Liebe und unermüdlicher Hingabe den Armen und Kranken beisteht.⁷ Dieser Text der *Legenda maior* ist oft zusammen mit der sogenannten *Genealogia* überliefert, einer Aufzählung der Vorfahren Hedwigs, mit der die *Legenda maior* kurz zusammenfassenden *Legenda minor* sowie mit der päpstlichen Heiligsprechungsbulle, mit der Predigt des Papstes Klemens IV. anlässlich der Kanonisationsfeier sowie mit einem Brief, den Nikolaus von Posen an Ludwig zu Brieg/Brzeg schrieb und in dessen Zentrum die heilige Hedwig steht. Die berühmteste Handschrift, die das eben Genannte über die heilige Hedwig zusammenträgt, ist der 1353 entstandene sogenannte Lübener oder Schlackenwerther-Codex, der heute im Getty Museum (Los Angeles/Kalifornien) aufbewahrt wird.⁸

Ende des 14. Jahrhunderts wird die *Legenda maior* mehrfach ins Deutsche übertragen, wobei nicht immer alles und nicht immer in der oben genannten Reihenfolge oder Anordnung aufgenommen wird. Soweit bis heute bekannt, existieren fünf eigenständige Übersetzungen, die entweder allein oder im Verbund mit den weiteren Nachrichten über die heilige Hedwig überliefert werden⁹ sowie eine spätere Kurzfassung¹⁰ und ein Druck aus dem Jahr 1504, der bei Konrad

⁷ Hier und im Folgenden: Williams-Krapp (1981: 566f.).

⁸ Gottschalk (1956: 211f.).

⁹ Vgl. dazu ausführlich: Ehlert (1995: 154–164).

¹⁰ Die Breslauer Kurzfassung aus dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts (Cod. IV Q 177, Universitätsbibliothek Breslau) ist eingebettet in eine Sammlung von lat. Predigtstoffen und Musterpredigten über verschiedene Heilige. Auf nur zweieinhalb Seiten werden hier Versatzstücke vor allem aus der *Genealogia* und der *Legenda maior* benutzt, um die heilige Hedwig zum Inbegriff der Keuschheit zu modellieren. In der vorliegenden Form hätte die Hedwigs-Geschichte, ähnlich wie auch die zahlreichen lateinischen Kurzviten der Handschrift, als Beispielerzählung in einer Predigt fungieren können wie etwa für das Keuschheitsgebot im 1. Kor. 7 (so Ehlert (1995: 164f.)). Dass es sich wahrscheinlich um einen solchen Zusammenhang handelt, lässt aber meines Erachtens nicht nur der Überlieferungszusammenhang vermuten, sondern insbesondere die vorherigen fragmentarisch

Baumgartner in Breslau erschien und eine redigierte Fassung der Übersetzung der Breslauer Handschrift von 1451 bietet.¹¹ Die österreichische Handschrift von 1380 (Cod. 3408, Königliche Bibliothek zu Brüssel) überliefert ebenso wie die fränkische Handschrift von 1424 (G 189, Bibliothek des Gymnasiums Schleusingen im Thüringer Wald) nur die *Legenda maior*. Die ältere schwäbische Handschrift (Cgm 735, Bayrische Staatsbibliothek München), die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts entstand, enthält eine Übersetzung der *Genealogia* und – nur fragmentarisch erhalten – der *Legenda maior*, die jüngere schwäbische Handschrift von 1450-1466 (Cod.I.3.2^o7, Universitätsbibliothek Augsburg) die *Genealogia*, *Legenda maior* und *Legenda minor* vollständig. Die vermutlich jüngste Handschrift ist zugleich die umfangreichste der deutschsprachigen Übertragungen. Die Breslauer Handschrift von 1451 (Cod. IV F 192 (sog. Hornig-Codex), Universitätsbibliothek Breslau/Wroclaw)¹² überliefert in exakt gleicher Anordnung den Textbestand des Schlackenwerther-Codex,¹³ allerdings stets in deutscher Sprache.¹⁴ Auf die *Genealogia*, *Legenda maior* und *Legenda minor*, deren Inhalt zusätzlich in 60 Federzeichnungen dargestellt wird, folgen jeweils Übersetzungen der Kanonisationsurkunde, der Papstpredigt sowie des Briefes des Nikolaus von Posen. Bis zu diesem Punkt sind beide Codices gleich aufgebaut und weisen auch – bis auf das Titelbild – das gleiche Bildprogramm auf,¹⁵ sodass nicht ohne Grund anzunehmen ist, dass ein Entstehungsgrund für diese Breslauer Prachthandschrift auch in dem Versuch begründet liegt, *den* zentralen deutschsprachigen Codex zu schaffen. An diese die heilige Hedwig exponierende Texte schließen sich mit einem umfangreichen Bericht über die Genese der Handschrift (116va–117rb) und einer Reihe von Hymnen und Gebeten auf den letzten Blättern der Handschrift die einzigen Erweiterungen gegenüber der lateinischen „Vorlage“ des Schlackenwerther-Codex an. Trude Ehlert kann nachweisen, dass es sich auf den Blättern 117va–119rb um Antiphonen, Responsorien und Hymnen handelt, die zum Teil dem mittelalterlichen Reimofficium der heiligen Hedwig entstammen, zum Teil aber auch als einzelne Hymnen überliefert sind.¹⁶ Dass Hymnen und Gebete als

