

## Veräußerlichte Zeit, verinnerlichter Raum

### Zum reziproken Verhältnis von Liturgie und Vision in Gertruds von Helfta *Legatus divinae pietatis*

Franziska Kellermann

Eingegangen: 4. April 2022 / Angenommen: 29. April 2022 / Online publiziert: 25. Mai 2022  
© Der/die Autor(en) 2022

**Zusammenfassung** Vor dem Hintergrund des Problems der räumlichen Abgeschiedenheit der Visionärin Gertrud untersucht der Beitrag die reziproken Bezüge von kollektivem Chorgebet und individueller Kontemplation in Buch IV des *Legatus*. Ausgehend von liturgischen Texten werden im Visionstext insbesondere Innen- und Außenräume entworfen, deren Verschränkung und Überschreitung auf Präsenz- und Bewegungseffekte abzielen. Der Offenbarungstext geht auf diese Weise über eine fortlaufende Arbeit an der Liturgie hinaus und macht sie produktiv für eine Verhandlung des heiligmäßigen Lebens der Visionärin im monastischen Kollektiv.

**Schlüsselwörter** Liturgie · Vision · Innenraum · Dynamik · Heiligkeit

### Externalised Time, Internalised Space

On the Reciprocal Relation between Liturgy and Vision in Gertrude of Helfta's *Legatus divinae pietatis*

**Abstract** Starting from the problem of the visionary's spatial separation, the paper discusses the reciprocal relations between collective choral prayer and individual contemplation in book IV of the *Legatus*. Based on liturgical texts, the visionary text develops interior and exterior spaces, whose cross-fades and transgressions lead to effects of presence and dynamics. Thus, the revelational text goes beyond a continuous work on the liturgy itself and makes it productive for a negotiation of the visionary's holy life in the monastic collective.

**Keywords** Liturgy · Vision · Interiority · Dynamics · Holyness

---

Franziska Kellermann (✉)  
Institut für Germanistik, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Düsseldorf, Deutschland  
E-Mail: [franziska.kellermann@hhu.de](mailto:franziska.kellermann@hhu.de)



## 1 Einleitung

Die Liturgie hat als Text und Praxis sowohl eine strukturierende als auch semantisierende Funktion für die Zeit im Kloster. Sie gliedert den klösterlichen Alltag sowie das Kirchenjahr und versieht die Tagzeiten, Tage und Wochen durch die gelesenen und gesungenen Inhalte mit Bedeutung. Diese semantische Strukturierungsleistung gilt ebenso für die räumliche Gestaltung eines Konvents, die durch liturgische Vorgaben bestimmt ist.<sup>1</sup> In Form der Nennungen von Festtagen, Tagzeiten, Klosterräumen und liturgischen Gesängen lässt sich die Liturgie als zentraler Referenzrahmen für den im späten 13. Jahrhundert im Zisterzienserkloster Helfta entstandenen<sup>2</sup> *Legatus divinae pietatis*<sup>3</sup> festhalten. Sowohl der umfangreiche Text als auch das visionäre Geschehen werden über diese Verweise zeitlich angeordnet,<sup>4</sup> inhaltlich gerahmt und

<sup>1</sup> Vgl. für diesen weiten Liturgiebegriff Muschiol, Gisela: »Zeit und Raum. Liturgie und Ritus in mittelalterlichen Frauenkonventen«. In: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn/Ruhrlandmuseum Essen (Hg.): *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Katalogbuch zur Ausstellung*. Stuttgart: Hirmer, 2005, S. 40–51.

<sup>2</sup> Vgl. zur historischen Verortung des Klosters Oefelein, Cornelia: *Das Nonnenkloster St. Jacobi und seine Tochterklöster im Bistum Halberstadt*. Berlin: Lukas, 2004, hier S. 95–143, sowie zuletzt dies.: »Gründung und mittelalterliche Geschichte des Klosters St. Marien zu Helfta. Ein Überblick unter Berücksichtigung neuer Funde«. In: Caroline Emmelius/Balázs J. Nemes (Hg.): *Mechthild und das ›Fließende Licht der Gottheit‹ im Kontext. Eine Spurensuche in religiösen Netzwerken und literarischen Diskursen im mittel-deutschen Raum des 13.–15. Jahrhunderts*. Berlin: Erich Schmidt, 2019, S. 41–64. Die Ordenszugehörigkeit des Klosters ist in der Forschung diskutiert, so z. B. im Hinblick auf die Literaturproduktion in Helfta, vgl. dazu Mattern, Tanja: *Literatur der Zisterzienserinnen. Edition und Untersuchung einer Wienhäuser Legendenhandschrift*. Tübingen/Basel: Francke, 2011, S. 341–387. Zuletzt spricht sich Voigt, Jörg: »Jenseits der cura monialium. Beziehungen zwischen geistlichen Frauen und Dominikanern im östlichen Teil der Ordensprovinz Teutonia im 13. Jahrhundert«. In: Ebd., S. 65–88, nochmals für ein Zisterzienserinnenkloster aus, das unter dominikanischem Einfluss stand.

<sup>3</sup> Der lateinische Text wird zitiert nach: Gertrude d'Helfta: *Œuvres Spirituelles*. Bd. IV–V: *Le Héraut*. Kritischer Text, Übersetzung und Anmerkungen von Pierre Doyère u. a. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968–1986. Angegeben werden unter der Sigle LDP jeweils Buch, Kapitel und Abschnitt. Die deutsche Übersetzung folgt der Ausgabe Gertrud von Helfta: *Botschaft von Gottes Güte. Lateinisch – Deutsch*. 4 Bde. Übers. u. hg. von Maria Hildegard Brem. Heiligenkreuz im Wienerwald: Be&Be-Verlag, 2014–2016. Angegeben werden Band und Seitenzahl. – Vgl. zur literaturgeschichtlichen Einordnung die Darstellungen bei Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. München: Beck, 1993, bes. S. 296–337, sowie McGinn, Bernard: *Die Mystik im Abendland*. Bd. 3: *Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350)*. Aus dem Englischen übers. von Bernardin Schellenberger. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2010, bes. S. 467–491.

<sup>4</sup> Vgl. zu diesem Phänomen bei Elisabeth von Schönau Heinzer, Felix: »Imaginierte Passion. Vision im Spannungsfeld zwischen liturgischer Matrix und religiöser Erfahrung bei Elisabeth von Schönau«. In: Andreas Bihrer/Elisabeth Stein (Hg.): *Nova de veteribus. Mittel- und neulatinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*. München/Leipzig: Saur, 2004, S. 463–475.

stimuliert.<sup>5</sup> Jenseits der zeitlichen Bezüge finden sich auch Hinweise auf liturgische Räume im *Legatus*.<sup>6</sup>