erhaltenen Blätter der Handschrift. Diese beinhalten jeweils kurze deutschsprachige Versatzstücke, die durchaus zu einer Predigt gehören oder in einem liturgischen Zusammenhang brauchbar sein könnten wie beispielsweise eine Liste derjenigen Personen, für die Fürbitten gehalten werden sollen. Es wäre wünschenswert, dies eingehender zu überprüfen.

¹¹ Ehlert (1995: 165–167).

¹² Eine ausführliche Handschriftenbeschreibung findet sich in Mrozowicz (2000: 588f.).

¹³ Vgl. Gottschalk (1956: 214), Gromadzki (1996: 183–193), Mrozowicz (2000: 586).

¹⁴ Der Dialekt der Handschrift wird als ostmitteldeutsch mit sowohl typisch schlesischen Kennzeichen als auch Formen der neuhochdeutschen Schriftsprache beschrieben. Vgl. dazu: Dehmelt (1920: 71f.), Ehlert (1995: 162f.) vermutet aufgrund starker Unterschiede in der Übersetzungspraxis zwei Übersetzer.

¹⁵ Im Hornig-Codex fehlen einzig die exkurshafte etymologische Herleitung des Namens Hedwig sowie die Predigten des heiligen Bernhard, die nicht zum Korpus der Hedwigtexte gehören. Vgl. Mrozowicz (2000: 590).

¹⁶ Ehlert (1995: 160).

spezifische Textsorten der Hagiographie zum Lob des oder der Heiligen zusätzlich aufgenommen wurden, mag zunächst nicht verwundern, gerade wenn davon auszugehen ist, dass das Bestreben war, ein möglichst vollständiges Bild des Lebens und der Lebensumstände der heiligen Hedwig zu zeichnen.

Überraschend ist jedoch die Anordnung der Texte, wenn man bedenkt, dass sie erst dem Kolophon, dem klassischen redaktionellen Endpunkt folgen. Eine solche Anordnung veranlasst schnell und wie hier vielleicht etwas voreilig zu der Annahme, dass sich jene Einfügungen aus dem Grund im Codex befinden, dass die letzten Seiten der Lage gefüllt werden sollten.¹⁷ Und natürlich ist bei einer solch prachtvoll gestalteten Handschrift ein ästhetischer Gedanke der Vollständigkeit bzw. der Vollendung bis zur letzten Zeile auf dem letzten Blatt als Argument für diese Einfügungen nicht auszuschließen. Dennoch wiegen hier inhaltliche Aspekte, die diese Einfügungen nach dem Kolophon erklären, meines Erachtens nach schwerer. Auf den Blättern 117va–119rb befinden sich Hymnen und Gebete, die die heilige Hedwig nach dem umfangreichen Kolophon (welches mehr den Auftraggeber und den Entstehungszusammenhang in Szene setzt) wieder in den Mittelpunkt rücken, nachdem im Kolophon dezidiert beschrieben worden war, dass der Breslauer Bürger Antonius Hornig zwischen dem 22. Februar und dem 19. August 1451 eine Übersetzung anfertigen und diese von dem Zolloschreiber Peter Freytag aus Brieg nochmals abschreiben ließ.¹⁸ Über den beauftragten Buchmaler, der die 60 Federzeichnungen anfertigte, gibt die Handschrift leider keinerlei Auskunft, auch über den Anlass der Entstehung eines solch teuren Projektes ist aus dem Text kaum mehr zu erfahren, als dass es *czu lobe sand Hedwigen vnd czu dancke Vnd auch czu besserunge allir glewbigen* entstanden sei.¹⁹ Da aber genau dies als einziger Anlass zur Entstehung genannt wird und da bei aller Floskelhaftigkeit dieser Aussage kein Grund besteht, die Handschrift in diesem Punkt nicht ernst zu nehmen, ist es nicht unbedingt überraschend, dass nicht das eigene – bei einem solchen Prestigeobjekt nicht gerade bescheidene – Tun des Mäzens o. Ä. den Endpunkt der Handschrift bildet, sondern dass wieder auf das eigentlich Wesentliche hingeleitet wird: Das Loben und Preisen der heiligen Hedwig. Denn dass der aus Nürnberg zugezogenen Familie Hornig stark an der Huldigung der heiligen Hedwig gelegen war, scheint nicht verwunderlich, konnte man mit einer solch kostspieligen Prachthandschrift doch die Bindung und Stellung in bzw. an Breslau und Schlesien exponieren und stärken.

Allerdings bilden auch diese Referenzen zu Hedwig immer noch nicht den Schlusspunkt der Handschrift. Denn die letzten beiden Blätter 119r–120v beinhalten zunächst eine deutsche Übersetzung des lateinischen Marienhymnus *ave maris stella*²⁰ und weiterhin ein freies Marienlob, welches Passagen des Hohelieds

¹⁷ So noch Mrozowicz (2000: 591).

¹⁸ *Hornig-Codex*, Bl. 116v/117r.

¹⁹ *Hornig-Codex*, Bl. 116vb.

²⁰ Hierzu zuletzt: Krass (2011: 190–199).

aufweist. Das Ende dieses Sammelwerks über die heilige Hedwig stellt also keineswegs sie selbst ins Zentrum, sondern die Gottesmutter Maria. Dies erscheint zunächst als Bruch. Dass aber durch diese Textpassagen eine Analogie, ja geradezu eine programmatische Rückbindung der heiligen Hedwig an die Gottesmutter aufgezeigt wird, wurde bislang nur angedeutet bzw. weitestgehend verneint, da die Inhaltsstruktur des Codex ansonsten keinerlei Analogie zwischen Maria und Hedwig aufzeige.²¹ Auch wenn stets betont wird, dass sich keine ausdrückliche Analogie und kein offensichtlicher Vergleich der beiden heiligen Frauen im legendarischen Textbestand der Handschrift nachweisen lassen, so wird jedoch unterschlagen, dass im fünften Kapitel der *Legenda maior*, in dem über Hedwigs Gebetsleben und ihre Andacht und Liebe zu Gott berichtet wird, eine kurze Passage allein von Hedwigs Verehrung der Gottesmutter handelt:²²

Adir vndirandern heyligen die muter gotis sint das is billich ist mit grossir liebe vmbfing doruon hatte sie auch eyn cleynes bilde von ir das sie alzeit bey ir trug das von helffenbeyne was vil hild is in iren henden dassie aus liebe vfte is mochte angesehen vnd mit ynnikeit schowende sich mochte czu hochir liebe der hochgelobten Jungfrawen dirwerken Mit dem selbin bilde so sie vndirweilen dy kranckin czeichinte so wurdin sie gesunt snelle das also in de crafft der czeichin worde kunth czu wy gar hochir wurde der vordinstnisse dy sie itzunde were komen dy aws brunste der liebe diss bilde der mutir gotis steidiglich bey ir trge.²³

Interessant an dieser Passage ist zweierlei. Zum einen bietet dieser Auszug aus der *Legenda maior* nicht nur eine sehr präzise Beschreibung für das Attribut der Marienstatuette, mit der Hedwig bei ikonographischen Darstellungen stets gezeigt wird und die in ihrem Bezug weit über die obligatorischen Reinheits- und Keuschheitsimplikationen hinausgeht, die die jungfräuliche Gottesmutter symbolisiert. Zum anderen wird aber zusätzlich noch etwas anderes betont: In diesem kurzen Text wird Maria dreimal betitelt, einmal als Jungfrau und zweimal als Mutter Gottes. Berücksichtigend dass diese Wendungen auch synonym für den Eigennamen stehen können, überwiegt nichtsdestotrotz gegenüber der Betonung der Reinheit, die über den Titel der Jungfrau transportiert wird, die Betonung der Mütterlichkeit Mariens. Indem Maria hier maßgeblich über ihre Rolle als Mutter Gottes und seine Gebärerin identifiziert wird, rückt damit gleichzeitig Jesus Christus als Messias in den Fokus, der durch sein Martyrium die Christenheit erlöste. Und genau dies geschieht im Fortgang der oben ausgeführten Textpassage:

Das leyden vnsers hirren Jhesu Cristi wie durch starckir ynnikeit in irem herczin worhaftig was dis mag wol gelesin werdin da sie ouch dy allircleynsten czeichin dy do dy heimlichkeit der marter Cristi bedewtin zu wirdigin nicht vorsewmit.²⁴

Indem erst von Hedwigs großer Liebe zur Gottesmutter berichtet wird und sich im Folgenden gleich anschließt, dass Hedwig in der Lage sei, *ouch dy allircleynsten*

²¹ Mrozowicz (2000: 591).