Doch geht Liturgie funktional über diese strukturelle Ebene hinaus, da das klösterliche Gebet den performativen Vollzug einschließt: Sie ist als ein komplexes intermediales Zusammenspiel zu verstehen, das auf eine immer wieder neu zu konstituierende Aktualisierung der Heilsgeschichte abzielt. Lineare und zyklische Zeitrhythmen werden im monastischen Kollektivgebet synchronisiert, Texte gelesen, gehört und gesungen und somit an einem Ort versammelt, kombiniert und dadurch dynamisiert.<sup>7</sup> Die diesem kollektiven Vollzug inhärente Gleichzeitigkeit wird notwendigerweise durch eine ›Gleichräumigkeit‹ ergänzt: Die Untrennbarkeit von Zeit und Raum wird anhand der Liturgie besonders erfahrbar, wie gleichfalls die Verbundenheit von liturgischem Vollzug, Zeit und Raum.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Vgl. die theologischen Studien von Schroeder, Joy A.: »Thirteenth-Century Visionaries Engaging Scripture via the Liturgy. Mechthild of Hackeborn, Gertrude of Helfta, and Angela of Foligno«. In: *Theologische Zeitschrift* 75 (2019), S. 8–25; Bangert, Michael: »Ein Lernfeld der Mystik. Dimensionen der liturgischen Praxis im Werk Gertruds von Helfta (1256–1302)«. In: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.): »*Dir hat vor den Frauen nicht gegraut*«. *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte*. Fribourg/ Stuttgart: Kohlhammer, 2015, S. 177–195; ders.: *Demut in Freiheit. Studien zur Gesittlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta*. Würzburg: Echter, 1997, bes. S. 273–280; Harrison, Anna: »I am Wholly Your Own«. *Liturgical Piety and Community among the Nuns of Helfta*. In: *Church History* 78 (2009), S. 549–583; Abril, Michael Anthony: »Gertrude of Helfta's Liturgical Mystical Union«. In: *Cistercian Studies Quarterly* 43 (2008), S. 77–96; Benke, Christoph: »Mystik und Liturgie«. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 125 (2003), S. 444–473; Spitzlei, Sabine B.: *Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991. – Zur Liturgie als Stimulus für die Visionen vgl. auch den jüngeren Beitrag von Kolb, Fabian: »Diesseits und jenseits der Schrift. Zisterziensisches Singen im Hochmittelalter zwischen schriftlicher Normierung und liturgischem Vollzug«. In: Georg Mölich/Norbert Nußbaum/Harald Wolter-von dem Knesebeck (Hg.): *Die Zisterzienser im Mittelalter*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2017, S. 173–201, hier bes. S. 188 f. – Ein stärker literarästhetisches Interesse an liturgischen Bezügen in Buch II des *Legatus* zeigen die Studien von Unger, Helga: »Interaktion von Gott und Mensch im *Legatus divinae pietatis* (Buch II) Gertruds der Großen von Helfta. Liturgie – mystische Erfahrung – Seelsorge«. In: Cornelia Herberichs/Norbert Kössinger/Stephanie Seidl (Hg.): *Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015, S. 133–165; und Forman, Mary: »Visions ›Brimful of Love‹ during Christmas and Candlemas Liturgies in Gertrud of Helfta's *Legatus* II.16. A Study in *Lectio Divina*«. In: *Mystics Quarterly* 32 (2006), S. 1–18. Vgl. zu den liturgischen Bezügen insbes. in den *Exercitia spiritualia* Jones, Claire Taylor: »*Hostia jubilacionis*. Psalm Citation, Eucharistic Prayer, and Mystical Union in Gertrude of Helfta's *Exercitia spiritualia*«. In: *Speculum* 89 (2014), S. 1005–1039, und Grimes, Laura M.: »Bedeutung der Liturgie im Werk Gertruds von Helfta«. In: Michael Bangert/Hildegund Keul (Hg.): »*Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht*«. *Die Mystik der Frauen von Helfta*. 2. Aufl. Leipzig: Benno, 1999, S. 68–80. Ob die erst im 16. Jahrhundert im Druck überlieferten *Geistlichen Übungen* Gertrud zuzuschreiben sind, ist in der Forschung zuletzt umstritten, vgl. Nemes, Balázs J.: »Text Production and Authorship. Gertrude of Helfta's *Legatus divinae pietatis*«. In: Elizabeth Andersen/Henrike Lähnemann/Anne Simon (Hg.): *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*. Leiden/Boston: Brill, 2014, S. 103–130, S. 115–121, hier S. 104 f. mit Anm. 7.

<sup>6</sup> Vgl. insbes. Wiethaus, Ulrike: »Spatial Metaphors, Textual Production, and Spirituality in the Works of Gertrud of Helfta (1256–1301/2)«. In: Clare A. Lees/Gillian R. Overing (Hg.): *A Place to Believe in. Locating Medieval Landscapes*. University Park, PA.: Pennsylvania State Univ. Press, 2006, S. 132–149.

<sup>7</sup> Vgl. zu Linearität und Zyklizität der Liturgie Angenendt, Arnold: »Die liturgische Zeit: zyklisch und linear«. In: Hans-Werner Goetz (Hg.): *Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen*. Berlin: Akademie-Verlag, 1998, S. 101–115.

<sup>8</sup> Vgl. dazu mit einem Fokus auf dem Zusammenhang von Liturgie und Raum Herbers, Klaus/Röckelein, Hedwig: »Heilige – Liturgie – Raum. Zusammenfassende Bemerkungen«. In: Dies./Dieter R. Bauer/Felicitas Schmieder (Hg.): *Heilige – Liturgie – Raum*. Stuttgart: Steiner, 2010, S. 269–280; Koch, El-



In diesem Zusammenhang stellt es ein Problem dar, wenn eine Konventualin aufgrund von Krankheit von der Gemeinschaft isoliert ist. Indem die liturgische Mitfeier räumlich eingeschränkt wird, scheint die kollektive Performanz für sie erstarren zu müssen. Besonders in Buch IV des *Legatus* ist dieses Problem virulent.<sup>9</sup> Es verdichtet sich im Ausruf der bettlägerigen Visionärin Gertrud am Festtag Mariä Reinigung:

*O si nunc, Domine mi, locorum distantia non impedire, posset cor meum saltem per aliqua verba cantus ad delectandum in te provocari!* (LDP IV,9,2)

›Würde mich, Herr, jetzt die örtliche Entfernung nicht behindern, so könnte mein Herz wenigstens durch einige gesungene Worte zur Freude in dir angeregt werden.« (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 105)

Ablesen lassen sich an dieser Stelle nicht nur die bereits aufgezeigten Parameter einer Liturgie, sondern auch eine Statik, die sich in der direkten Rede manifestiert: Im Mittelpunkt stehen der Herr und das gläubige Ich (*Domine mi*), die umschlossen sind von Zeit (*nunc*), Raum (*locorum distantia*) und Gesang (*aliqua verba cantus*).

Die frühe theologische Beobachtung durch Cyprian Vagaggini, dass die Liturgie im *Legatus divinae pietatis* »nicht nur den äußern Rahmen, sondern auch den innern Angelpunkt ihres [Gertruds, F. K.] Daseins«<sup>10</sup> biete, ist auch für den vorliegenden Beitrag leitend: Ausgehend vom skizzierten räumlichen Dilemma und anhand der Oppositionen von Außen und Innen bzw. Rahmen und Kern ist im Folgenden erstens eine präzise Beschreibung dieser »ganz eigene[n] Form der visionär-liturgischen Mystik«<sup>11</sup> angezielt, für die räumliche Konzepte zentral sind. Die performative Qualität der Liturgie wird demnach im Visionstext analytisch über die Kategorie des Raums nachgezeichnet.<sup>12</sup> Daraus ergibt sich zweitens ein Interesse, das stärker auf die Diskussion der Liturgie im frauenklösterlichen Zusammenhang und ferner der literarischen Produktion an diesem Ort ausgerichtet ist. Die detaillierte Analyse der

---

ke/Schlie, Heike: »Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Orte der Imagination – Räume des Affekts. Die mediale Formierung des Sakralen*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2016, S. 9–27.

<sup>9</sup> Diskursiv wird dies im Prolog des IV. Buchs dargelegt: *Cum diebus festis cuilibet sit magis studendum ad intentionem et devotionem, ut hinc volens sumere materiam promoveatur, hoc loco simul posita sunt ordinatim quae videbantur congruere ex his spiritualibus consolationibus quibus Dominus istam singulis festis visitavit per circulum anni, cum deficientibus viribus in rigore Ordinis Conventum sequi non posset.* (LDP, IV, Prologus) – ›Da sich jeder an Festtagen mehr als sonst um Aufmerksamkeit und Hingabe bemühen sollte, gibt es in diesem Buch geordnetes Material zu seinem Fortschritt, wenn er daraus schöpfen will. Es ist das, was aus den geistlichen Tröstungen passend zu sein schien, mit denen der Herr Gertrud von Helfta an den verschiedenen Festtagen im Jahreskreis beschenkt hat, als sie wegen zunehmender Erschöpfung die strenge Lebensweise des Klosters nicht mehr einhalten konnte.« (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 27).

<sup>10</sup> Vagaggini, Cyprian: *Theologie der Liturgie*. Ins Deutsche übertr. und bearb. von August Berz. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger, 1959, S. 398. Spitzlei (s. Anm. 5), S. 77 u. ö. führt diesen Befund weiter aus und bringt ihn in exemplarischen Analysen des *Legatus* auf den Begriff der »liturgische[n] Mystik«.

<sup>11</sup> McGinn (s. Anm. 3), S. 471.