²² Vgl. dazu auch: Gussone (1995: 353).

²³ *Hornig-Codex*, Bl. 31vb–32ra.

²⁴ *Hornig-Codex*, Bl. 32ra.

czeichin des Leidens Christi wahrzunehmen, wird ihr als Heiliger nicht nur die oblatorische Fähigkeit zur *imitatio christi* eingeräumt, sondern sie wird auch in eine Analogie zur Gottesmutter gebracht. Denn auch sie kann die *heimlichkeit der marter* müheles entschlüsseln, wie es Eltern bei ihrem Kind wohl in der Regel möglich sein dürfte. In der Fähigkeit zur mütterlichen *compassio* wird Hedwig mit der Gottesmutter gleichgesetzt. Bedenkt man Hedwigs – bereits auf Bl. 10v in der Handschrift erwähnten – großen Schicksalsschlag des Verlustes des ältesten Sohnes, so ist das Bindeglied, gleichsam die Analogie zwischen den beiden Frauen, das Los der trauernden Mutter, der *Pietà*. Denn – so könnte es diese Referenz insinuieren – wie Jesus Christus sich am Kreuz für alle Menschen opferte, tat es Hedwigs Sohn Heinrich in der Schlacht bei Liegnitz/Legnica 1241 gegen die Tataren. Und damit ist es auch in einem gewissen Sinne zwangsläufig, dass nach einer solchen *imitatio christi* des Sohnes für die Mutter die Variante der *imitatio mariae* folgt.

Ein weiteres Argument für eine solche Lesart der Handschrift lässt sich finden, wenn deren Rahmung auf dem ersten und dem letzten Blatt in den Blick genommen wird. Wie schon bereits angedeutet, verwundert zunächst, dass die letzten beiden Blätter einer Sammlung von Texten über die heilige Hedwig nicht mit einem Lob und Preis derselben abschließen, sondern mit Marienhymnen. Bei genauerer Analyse dieser Textpassagen wird schnell deutlich, dass der Inhalt dieser Marienhymnen besonders Maria als Mutter in den Mittelpunkt stellt. Der siebenstrophige Hymnus *ave maris stella* auf Bl. 119v steht dafür geradezu paradigmatisch, indem Maria als reine Gottesmutter angerufen wird: *grunde vns In frede wandile den namen ewen*.²⁵ Im Kontrast zur sündhaften Urmutter Eva soll Maria *[b]ewere dastu zeist dy muther*.²⁶ Und damit ist nicht allein gemeint, die gesegnete Mutter des Erlösers zu sein, sondern auch die gleichsam ersetzte Urmutter aller, *die eynen sicheren weg bereyete das wir Ihesum sehinde alleczeit*.²⁷

Für die folgenden, leider aufgrund des Zustandes der Handschrift nicht vollständig lesbaren Textpassagen auf den letzten anderthalb Blättern 119v und 120r/v, die von der gleichen Hand geschrieben sind wie die übrigen Blätter der Handschrift – eine nachträgliche Einbindung scheint also unwahrscheinlich –, konnten bislang weder lateinische noch deutsche Vorlagen gefunden werden.

(119va)ympnus aue maris stella

Gegrussit zeistu meres sterne gotis muter gebenedeit vnd alle czeit Jungfrowe du selige hymmels pforte Genomen hastu den grus von munde sand Gabrielis grunde vns In frede wandile den namen ewen lose vff dy bandt den schuldigin gip her vor das licht den blinden vnsire obile vortreip alle guttir dirwirp Bewere dastu zeist dy muther nemen sal durch dich das gebete der vor vns geborn dein son wolde sein Jungfraw du eynczellich vndir allen guttig vns von schulden entpinden mache czu sein guttig kewssche Eyn reyne lebin vorleye eynen sicheren (119vb) weg bereyete das wir Ihesum sehinde alleczeit dirfrot werdin lop sey gote dem Vater Cristo dem hochsten erenwirde dem heyligen geiste ere den dreyen eyne Amen

²⁵ Hornig-Codex, Bl. 119va.

²⁶ Hornig-Codex, Bl. 119va.

²⁷ Hornig-Codex, Bl. 119vaf.

Alma redemptoris mater

Dy gebenedeute mutir des dirlosirs dy du bleibist eyne durchfertige pforte des hymmels vnd des meers stern czu hulffe kome dem fallinden vff czu steen der do erczteiet dem folke du dy yo hast geberit In wunderunge der naturen deynen heyligen geberer du Jungfrawe vore vnd nochmols von dem munde gabrielis hastu deyn grus genomen obir die sundir dirbarme dich

Cristi virgo dilectissima

Cristis Jungfrowe du allirheyligiste orbererynne der togunden kome czu hulffe den die czu dir schreien o frawe ye vnd ye Sint das wer gedrunge sein von der burdin der sunden Du allerheyligste dich zere bethin wir kom zu hulffe

(120ra) Speciosa

Gar schone bistu worden vnd zussig yn deynen herczin lustin heylige gebererynne gotis Dich habin geseen dy tochtere von Syon vnd dich dy allirheiligste geprediget [...]frawe vnd vrsun[...] deynen son das wir en mit dir mogin geseen durch ewige [...]

Felix namque

Selig bistu geseyt Jungfrowe vnd alles lobes aller wirdigste Wen aus dir ist geboren die sonne der gerechtikeit Cristus vnser got Bete vor das folk [...] yo dy pristerschafte lange vor für das yunge frowliche geslachte alle sulen flen deyne hulffe dy nortwen f[...]lich begeben deyne metegedechnunge

Aue beatissima civitas

Gegrussit zeistu allir zeligste stad der gotheit von ewiger frewde selig du wonnegemach der gerechtikeit der liebe (120rb) lylie Edle muthir flehlich bethe den scheppir das her die dirlostin mit dem blutte beschirme das wir Jhesum schinde lobissingen den alden sauerteig auskere vom gebete hawse far mitte lezzynen hulffe ymme wedirbrenge yn dir leuchterynne vnd helffe

O florens rosa

O du bloende roze o du schone muter des herren o Jungfrawig tag du allermechtigster weynstog [...]

bete Recordare virgo

Gedencke Jungfrawe muter so du steende wirst sein vor dem angesichte gotis dastu die gutte vor vns rodest vnd das her abewende seyne vngunst vone vns

Aue regina celorum

Bis gegrussit du konigynne der hymmele du mutir des konigis der engile O maria du blume der jungfrawn sam dy rose adir lylie sprich dy gebete czu deyme son vmb das heil der glewbigen o maria

(120va) Tota pulchra es

Gancz bistu gar schone meyne frundyne vnd die mackil ist nicht yn dir flussigir honig zeym deyne lippen honig vnd milch vndir deynen czungen der roch deynen salben obir alle wolrichende krewte wen yo itczund ist der wyntir doruon gegangin der kalde schawir ist dirvon vnd weg gewichen die blumen sein dirschenen dy weyngartin bluende han den roch gegeben vnd dy stymme der turckil tawbin ist gehorit In vnsir erden dirhebe dich rechin czu meyne frundyne kom von lyban du wirst gekronet werdin

Vidi speciosam

Ich sach dy schone als eyn tawbe vff steygende von oben den flisse der wassir der selbin vnawswanlich was ir roch czu mole an iren cleydern vnd sam dy lenczelichen tage hatten sie allymme gebin dy blumen der rosen vnd lilien der gertele

So swer ist dy die dovff steygit als eyn gertelein

Maria Röseleyn reyne yne stachils dornen Wende von vns deynis kyndis czoren

(120vb)des rochis aus den geworczin myrren vnd weyrochs

Stirps yesse

Der stam yesse hat brocht eyne gerte vnd die gerte eyne blume vnd off dirre blumen wirt ruen der heylige geist dy gerthe ist dy Jungfrow gotis gebererin dy blume ir son

Ad nutum domini

Noch dem yowillen des herren der vnsir heile ausgesonnen hat Als der dorn dy rose hat eyne Judynne geberit Marian das dy gotunde bedekte das lastir dy gnade dy schulde Solem iusticie regem

Czu geberen dy sonne der gerechtikeit den obirstin konig der sterne des meris maria ist hewte getretin czum vffgange Czu schawen das gotliche licht frwet euch ir glewbigen Sancta immaculata

Du heylige vnd vnbefleckte Jungfrawschaft mit was lobin ich dich lobe des weis ich nicht Wen den dy hymmele nicht mochtin begreyffin den hastu deyner schos gegeben Gebenedeit du vndir den weibin vnd gebenedeit dy frucht deynes leybes²⁸