<sup>12</sup> Unter dem Aspekt der Zeit beleuchtet Jones (s. Anm. 5), S. 1007–1013, den performativen und strukturierenden Charakter der liturgischen Bezüge in Gertruds Werk. Zu Zeitstrukturen als »Darstellungsmedium der Transzendenz« und umfassenden Analysen zu Nonnenviten des 14. Jahrhunderts, die die Performanz einschließen, vgl. Fuhrmann, Daniela: *Konfigurationen der Zeit. Dominikanerinnenviden des späten Mittelalters*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015, Zitat S. 243.

literarischen Bewegungen durch Raum und Zeit soll die These eines dynamischen Konzepts von Liturgie im *Legatus* stärken: Kollektiv- und Privatgebet werden gegeneinander abgewogen und letztlich als reziproke Frömmigkeitsformen liturgisch abgesichert. Die gemeinsame Chorliturgie wird in den Innenraum der Visionärin verlagert und das private Einzelgebet zugleich zu einem fluiden Raum-Zeit-Gefüge ausgestaltet, in dem sich die Liturgie alternativ vollziehen und weiterdenken lässt. Auf diese Weise setzt der Visionstext Individualität und Kollektivität wechselseitig immer wieder zueinander in Spannung und bringt sie miteinander in Einklang.<sup>13</sup> Liturgie kommt folglich als doppelter Referenzpunkt in den Blick, der den Visionstext nicht nur strukturell prägt, sondern selbst durch die Ästhetisierung wiederum weiterentwickelt wird. Das Verhältnis von Liturgie und Visionstext ist daher interdependent zu denken und es ist im Folgenden zum einen zu diskutieren, wie die wechselseitigen Bezüge im Sinne einer liturgischen Ästhetik zu bewerten sind, und zum anderen, inwiefern sich die exemplarischen Befunde für die Funktion des *Legatus* in seinem monastischen Kontext neu perspektivieren lassen.<sup>14</sup>

## 2 Text- und Raumdynamiken

Die Entstehungs- und Gebrauchszusammenhänge des *Legatus* in Helfta als einem Kloster hochgradig gebildeter Frauen<sup>15</sup> sind vor allem vor dem Hintergrund der vielschichtigen Textstruktur diskutiert worden. Lange war der *Legatus* ausschließlich in der sog. Standardfassung überliefert, worunter ein lateinischer Visionstext in fünf Büchern verstanden wird, in dessen Mittelpunkt die Visionärin Gertrud von Helfta steht. Markant ist der Wechsel der Erzähl- bzw. Sprechhaltungen, der für die Diskussion der Textgenese nicht unerheblich ist: Während Buch II eine autodiegetische Sprechinstanz aufweist, stellen die Bücher I sowie III–V Berichte einer überwiegend heterodiegetisch-hagiographischen Erzählinstanz dar, die in Buch V als *compilatrix* (LDP V,34) greifbar ist. Während einerseits die hagiographische Instanz als maßgeblich verantwortliche redaktionelle Hand diskutiert worden ist,<sup>16</sup> wird inzwischen

<sup>13</sup> Die mediale Leistung der Liturgie ist bes. aus theologischer Sicht bereits gesehen worden, vgl. die in Anm. 5 angegebene Literatur, hier insbes. Benke (s. Anm. 5) und Bangert 1997 (s. Anm. 5), S. 273–275. Die literarischen Verfahren bleiben dabei jedoch unterbestimmt.

<sup>14</sup> Vgl. zu diesem Desiderat Nemes (s. Anm. 5), S. 120.

<sup>15</sup> Vgl. zur umfassenden theologischen wie literarischen Bildung der Helftaerinnen, die sich in ihren Texten greifen lässt, zuletzt Schroeder (s. Anm. 5), S. 11–18; Johnson, Ella: »To Taste (*sapere*) Wisdom (*sapientia*). Eucharistic Devotion in the Writings of Gertrude of Helfta«. In: *Viator* 44 (2013), S. 175–199. Zur einflussreichen langen Amtszeit Gertruds von Hackeborn (1251–1292), die die literarische Ausbildung innerhalb des Klosters förderte vgl. Oefelein 2004 (s. Anm. 2), S. 98–105. Zum Einfluss ihrer Nachfolgerin Sophia von Querfurt-Mansfeld auf die Literaturproduktion vgl. Nemes (s. Anm. 5), S. 113 f.

<sup>16</sup> Vor allem Ruh (s. Anm. 3), S. 314–321, nahm den Perspektivwechsel der Sprechinstanzen zum Anlass, nur Buch II als von Gertrud verfasst anzusehen und für die anderen Bücher die namenlose Mitschwester verantwortlich zu machen. Obschon er für den *Legatus* insgesamt einen kompilatorischen Entstehungsprozess ansetzte, profilierte er vor allem die Rolle der einzelnen Konventualin, die er als »Schwester N« (ebd., S. 296) bezeichnete und deren Rolle wiederholt in der Forschung diskutiert worden ist. Nemes weist in diesem Zusammenhang vor allem auf die kommentierende Funktion von Schwester N hin, vgl. Nemes (s. Anm. 5), S. 116–120. Trínca, Beatrice: »Der Duft des Textes. Zwei Beispiele aus der Frauenmystik«. In: Jutta Emig u. a. (Hg.): *Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Mo-*



andererseits wieder verstärkt die These einer kollektiven Verfasserschaft für den *Legatus* vertreten.<sup>17</sup> Argumentativ erwogen wurde dafür auch die Komposition der »umfangreiche[n] Materialsammlung«<sup>18</sup>, wie Bernard McGinn den *Legatus* bezeichnet: Buch I stellt mit Wunder- und Zeugenberichten deutlich ein hagiographisches Bemühen in den Vordergrund, während Buch V den *Legatus* mit Sterbeberichten und -visionen beschließt. Die Bücher III und IV versammeln Visionen Gertruds nach unterschiedlichen Verfahren. In Buch III lässt sich tendenziell eine thematische Ordnung erkennen, Buch IV ist streng nach dem liturgischen Festkreis organisiert.<sup>19</sup> Somit arbeitet die Anordnung dem Syntagma eines heiligmäßigen Lebens Gertruds zu<sup>20</sup> und lässt sich gleichzeitig poetologisch als Autorisierungsstrategie für den Visionstext verstehen.<sup>21</sup> Der Fund des ältesten Textzeugen in einer Leipziger Handschrift in jüngerer Zeit bestätigt den kompilativen Status des *Legatus*: Die sog. Sonderausgabe enthält Textpassagen, die der Standard-*Legatus* nicht kennt, und besitzt darüber hinaus eine andere Ordnung.<sup>22</sup> Diese Befunde und Positionen sind für die weiteren

derne. Berlin: Frank & Timme, 2015, S. 129–146, hier S. 137–146, deutet die Textpassagen, in denen sich die Kompilationsinstanz zu Wort meldet, rezeptionsästhetisch aus und bescheinigt ihnen eine olfaktorisch-sinnliche Qualität, die sich in der Lektüre entfaltet. Vgl. zu diesem Interpretationsansatz auch Johnson (s. Anm. 15), die nicht den Geruchs-, sondern Geschmackssinn im Zusammenhang mit der Eucharistiefeyer epistemologisch untersucht; sowie Barr, Jessica: »Imagined Bodies. Intimate Reading and Divine Union in Gertrude of Helfta's *Legatus*«. In: *Journal of Medieval Religious Culture* 43 (2017), S. 186–208.

<sup>17</sup> Vgl. den Verweis auf ältere Forschung bei Ruh (s. Anm. 3), S. 321, Anm. 27. Für die jüngere Forschung vgl. Nemes (s. Anm. 5), S. 120f.; Harrison (s. Anm. 5), S. 554; McGinn (s. Anm. 3), S. 471; Peters, Ursula: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*. Tübingen: Niemeyer, 1988, S. 128. Grimes, Laura M.: »Writing as Birth. The Composition of Gertrud of Helfta's *Herald of God's Loving-Kindness*«. In: *Cistercian Studies Quarterly* 42 (2007), S. 329–345, spitzt eine kollektive Autorschaft und Komposition im Bild einer stufenartigen Textgenese zu. Auch Clark, Anne L.: »An Uneasy Triangle. Jesus, Mary and Gertrude of Helfta«. In: *Maria. A Journal of Marian Studies* 1 (2000), S. 37–56, hier S. 40, fasst den *Legatus* als »composite text« und nimmt eine Form kollektiver Autorschaft an, ordnet Buch II allerdings ausdrücklich Gertruds Autorschaft zu. – Ob über die Erzählperspektive Rückschlüsse auf die Autorinstanz gezogen werden können, wäre für den *Legatus* zu diskutieren. Vgl. dazu etwa Emmelius, Caroline: »Das visionäre Ich. Ich-Stimmen in der Viten- und Offenbarungsliteratur zwischen Selbstthematization und Heterologie«. In: Sonja Glauch/Katharina Philipowski (Hg.): *Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens*. Heidelberg: Winter, 2017, S. 361–388.