Im Duktus und in den sprachlichen Bildern, die, ähnlich dem Hymnus *ave maris stella*, genutzt werden, bleibt auch für die Texte dieses Blattes der semantische Kern deutlich erkennbar: Maria als reine Mutter, als jungfräuliche Gebärerin zu preisen. Allein auf den vier Spalten dieses letzten Blattes wird sie insgesamt sieben Mal als Mutter bzw. Gebärerin angesprochen: Als *gebenedeute mutir*, als *heylige gebererynne gotis*, als *[e]dle muthir*, als *schone muter*, als *Jungfrawe muter*, als *mutir des konigis* sowie als *gotis gebererin*.²⁹ Alles Gute, Schöne und Reine der Maria wird somit stets an ihren Status als Mutter Jesu gekoppelt, stellt sie durch die Betonung des physischen Aktes des Gebärens aber auch in einen natürlichen Kontext (z.B. *Czu geberen dy sonne der gerechtikeit*).³⁰ Indem so das Vollkommene, die Reinheit im Natürlichen selbst beschrieben und gelobt wird, fügen sich auch die Hoheliedpassagen inhaltlich gleichsam organisch in diese freien Marienhymnen ein. Beispielsweise werden hier die Verse Cant 4,7 sowie Cant 4,10–11 in das Marienlob eingebunden:

Gancz bistu gar schone meyne frundynne vnd die mackil ist nicht yn dir flussigir hohig zeym deyne lippen honig vnd milch vndir deyner salben obir alle wolrichende krewte [...]³¹

Maria wird mit der im Hohelied beschriebenen Geliebten gleichgesetzt, deren Makellosigkeit hier geradezu greifbar, spürbar, schmeckbar, also insgesamt natürlich, körperlich erfahrbar wird, Göttliches wird transzendent. Alle Sinne, die Augen, die Nase, Zunge und Gaumen werden angesprochen. Durch diese Bilder,³² die aufgerufen werden, begegnet das überweltlich Erhabene, das Göttliche der Maria dem Menschen als natürliche Erfahrung des Lebens, als Frauenkörper aus Fleisch und Blut, der zu gebären vermag. Diese Darstellung als Gebärerin Jesu gekleidet in die poetische Sprache des Hoheliedes passt sich in den Marienhymnus ein und bildet inhaltlich auch den Schlusspunkt der Handschrift, indem der letzte Satz noch einmal verdeutlicht:

den dy hymmele nicht mochtin begreyffin den hastu deyner schos gegeben Gebenedeit du vndir den weibin vnd gebenedeit dy frucht deynes leybes³³

²⁸ *Hornig-Codex*, Bl. 119v–120v.

²⁹ *Hornig-Codex*, Bl. 120va/b.

³⁰ *Hornig-Codex*, Bl. 120vb.

³¹ *Hornig-Codex*, Bl. 120va.

³² Vgl. dazu ausführlich: Bühlmann (1997: 58), S. 58. Müller (1984: 26).

³³ *Hornig-Codex*, Bl. 120vb.

Dass die aufgrund ihrer Platzierung am Ende zunächst so überraschenden Marienhymnen eine bedeutsamere Funktion übernehmen, als bloße Lückenfüller der letzten freien Seiten der Handschrift zu sein, ist dadurch meines Erachtens offensichtlich, denn mit dieser Analogie von Hedwig und Maria stehen am Ende der Handschrift zwei trauernde Mütter.³⁴ So wie Christus sich für alle Menschen am Kreuz aufopferte, opferte Hedwigs Sohn Heinrich sein Leben für das Christentum im Kampf gegen das heidnische Heer der Tataren. Dieses prägende Ereignis im Leben der heiligen Hedwig tritt hinter der Fassade des Marienlobs hervor – nämlich der Schmerz, das eigene Kind beerdigen zu müssen, was (zumindest in der historio- bzw. hagiographischen Darstellung) den Schritt zu ihrem besonders frommen und vorbildlichen Leben katalysierte. Und so steht auch nicht ohne Grund anstelle einer ganzseitigen bildlichen Darstellung der heiligen Hedwig – wie es im Schlackenwerther-Codex der Fall ist und wie man es bei einer solchen Handschrift durchaus erwarten würde – in der Breslauer Handschrift eine Darstellung der trauernden Frauen am Kreuz.



Titelblatt der Breslauer Handschrift IV F 192 von 1451 (Hornig-Codex).
Aus den Sammlungen der Universitätsbibliothek in Breslau (Wrocław)



Titelblatt der Schlackenwerther-Codex von 1353.
Mit freundlicher Genehmigung des Getty's Open Content Program

³⁴ Als Idee ohne Textanalyse schon: Mrozowicz (2000: 591).

Dass das Titelbild möglicherweise der Handschrift erst später beigegeben wurde, ist durchaus denkbar, weil diese einzig kolorierte Federzeichnung nicht eindeutig der Machart der 60 weiteren schwarz-weiß gehaltenen Bilder entspricht.³⁵ Aber gerade eine nachträgliche Einbindung dieses Bildes als Titel würde dafür sprechen, dass die Handschrift von den zeitgenössischen Rezipienten in der hier vorgestellten Lesart wahrgenommen wurde. Denn über diese Art der Rahmung der Handschrift kann wahrscheinlich gemacht werden, dass neben dem Versuch, einen alle Zeugnisse über die heilige Hedwig versammelnden Prachtcodex zu schaffen, auch von einer Art Gesamtkonzeption gesprochen werden kann, die der Handschrift zu Grunde liegt. Durch die aufgezeigte Analogie von Hedwig und Maria in ihren Rollen als trauernde Mütter ruft der Gesamteindruck der Handschrift gerade das Ereignis des gefallenen Sohnes wieder stärker ins Gedächtnis. Dass dies beabsichtigt ist und die Handschrift nicht nur aus sich selbst heraus generiert, zeigt neben den Gründen, die die Familie Hornig gehabt haben mag, der weitere Überlieferungskontext, bedenkt man die politische Situation Schlesiens um 1450. Zwar war Schlesien nicht direkt Schauplatz kriegerischer Handlungen, aber als Teil des böhmisch-ungarischen Herrschaftsbereiches war die Bedrohung durch die osmanischen Türken omnipräsent.³⁶ In dieser Atmosphäre blühte der Hedwigkult erneut regelrecht auf, schließlich war ihr Sohn Heinrich der Fromme in der Schlacht gegen die Heiden gefallen und dies bildete eine ausreichende Grundlage, um Hedwig zur Schutzpatronin des Kampfes gegen die ebenfalls andersgläubigen Türken zu machen. Dies über eine Analogie zur Gottesmutter zu tun – wie es diese Handschrift vormacht – und somit implizit eine starke Rückbindung an den eigenen Glauben zu setzen, scheint eine plausible redaktionelle Leistung.

Literatur

Quellen

Die Legende der heiligen Hedwig. Nach dem Breslauer Kodex cod. IV F 192 der UB Wrocław. Hg. u. dt. Übers. Trude Ehlert. Wiss. Zus.arbeit W. Mrozowicz. Poln. Übers. J. Łukosz. Breslau 2000. [Faksimile]

Sekundärliteratur

Bühlmann, Walter (1997): *Das Hohelied*. Stuttgart (= Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 15).
Dehmelt, Alice (1920): *Sprachliche Beurteilung einer Handschrift der Hedwigslegende von 1451*. Univ. Diss. Breslau.

³⁵ Eine kunsthistorische Untersuchung des Bilderzyklus der Handschrift wurde bereits vorgenommen von Gromadzki (1996), ein Vergleich mit dem Titelbild blieb dabei jedoch aus.

³⁶ Vgl. hier und im Folgenden: Mrozowicz (2000: 587).