<sup>18</sup> McGinn (s. Anm. 3), S. 471. Schon Ruh (s. Anm. 3), S. 320, hält ebenso fest, dass es sich »in Wirklichkeit [um] ein Konglomerat von Texten« handele.

<sup>19</sup> Die 59 Kapitel sind jeweils einem Tag zugeordnet: Beginnend mit den Vigilien zum Hochfest Weihnachten, lässt sich das Kirchenjahr über die Hochfeste Epiphanie, Ostern und Pfingsten sowie die Marienfeste Mariä Reinigung und Mariä Aufnahme in den Himmel nachvollziehen. Vervollständigt wird das Jahr u. a. durch die Sonntage der Fastenzeit und Heiligengedenktage. Die einzelnen Festtage bieten darüber hinaus ebenso liturgische Verortungen, indem sie z. T. den Tagzeiten folgen oder einzelne Elemente des liturgischen Ablaufs aufrufen. Die Stellung des jahreszyklischen Buchs IV innerhalb der Kompilation lässt sich also biographisch begründen, indem hier die Visionen verzeichnet sind, die am Ende ihres Lebens stehen. Diese Ankündigung wird allerdings punktuell unterlaufen, wenn Gertrud doch am gemeinsamen Gebet teilnehmen kann oder der Text dazu unklar bleibt.

<sup>20</sup> Vgl. Barr (s. Anm. 16), pointiert S. 201.

<sup>21</sup> Vgl. Nemes (s. Anm. 5), S. 115–121.

<sup>22</sup> Vgl. zur Leipziger Handschrift Märker, Almuth/Nemes, Balázs J.: »*Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi*. Schwester N von Helfta und ihre »Sonderausgabe« des *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827«. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 137 (2015), S. 248–296; sowie zuletzt Märker, Almuth: »Zeugnisse der Helfta-Rezeption aus dem frühen 14. Jahrhundert in Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig«. In: Em-

Überlegungen präsent zu halten, da sie den unfesten Status eines kompilativen Texts spiegeln, der einerseits eine einzelne Visionärin ins Zentrum rückt und dementsprechend um Legitimation bemüht ist und sich andererseits in redaktioneller Bewegung befindet, die von einem Kollektiv verantwortet wird.

Die Textgeschichte wirft ebenso wie die Geschichte des Klosters Helfta noch immer Fragen auf, dies gilt auch für die historische Anlage des Konvents und für die damit verbundenen räumlichen Gegebenheiten des Gebets. Neben historischen und archäologischen Befunden, die Cornelia Oefelein ausgewertet hat,<sup>23</sup> weist Ulrike Wiethaus auf den *Legatus* selbst als Quelle hin, der durch seine topografischen Details einen Einblick in die Bauweise des Klosters gewährt. Insbesondere aber kann sie für den Visionstext herausarbeiten, wie historisches Klostergebäude und imaginierte Räume in wechselseitigem Bezug zueinanderstehen.<sup>24</sup> Schon an Gertruds Initialbenediction in Buch II lässt sich das besondere Verhältnis von Innen- und Außenräumen erkennen: Die geistliche Kehre ist gerade nicht innerhalb der geordneten Klostermauern verortet, sondern an einem natürlichen Ort außerhalb des Konvents, einem Fischteich. Innere Hinwendung zu Gott und äußere Umgebung werden geradezu chiasmisch miteinander verschränkt.<sup>25</sup> Beobachtungen zu den literarischen Verfahren der Raumstiftung im *Legatus* bietet auch Jeffrey Hamburger: Anhand der Passionsvisionen in Buch IV kann er zeigen, wie sich Wechsel der Räume und Zeiten als Konstitutionswechsel der Visionärin verstehen lassen. Dieses Konzept der Innerlichkeit zeige sich im Text als »a series of radical dislocations in time as well as space«<sup>26</sup>. Im Unterschied zu Wiethaus betont er allerdings weniger die Reziprozität dieser Räume und Zeiten, sondern stellt die lineare, auf einen inneren Zielpunkt zulaufende Richtung dieser Ortswechsel und Grenzüberschreitungen heraus.<sup>27</sup> Diese Beobachtung korreliert mit der These zur leitmotivischen Herzensraummetaphorik

melius/Nemes (Hg.) (s. Anm. 2), S. 125–153, die das Benediktinerkloster in Pegau als Entstehungsort sowie eine Entstehung in den 1310er Jahren nachweisen kann. Vgl. dazu auch dies.: »The Leipzig Codex Ms 827. The Earliest Transmission of Gertrude of Helfta's Latin *Legatus divinae pietatis*«. In: *Analecta Cisterciensia* 69 (2019), S. 161–177. – Zur Rolle von Schwester N für die Sonderausgabe vgl. Nemes, Balázs J.: »Scenes of Writing, Figurations of Authorship. A Literature Historian's Reflections on the Veracity of the Passages Recounting the Textual Genesis of the Special Edition of Gertrude of Helfta's *Legatus divinae pietatis*«. In: Ebd., S. 145–160. Die Leipziger Fassung des *Legatus* eröffnet indes neue Fragen zur Chronologie der Entstehung der einzelnen Textteile, aber auch der Fassungen. Eine Untersuchung, die sich insbes. den Zeitstrukturen in den verschiedenen Fassungen annimmt, bietet Barratt, Alexandra: »The Chronological Priority of the *Memoriale abundantiae suavitatis divinae* in Leipzig, Universitätsbibliothek, MS 827«. In: Ebd., S. 198–209. Barratt argumentiert, dass die Leipziger Sonderausgabe die frühere sein müsse, da sie eher chronologisch strukturiert sei und Lücken fülle, die die Standardfassung offenlasse. Im Rückgriff auf Peters (s. Anm. 17) weist Nemes (s. Anm. 22), S. 159 f., allerdings darauf hin, dass das Auffüllen von biographischen Leerstellen durch Details ein gängiges poetologisches Verfahren der Hagiographisierung sei. Die Frage, welche Fassung zuerst existiert haben könnte, bleibt vorerst nicht leicht zu entscheiden.

<sup>23</sup> Vgl. Oefelein 2004 (s. Anm. 2), S. 136–139.

<sup>24</sup> Vgl. Wiethaus (s. Anm. 6), resümierend S. 149.

<sup>25</sup> Vgl. LDP II,2, vgl. dazu Wiethaus (s. Anm. 6), S. 136 f.

<sup>26</sup> Hamburger, Jeffrey F.: »The Passion in Paradise. Liturgical Devotions for Holy Week at Helfta and Paradise bei Soest«. In: Hans Aurenhammer/Daniela Bohde (Hg.): *Räume der Passion. Raumvisionen, Erinnerungsorte und Topographien des Leidens Christi in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Bern u. a.: Peter Lang, 2015, S. 271–309, hier S. 276.