- Ehlert, Trude (1995): *Die heilige Hedwig in der deutschen Literatur des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*. In: *Księga Jadwińska. Międzynarodowe sympozjum naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska“*, Wrocław-Trzebnica 21.–23. września 1993. Hrsg. von Kazimierz Bobowski. Breslau, S. 152–175.
- Gottschalk, Joseph (1956): *Mittelalterliche Hedwigerinnerungen*. In: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*. Bd. XIV. Hrsg. von Kurt Engelbrecht. Hildesheim, S. 208–219.
- Gottschalk, Joseph (1964): *St. Hedwig, Herzogin von Schlesien*. Köln (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 2).
- Gromadzki, Jan (1996): *Die Miniaturen des Hedwig-Bilderzyklus im sog. Hornig-Kodex der Breslauer Universitätsbibliothek*. In: *Das Bild der heiligen Hedwig in Mittelalter und Neuzeit*. Hrsg. von Eckhard Grunewald und Nikolaus Gussone. München, Oldenbourg (= Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte 7), S. 183–193.
- Gussone, Nikolaus (1995): *Marienburg und Marienkult der heiligen Hedwig*. In: *Księga Jadwińska. Międzynarodowe sympozjum naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska“*, Wrocław-Trzebnica 21.–23. września 1993. Hrsg. von Kazimierz Bobowski. Breslau, S. 353–355.
- Krass, Andreas (2011): ‚Ave maris stella‘ und ‚Ave praeclara maris stella‘ in einem deutschen Mariengebetsbuch. In: *ZfdA* 140, S. 190–199.
- Linden, Sandra (2009): *Art. Hedwigslegenden*. In: *Killy Literaturlexikon*². Bd. 5: *Har-Hug*. Berlin u.a., Sp. 123–125.
- Menzel, Josef Joachim (1995): *Schlesien zur Zeit der heiligen Hedwig*. In: *Księga Jadwińska. Międzynarodowe sympozjum naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska“*, Wrocław-Trzebnica 21.–23. września 1993. Hrsg. von Kazimierz Bobowski. Breslau, S. 32–41.
- Mrozowicz, Wojciech (2000): *Die Hl. Hedwig – Leben und Kult*. In: *Legenda o św. Jadwidze*. Hrsg. und übers. von Trude Ehlert. Breslau, S. 571–596.
- Müller, Hans-Peter (1984): *Vergleich und Metapher im Hohelied*. Göttingen.
- Schütz, Alois (1993): *Das Geschlecht der Andechs-Meranier im europäischen Hochmittelalter*. In: *Herzöge und Heilige. Das Geschlecht der Andechs-Meranier im europäischen Hochmittelalter*. Hrsg. von Evamaria Brockhoff und Josef Kirmeier. Pustet, Regensburg (= Veröffentlichungen zur Bayerischen Kultur und Geschichte 24; Katalog zur Landesausstellung im Kloster Andechs 13. Juli–24. Oktober 1993), S. 21–185.
- Williams-Krapp, Werner (1981): *Art. Hedwig von Schlesien*. In: VL² Bd. 3: Gert van der Schüren: *Hildegard von Bingen*. Berlin, Sp. 565–569.
- Wyss, Ulrich (1973): *Theorie der mittelhochdeutschen Legendeneplik*. Erlangen (= Erlanger Studien 1).

Internetquellen

http://www.heiligenlexikon.de/BiographienH/Hedwig_von_Schlesien.html, Zugriff am: 23.09.2013.

Abstracts

Der Beitrag zeigt mit einer materialphilologischen Interpretation auf, inwieweit die zusätzlich angefügten Textpassagen eines Marienlobs im deutschsprachigen Hornig-Codex gegenüber seiner mutmaßlichen lateinischen Vorlage eine bedeutsamere Funktion übernehmen als bloße Lückenfüller zu sein, wenn mit dieser Erweiterung eine Analogie von Hedwig und Maria angenommen werden kann. So inszeniert die Handschrift nicht nur auf textueller Ebene am Ende zwei trauernde Mütter, auf der einen Seite die marianische Pietà, auf der anderen Hedwigs Trauer um den gefallenen Sohn Heinrich, der sein Leben für das Christentum in der Schlacht bei Liegnitz gegen das mongolische Heer gab. Diese trauernden Mütter rahmen gleichsam die Handschrift, indem anstelle einer ganzseitigen Dar-

stellung der hl. Hedwig zu Beginn des Kodex – wie es im lateinischen Codex der Fall ist – eine Darstellung der trauernden Frauen am Kreuz steht.

Schlüsselwörter: Hedwigslegende, Hornig-Codex, Marienlob

The legend of Saint Hedwig in the Wrocław manuscript IV F 192 – an analogy of Saint Mary?

Employing methods of material philology, this paper shows to what extent the additionally inserted text passages of a Marienlob in the German Hornig-Codex exert a more considerable function than that of a fill-in in comparison to the assumed Latin prototype under the condition that these insertions can be read as an analogy of Hedwig and Mary. Accordingly, there is a *mise-en-scène* not only on a textual level of two mourning mothers – on the one hand the Marian *pietà*, on the other Hedwig's grief for Henry, her son killed-in-action, giving his life for Christianity in the battle of Legnica against the Mongolian army. These mourning mothers frame the manuscript providing its opening illustration of two grieving women in front of the cross instead of a full-page depiction of Saint Hedwig – as it is the case with the Latin codex.

Keywords: Legend of Saint Hedwig, Hornig-Codex, Marienlob

Lina Herz
Ruhr-Universität Bochum
Germanistische Mediävistik
GB 2/139
Universitätsstr. 150
44801 Bochum
Deutschland
E-Mail: lina.herz@rub.de