<sup>27</sup> Ebd., dagegen Wiethaus (s. Anm. 6), S. 146 f.



von Sabine Spitzlei: Die gemeinschaftliche Liturgiefeier rege nachgerade zu einem »innerseelischen Vollzug«<sup>28</sup> an und werte dadurch das individuelle Gebet auf.<sup>29</sup> Diese Lektüren betonen zurecht die unverkennbare Individualität der Begnadung, sind jedoch einerseits auf die Protagonistin Gertrud fokussiert und unterschätzen andererseits die Katalysatorfunktion, die dem Text zuzusprechen ist, indem er die Möglichkeit bietet, diese Alternative schriftsprachlich zu entwerfen.<sup>30</sup> Nicht zuletzt scheint das räumliche Dilemma der Visionärin diametral zu der Beobachtung zu stehen, dass visionäre Räume im *Legatus* tendenziell unbestimmter und abstrakter bleiben, während Zeiten hingegen präziser benannt werden.<sup>31</sup>

Die jüngeren kulturwissenschaftlich geleiteten Überlegungen zu (Innen-)Räumlichkeiten in mittelalterlicher Literatur eröffnen hier weitere Deutungsperspektiven, die auch die Verschränkung von Liturgie und *Legatus* noch einmal neu beleuchten können.<sup>32</sup> Gemein ist den in soziologischen Denkhorizonten stehenden Forschungszugängen, dass sie architektonische Räume selbst als Produkte eines sozialen Handelns verstehen, das prozesshaft und unabgeschlossen ist. Dieses dynamische Raumverständnis wird auch durch statisch konzipierte Räume nicht konterkariert, da diese durch Grenzüberschreitungen immer wieder prozessualisiert werden können.<sup>33</sup> Es eignet sich daher dazu, in einer literarischen Verwendung besonders solche Denkfiguren aufzufangen, die selbst dynamisch gedacht werden, da Bedeutungszuweisung und -konstitution zwar unterschieden, jedoch nicht voneinander losgelöst verstanden werden: »»Innenräume« erscheinen also noch da, wo sie an physische Räume gebunden sind, als Funktionen kommunikativer Sinnzuschreibung, so daß Räumlichkeit nicht nur als Bildspender für Deutungsfiguren erscheint, sondern zugleich über ihre vermeintliche Objektivität solchen Modellen Anschaulichkeit und Evidenz verleiht.«<sup>34</sup> Literarische Innenräume können also gleichzeitig Fluchtpunkt des Darzustellenden und Zielpunkt der Darstellung sein.

Für eine Verhandlung der Liturgie, die sich als intermediales Zusammenspiel selbst mit der Denkfigur der doppelten Referenzialität verstehen lässt, können sie daher produktiv sein: Die Präsenz in Raum und Zeit, in der das soziale bzw. liturgische Zusammenspiel von rituellen Handlungen und memorialen Lektüren stattfindet, zielt auf Kontakt mit dem Transzendenten ab. In diesem Sinne strukturiert die Litur-

<sup>28</sup> Spitzlei (s. Anm. 5), S. 78.

<sup>29</sup> Vgl. dazu bes. auch Benke (s. Anm. 5). Diese Formen der Verinnerlichung erscheinen aus theologischer Sicht plausibel und ergeben sich auch als notwendige Konsequenz aus der Abgeschiedenheit der Konventualin: Dort, wo Liturgie in der vorgegebenen Art und Weise nicht mehr vollzogen werden kann, wird eine Alternative erforderlich. Vgl. Muschiol (s. Anm. 1), S. 50.

<sup>30</sup> Vgl. zu dieser Perspektive Nemes (s. Anm. 5), S. 120 f. und die Befunde bei Wiethaus (s. Anm. 6).

<sup>31</sup> Vgl. zur Abstraktheit der Räume in den Helftaer Texten Dinzelsbacher, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. 2., überarbeitete und wesentlich erweiterte Aufl. Stuttgart: Anton Hiersemann, 2017, S. 244–251.

<sup>32</sup> Vgl. für das Folgende insbes. Hasebrink, Burkhard u. a.: »Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters*. Tübingen: Niemeyer, 2008, S. XI–XXI, sowie Koch/Schlie (s. Anm. 8).

<sup>33</sup> Vgl. Hasebrink u. a. (s. Anm. 32), bes. S. XIII f. und Koch/Schlie (s. Anm. 8), S. 11–16.

<sup>34</sup> Hasebrink u. a. (s. Anm. 32), S. XIII.

gie diesen Vorgang physisch in Zeit und Raum vor.<sup>35</sup> Zugleich ist die Liturgie aber auch Zielpunkt dieses Zusammenspiels, da Tagzeiten und architektonische Räume durch den rituellen Vollzug fortlaufend mit Bedeutung angereichert werden.<sup>36</sup> Der Liturgie selbst wohnt damit eine reziproke Bewegung inne, die durch die textuelle Einbindung potenziert wird. Diese intermedialen Zusammenhänge führen Elke Koch und Heike Schlie in ihren Überlegungen zu sakralen Räumen aus: »Die mediale Formierung des Sakralen in der christlichen Kultur des Mittelalters verstehen wir daher als etwas, das nicht schon in den Objekten – Bildern, Texten, Architektur, etc. – abgeschlossen ist, sondern sich in der Erfahrung und dem religiösen Handeln der Mitglieder dieser Kultur manifestiert.«<sup>37</sup> Die kulturelle Leistung liege mithin in der Verschränkung architektonischer und imaginierten Räume und insbesondere, so Koch und Schlie, »[d]ie Liturgie mach[e] vielfach von solchen Verfahren Gebrauch«<sup>38</sup>.

Wenn die Visionärin also immer wieder danach fragt, wie die räumliche Abgeschiedenheit vom Konvent kompensiert werden könne, wird auf ein Problem verwiesen, das nicht nur im Sinne einer eindimensionalen Verinnerlichung den individuellen Vollzug, sondern auch die fortlaufende Arbeit an der kollektiven Semantisierung der Liturgie betrifft. Dieser Beitrag geht davon aus, dass der *Legatus* konstruktiv an diesem Problem arbeitet. Am Beispiel von reziproken Wechseln zwischen klösterlichen und imaginierten Räumen, Innen und Außen, liturgischem Geschehen und visionärer Schau soll daher herausgearbeitet werden, wie die skizzierte zeiträumliche Bewegung alternativ in den literarischen Text hineingeholt und die Spannung zwischen verinnerlichter und kollektiver Liturgie poetisch prozessiert wird.

Die Analyse untersucht exemplarisch Kapitel IV,9, das sich in zweierlei Hinsicht für die entwickelte Fragestellung empfiehlt: Zum einen wird in Form eines *mise-en-abyme* das Problem der räumlichen Abgeschiedenheit der Visionärin vom Konvent thematisiert. Zum anderen hat der Festtag Mariä Reinigung als Marienfest, das mit einer Prozession begangen wird, einen besonderen Status: Der performative Charakter der Chorliturgie ist hier nochmals verstärkt und die individuelle Isolation scheint umso prekärer.<sup>39</sup> Ausgangspunkt der Untersuchung sind die Hinweise auf die Liturgie, die intertextuell und funktional zu befragen sind.<sup>40</sup> Daran anschließend lässt sich diskutieren, ob und wie sich diese metapoetischen Bewegungen im Sinne

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S. XII.

<sup>36</sup> Vgl. Koch/Schlie (s. Anm. 8), bes. S. 15f.; sowie mit einem Fokus auf die Prozession Kiening, Christian: »Prozessionalität der Passion«. In: Katja Gvozdeva/Hans Rudolf Velten (Hg.): *Medialität der Prozession. Performanz ritueller Bewegung in Texten und Bildern der Vormoderne*. Heidelberg: Winter, 2011, S. 177–197.

<sup>37</sup> Koch/Schlie (s. Anm. 8), S. 11.

<sup>38</sup> Ebd., S. 16.

<sup>39</sup> Auf die performative Prozessualität, die insbes. Prozessionen innewohnt, weist Kiening (s. Anm. 36) hin. Dadurch potenziert sich die Frage nochmals, wie eine solche Behinderung am performativen Vollzug der Liturgie zu kompensieren ist.

<sup>40</sup> Solchermaßen durchgeführte Analysen der literarischen Verfahren vermögen diese Wechselseitigkeit herauszuarbeiten, vgl. Forman (s. Anm. 5).



Niklaus Largiers als ein »Skript[...]<sup>41</sup> fassen lassen, das die (auch räumlich) vollzogene Performanz der Chorliturgie in eine schriftliche Form überführt und wiederum den Nachvollzug in der Rezeption stimuliert.<sup>42</sup>

### 3 Formen der Reziprozität in der Vision am Festtag Mariä Reinigung (LDP IV,9)

#### 3.1 Versenkung. Von der Chorliturgie zur Privatliturgie

Kapitel IV,9 über den Festtag Mariä Reinigung wird, wie alle Kapitel in Buch IV, diskursiv mit einer Überschrift, die das Fest benennt, angekündigt und ist in acht nummerierte, unterschiedlich lange Abschnitte eingeteilt. Das erste und das letzte Unterkapitel verweisen explizit auf das Zeichen zur Matutin bzw. eine Prozession in der Kapelle; dazwischen wird ebenso explizit auf einzelne Responsorien und Antiphonen (Abschnitte 3 und 6) angespielt. Den Kern des Festtagskapitels bilden der vierte und fünfte Abschnitt mit der Darstellung des Herrn nach dem Lukasevangelium, diese beiden Abschnitte werden jedoch nicht ausdrücklich als liturgischer Text oder Teil der Prozession markiert.<sup>43</sup> Mit diesen Anhaltspunkten spielt das Kapitel lose auf den liturgischen Ablauf an, ein stringenter Verlauf des gesamten Festtags, der auf unterschiedliche Tagzeiten oder die Messe rekurriert, lässt sich jedoch nicht erkennen.<sup>44</sup>

Die Nennung des Festtags wird zu Beginn wiederholt, intradiegetisch durch den Schlag zur Matutin auch auditiv greifbar, der bei Gertrud Freude auslöst: *Purificationis beatae Virginis festo devoto, dum ad Matutinas audiret primum signum pulsari, gaudens in spiritu ait ad Dominum[.]* (LDP IV,9,1)<sup>45</sup> Sowohl die Visionärin als auch der Herr übertragen das Zeichen in eine quasi-physische Affizierung: Gertrud berücksichtigt dabei den Klang (*sonitu signi istius*, LDP IV,9,1), der die Begrüßung

<sup>41</sup> Vgl. zu diesem Ansatz die theoretisch-methodischen Überlegungen bei Largier, Niklaus: »Die Applikation der Sinne. Mittelalterliche Ästhetik als Phänomenologie rhetorischer Effekte«. In: Manuel Braun/Christopher Young (Hg.): *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*. Berlin/New York: de Gruyter, 2007, S. 43–60, Zitat S. 58. Vgl. dazu in Bezug auf Mechthilds von Magdeburg *Fließendem Licht der Gottheit* den Beitrag von Hasebrink, Burkhard: »Ich kann nicht ruhen, ich brenne«. Überlegungen zur Ästhetik der Klage im *Fließenden Licht der Gottheit*. In: Ebd., S. 91–107.

<sup>42</sup> Insofern gehen die Überlegungen über die These Benkes hinaus, der den Nachvollzug und die Exegese der Liturgie vor allem als Aneignung der Heilsgeschichte seitens der Visionärin Gertrud interpretiert, vgl. Benke (s. Anm. 5), zusammenfassend S. 454.

<sup>43</sup> Anders verfährt LDP II,16, das ebenso an diesem Festtag verortet ist und explizit die Antiphon zur Prozession, *Cum inducerent*, nennt. Gertruds Antwort zitiert überdies die Antiphon *Salve virginale palatium*, was allerdings nicht markiert wird (vgl. LDP II,16,3). Die Liturgie stimuliert einerseits die Vision, andererseits ist sie selbst Teil der direkten Rede Gertruds in der Vision. Vgl. Forman (s. Anm. 5), S. 4f.

<sup>44</sup> Das Kapitel scheint vielmehr auf die Zeit um die Matutin fokussiert, was sich in einigen Kapiteln von Buch IV des *Legatus* beobachten lässt, vgl. z. B. IV,2, 14, 35. Anders strukturiert ist etwa IV,12, das Fest Verkündigung des Herrn, das explizit vom Vorabend bis zur Vesper durchlaufen wird. Kap. IV,48, Mariä Aufnahme in den Himmel, durchläuft sowohl dezidiert den gesamten Festtag als auch die einzelnen Responsorien während der Matutin (IV,48,9–18), vgl. dazu Spitzlei (s. Anm. 5), S. 73–76.

<sup>45</sup> »Als Gertrud am heiligen Festtag Mariä Reinigung das erste Zeichen zur Matutin schlagen hörte, freute sie sich im Geist und sprach zum Herrn[.]« (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 105).

ihres Herzens und ihrer Seele (*cor meum et anima*, ebd.) repräsentiere, der Herr dagegen überführt den einmaligen Schlag in einen Rhythmus, nach dem sein Innerstes vollständig für sie pulsiere (*omnia viscera pietatis meae pulsant pro te*, ebd.).<sup>46</sup> Der Schlag, der als Strukturelement der ganzen Gemeinschaft die Gebetszeit anzeigt, kann von Gertrud demnach gehört werden, wird jedoch lediglich auf sie und ihren individuellen Austausch mit Gott bezogen.

Der gemeinschaftliche Rahmen wird im anschließenden Abschnitt implizit aufgerufen, wenn Gertrud ihre Abwesenheit vom Chor beklagt. Sie wünscht zu hören, was gesungen wird, kann dies aber nicht verstehen, weil sie bettlägerig ist, was eigens betont wird: *sed lecto decumbens nequiret intelligere* (LDP IV,9,2). Während der Schlag als strukturelles Zeichen demnach hörbar ist, bleibt der Gesang verborgen und die Liturgie zunächst inhaltlich unausgefüllt. Es folgt eine stellvertretend zu vollziehende Gebetshaltung, die ihr der Herr nahelegt: *›Si ignoras, carissima, quid modo cantetur in choro, convertere ad me, et diligentius considera quid agatur in me, qui sum contentivus omnium quae unquam possunt delectare te.‹* (LDP IV,9,2)<sup>47</sup> Die Chorliturgie erscheint so zwar nicht abgelöst oder abgewertet, doch es wird ihr eine alternative Form des liturgischen Vollzugs durch göttliche Autorität korreliert, die auf die klösterliche Gemeinschaft verzichten kann. Im Fokus steht statt des gemeinschaftlichen Gebets das Gebet der Einzelnen, das mit besonderer Sorgfalt zu tun ist.<sup>48</sup>

Der Beginn des Kapitels entfaltet folglich diskursiv wie narrativ die beiden Funktionen der kollektiven Liturgie, Struktur und Vermittlung. Der strukturgebende Schlag wird im Dialog zugunsten einer Privatliturgie umgeprägt, mithilfe derer die Gebetsinhalte allererst zu erarbeiten sind. Die dialogische Aushandlung zwischen Visionärin und göttlicher Instanz bleibt für die folgenden Abschnitte bestimmend insofern, als Gertrud wiederholt das Problem der Abwesenheit vom Chor vorbringt

<sup>46</sup> Dieser Schlag zur Matutin schafft eine mediale Verbindung zu LDP IV,2,1, den Vigilien zu Weihnachten, die auf dieselbe Weise eingeleitet werden, die Entfaltung hinsichtlich des Klangs und Rhythmus', wie sie in IV,9 zu beobachten ist, hingegen nicht zeigt: *Cumque audiret primum signum ad Matutinas pulsari, exhilarato spiritu laudabat Dominum in sonitu illius primi signi, quo praenuntiabatur sibi instans festum praedulcissimi Natalis Domini sui.* (LDP IV,2,1) – »Als sie hörte, dass das erste Mal zur Matutin geläutet wurde, lobte sie den Herrn mit frohem Herzen beim Klang dieses ersten Zeichens, da dadurch angekündigt wurde, dass das Fest der Geburt ihres liebsten Herrn anbrach.« (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 33) Der Bogen von Geburt zu Reinigung wird somit in Buch IV paradigmatisch durch das wiederkehrende Schlagzeichen geschaffen. In LDP II,16 werden beide Feste ebenso miteinander verwoben, dies allerdings durch eine syntagmatische Verknüpfung beider Feste in einem Kapitel, die zugleich paradigmatische Wiederholungen kennt.

<sup>47</sup> »›Wenn du, Liebste, nicht weißt, was eben im Chor gesungen wird, so wende dich mir zu, und achte besonders sorgfältig darauf, was in mir vorgeht, denn ich bin der Inbegriff von allem, was dich je erfreuen kann.« (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 105–107).

<sup>48</sup> In einer für den *Legatus* typischen Erkenntnis der Visionärin (*illa cognovit*, LDP IV,9,2) wird dieser Unterschied weiter ausgeführt: Jedes einzelne Wort und Werk würde vom Herrn wertgeschätzt, denjenigen Worten und Werken, die allerdings mit besonderer Hingabe vorgebracht werden, komme auch eine besondere Wertschätzung zu. Auch diese Differenzierung kann als symptomatisch für den *Legatus* gelten. Mehrfach wird diese Bedeutung des einzelnen Gebets betont und vielfach ins Bild gesetzt. Eindrücklich sind etwa die Bitten, die wie Schmuckstücke oder Perlen erscheinen (vgl. z. B. LDP, IV,6, 10, 48) oder solche Gebete, die in schwarzer Schrift auf einer Tafel erscheinen, während die Bitten, die mit besonderer Andacht getan werden, in goldener Schrift eingeschrieben sind (vgl. z. B. LDP IV,33). Zur verbildlichten Schriftlichkeit der Liturgie in den Visionen Gertruds vgl. Kolb (s. Anm. 5), S. 192.



und dies, obwohl sie in der Lage ist, den Chorgesang nach ihrer Klage zu hören.<sup>49</sup> Von dieser wiederholten Klage nimmt auch das weitere Geschehen bis zum letzten Abschnitt hin seinen Ausgang, sodass die physische Abgeschiedenheit präsent gehalten und die Vision als solche markiert wird. Der alternative Status der so vollzogenen liturgischen Handlung im Geist bleibt entsprechend explizit.

### 3.2 Herleitung. Liturgische Erkenntnisse

Für den *Legatus*, wie für den *Liber* Mechthilds von Hackeborn, kann es als markant gelten, dass liturgische Gesänge durch ein Incipit konkret benannt werden.<sup>50</sup> Dies geschieht in IV,9 in dreifacher Hinsicht, wenn Responsorien und Antiphonen aufgerufen werden, die zu den Antwort- bzw. Wechselgesängen des Stundengebetes gehören und Lesungen und Psalmen kommentieren und rahmen.<sup>51</sup> Das zweite Responsorium, das Gertrud nach ihrer anfänglichen Klage sodann hören kann, bleibt allerdings unbenannt, es dient vielmehr dazu, das Bedauern über das verpasste erste Responsorium auszudrücken. Anzitiert wird hier mit *Adorna thalamum tuum, Sion* ein Antwortgesang byzantinischer Herkunft, der die Vereinigung der Seele durch Bereitung des Brautgemachs ankündigt.<sup>52</sup> Das versäumte Responsorium ist durch das Incipit *Adorna* markiert und in eine konkrete Bitte der Visionärin umgemünzt: ›*Doce me, amantissime Domine, qualiter thalamum cordis mei tibi placitissime debeam exornare.*‹ (LDP IV,9,3)<sup>53</sup> Der Gesang setzt das Stichwort *thalamum* gedanklich fort und führt in eine Anweisung des Herrn ([e]xpande cor tuum, ebd.), die abermals in eine Erkenntnis mündet (*intellexit*, ebd.). Die Liturgie bietet mit ihrer räumlichen Semantik die Basis für die Ausformulierung einer inneren, kontemplativen Gebethaltung der Einzelnen und wird auf diese Weise für eine Form der Privatliturgie fruchtbar gemacht. Die anhand der Innenräume Brautgemach und Herz entwickelte Form des Gebets ist durch das geöffnete Herz eines jeden (*corde illius*, ebd.), das auf diese Weise den Herrn erfreut, aber auch auf die Gemeinschaft bezogen.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Ob das realiter damit zu erklären ist, dass sie sich zum Krankenchor begeben hat, wie es Brem (s. Anm. 3), Bd. 3, S. 107, Anm. 85, annimmt, könnte eine Erklärungsmöglichkeit sein. Evident scheint jedoch auch, dass hier die vorherige Abwesenheitsklage und darauffolgende Anweisung befolgt und schließlich erhört wurde: die Zuwendung zum Herrn macht in der Imagination die auditive Teilhabe an der Chorliturgie möglich. Auch hier lässt sich der Raum schlussendlich nicht weiter bestimmen, es bleibt unklar, wo Gertrud sich befindet.

<sup>50</sup> Vgl. zu den liturgischen Referenzen im *Liber* zuletzt Emmelius, Caroline: »Mäntel der Seele. Struktur und Medialität der Liturgie in Visionen des *Fließenden Lichts der Gottheit* und des *Liber specialis gratiae*«. In: Emmelius/Nemes (Hg.) (s. Anm. 2), S. 157–190, hier S. 167–172.

<sup>51</sup> Vgl. Dobszay, László: »Offizium, Anfänge des Offiziiums, Material des Offiziiums«. In: <https://www.mgg-online.com/mgg/stable/13880> (24.08.2021).

<sup>52</sup> Vgl. »*Adorna thalamum tuum Sion et suscipe regem Christum quem virgo concepit virgo peperit virgo post partum quem genuit adoravit*« (Nr. 006051). In: <http://cantusindex.org/id/006051> (23.08.2021), sowie Nowacki, Edward: »Antiphon, Prozessionsantiphonen«. In: <https://www.mgg-online.com/mgg/stable/370707> (24.08.2021).

<sup>53</sup> »›Lehre mich, liebevollster Herr, wie ich die Zelle meines Herzens schmücken muss, damit sie dir am besten gefällt.« (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 107).

<sup>54</sup> Zugleich ist festzuhalten, dass der Text nicht explizit nachvollziehen lässt, ob Gertrud im Geiste diese Gebethaltung auch einnimmt.

Scheint das Aufrufen der Liturgie hier also vordergründig als Kompensationsgestus, so lässt sich die Liturgiereferenz auch rhetorisch verstehen, indem sie ermöglicht, die Erkenntnis der Visionärin herzuleiten und zu formulieren, dass die Qualität der Gebethaltung entscheidend ist.

Die Antiphonen, die im weiteren Textverlauf benannt sind, haben dagegen vor allem eine illustrierende und die visionäre Schau stimulierende Funktion, die sich in Form einer intertextuellen Überblendung zeigt. Während die Antiphonen *Post partum Virgo*<sup>55</sup> und *Beata Mater*<sup>56</sup> gesungen werden, sieht die Visionärin nämlich Maria, die den gesamten Konvent mit ihrem Mantel reinigt und die Bitten der Gemeinschaft *per quoddam osculum suavissimum* (LDP IV,9,3) dem Herrn übermittelt. Die Antiphonen korrelieren im Text aufs Engste mit der Schau, wenn Maria *in illo verbo*: »Intercede« (LDP IV,9,3) die Bitten vorbringt und setzen dadurch nicht nur die mit dem Festtag Mariä Reinigung verbundene Semantik ins Bild, sondern profilieren vor allem die Rolle Mariens »as active and independent agent in heaven«<sup>57</sup>, die dann ausdrücklich auf den Begriff der *mediatri*[x] (vgl. LDP IV,9,6) gebracht wird. Die Vision setzt ins Bild, was später terminologisch festgehalten wird. Die explizite Benennung dieser Rolle ist durch das visionäre Geschehen gleichsam performativ vorweggenommen bzw. vor Augen gestellt.<sup>58</sup>

Der Abschnitt kennt folglich zwei Modi der Verknüpfung von gesungener Liturgie und Visionstext, die sich im Sinne Caroline Emmelius' als »liturgische Visionen« fassen lassen: Einerseits wird durch die aufgerufenen Responsorien und Antiphonen eine inhaltliche Setzung begründet und hergeleitet, andererseits wird sie dadurch stimuliert und visualisiert. Die liturgischen Gesänge bieten die Grundlage dafür, nicht etwa das klösterliche Chorgebet visionär einzuholen, sondern daraus vielmehr eine individuelle Gebetspraxis abzuleiten und deren Nutzen zu reflektieren und vorzuführen.<sup>59</sup> Die Abfolge der Abschnitte zeigt einen Doppelschritt, in dem zunächst durch Bilder der Innenräumlichkeit die Gebethaltung entwickelt und daraufhin das liturgische Geschehen vor Augen gestellt wird.<sup>60</sup> Die Rolle Gertruds als Visionärin, die diese Schritte vollzieht, bleibt darüber hinaus präsent. Diese Exposition der einzelnen, visionären Vermittlerin lässt sich auch anhand der Figur Mariens sowie des Visionärs Simeon nachvollziehen.

<sup>55</sup> Vgl. »Post partum virgo inviolata permansisti dei genetrix intercede pro nobis« (Nr. 004332). In: <http://cantusindex.org/id/004332> (23.08.2021).

<sup>56</sup> Vgl. »Beata mater et innupta virgo gloriosa regina mundi intercede pro nobis ad dominum« (Nr. 001570). In: <http://www.cantusindex.org/id/001570> (24.08.2021).

<sup>57</sup> Clark (s. Anm. 17), S. 48.

<sup>58</sup> Nochmals wird beim achten Responsorium und dem *Ora pro nobis* dieser Akt des Bittens Mariens vorm Herrn verbildlicht (vgl. LDP IV,9,6).

<sup>59</sup> Vgl. Emmelius (s. Anm. 50), S. 167–169.

<sup>60</sup> Dieses Verfahren könnte dabei ebenso symptomatisch für den *Legatus* insgesamt sein. Ruh (s. Anm. 3), S. 324, äußert zu Buch II die Beobachtung, dass den Visionen bei Gertrud stets »die Einsicht in ihre geistige Verfassung« vorangestellt sei.



### 3.3 Annäherung. Vom Gebet in das Evangelium

Der Text des Evangeliums, der am Hochfest Mariä Reinigung bzw. Darstellung des Herrn gelesen bzw. gesungen wird und der für die anschließenden Abschnitte (LDP IV,9,4f.) als Prätext leitend ist, ist dem Lukasevangelium entnommen: Die Eltern Jesu bringen ihren Sohn in den Tempel und opfern zwei Tauben. Vom Geist ist ebenso der Seher Simeon dorthin geführt worden, der den Messias erkennt und die Vision verkündet, die durch die Seherin Hanna bestätigt wird (vgl. Lk 2,21–40).<sup>61</sup> Der biblische Text selbst kennt mit dem Gang in den Tempel eine räumliche Grenzüberschreitung, die in einer Visionsverkündung mündet. In *Legatus* IV,9 ist diese intradiegetische Bewegung erweitert, indem sie erstens auf den klösterlichen Raum jenseits der Diegese bezogen und zweitens die zeitliche Dimension des biblischen Geschehens zerdehnt ist.

Zu Beginn des Abschnitts wird Gertruds Krankheit mit den beiden biblischen Visionären in Verbindung gebracht und von der göttlichen Instanz ausgelegt: Sie bedeute, dass Gertrud von Simeon und Hanna (hier: Anna) im Tempel von der Teilnahme am Offizium abgehalten werde (vgl. LDP IV,9,4). Das Evangelium und der Zustand der einzelnen, vom Chor abwesenden Nonne sind exegetisch aufeinander bezogen, was die individuelle Teilhabe an der Glaubensgemeinschaft betont. Es ließe sich jedoch auch argumentieren, dass das Evangelium als Teil der Liturgie an dieser Stelle unvereinbar mit den monastischen Pflichten Gertruds scheint bzw. stärker noch, dass die konkrete, gelesene Liturgie sich als kontraproduktiv für die zeiträumliche Teilnahme am Chorgebet erweist. Eine göttliche Anweisung löst dieses Paradox auf, die Gertrud zu einer Bewegung in Raum und Zeit auffordert: ›[...] [E]gredere ad me in montem Calvariae, ubi invenies juvenem adultum formosum amatorem extensum.‹ (LDP IV,9,4)<sup>62</sup> Anstatt eine Rückbindung an den Konvent zu suchen, stellt der Text die Zuwendung der Einzelnen zum Herrn aus. Diese präsentiert sich nicht als eine Bewegung in einen Innenraum, wie zuvor am Bild des Gemachs in Bezug auf das Responsorium entwickelt oder hinsichtlich des Tempels denkbar, sondern geradezu als ein Schreiten in einen bzw. zu einem äußeren Raum. Die lokale Bewegung ist durch eine temporale gestützt: Gertrud solle sich nicht auf das Kind im Tempel fokussieren, sondern auf die Leiden Christi, die zeitlich – heilsgeschichtlich wie jahreszyklisch – erst noch folgen. Die Visionärin leistet dieser Anweisung Folge und es ist gerade diese Form der Passionsmemoria, die ihr einen konkreten räumlich gedachten Zugang zum liturgischen Geschehen ermöglicht:

<sup>61</sup> Zitiert nach: *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robert Weber, editionem quintam emendatam retractam praeeparavit Roger Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. Die deutsche Übersetzung nach: *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*. Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen. Für die Psalmen und das Neue Testament auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart: Herder, 1980.

<sup>62</sup> »[S]o geh zu mir hinaus auf den Kalvarienberg. Dort wirst du den Jungen als Erwachsenen, deinen liebsten Freund voll Schönheit ausgestreckt finden.« (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 109).

*Quo cum pervenisset in spiritu, et per moram in suaviflua memoria dominicae passionis multiplici delectatione affectata fuisset, videbatur sibi progredi per portam quamdam in parte septentrionis et venire in templum gloriosum[.]* (LDP IV,9,4)

›Nachdem sie im Geist dorthin gelangt war und eine Zeitlang beim beglückenden Gedächtnis an das Leiden des Herrn mit vielfältiger Freude erfüllt worden war, schien es ihr, als ob sie durch eine gewisse Tür in nördlicher Richtung hindurchschritt und in einen herrlichen Tempel gelangte.‹ (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 109)

Das Detail, dass Gertrud durch eine Tür in nördlicher Richtung schreitet, steigert die Verschränkung von Innen und Außen bzw. Privat- und Kollektivgebet: Nach Oefelein ist davon auszugehen, dass die Klausur in Helfta nicht südlich, sondern nördlich der Klosterkirche angelegt war. Mit der imaginierten Tür, die die Visionärin durchschreitet, könnte die historische Tür zwischen Kirche und Dormitorium gemeint sein.<sup>63</sup> In dieser Überblendung wird dementsprechend eine mehrfache Grenzüberschreitung ins Bild gesetzt, die extra- wie intradiegetisch wiederum vom Kollektivraum ausgeht und in die Privaträume hineinführt. Aus dem einzeln geleiteten Gedächtnis bzw. der individuellen Kontemplation erwächst die Möglichkeit visionär am biblischen Geschehen teilzunehmen: Gertrud bewegt sich aktiv durch eine Tür als Schwelle in das Geschehen der Darstellung des Herrn hinein und wird auf diese Weise Teil der Heilsbotschaft. Die Grenzüberschreitung läuft zwar auf ein inneres Ziel zu, erfolgt jedoch nicht eindimensional, sondern kennt räumlich wie zeitlich ein Vor und Zurück und verschränkt architektonische und imaginierte Räume.

Im biblischen Text wird die Zeit nicht weiter thematisiert, der Ort wiederum ist festgelegt, einzig durch das Verb *venire* wird eine Bewegung greifbar. Anders verfährt der *Legatus*: Obwohl Simeon bereits gleichsam statisch im Tempel wartet, sind Raum und Zeit entscheidend, fragt der Visionär doch dreifach danach, wann der Herr kommen und schließlich, ob er ihn an diesem Ort finden werde: ›*Quando veniet? Quando videbo? Putas durabo? Putas me hic inveniet?*‹ (LDP IV,9,4)<sup>64</sup> Im *Legatus* ist die biblische Vision geradezu vorweggenommen: Fraglich ist nicht, ob der Herr komme, sondern vielmehr, wann und ob er den Visionär dort finden werde. Die Beobachtung hinsichtlich der Bewegung im Raum lässt sich dementsprechend um die aufwändige zeitliche Gestaltung ergänzen. Der temporäre Akt des Wartens wird von Gertrud beobachtet, durch Simeons Fragen ausgesprochen und dadurch geradezu zerdehnt. Die abschließende Erzählerrede potenziert diese Zerdehnung und überführt sie in eine Gleichzeitigkeit, die im Text in Form von durchgehendem Präteritum ausgedrückt wird:

<sup>63</sup> Oefelein 2004 (s. Anm. 2), S. 137: »Die nördliche Wand der Klosterkirche enthält im Westen eine Tür in Höhe der ehemaligen Nonnenempore, die der Zugang zum Nonnen-Dormitorium gewesen sein muß.«.

<sup>64</sup> »›Wann wird er kommen? Wann werde ich ihn sehen? Glaubst du, dass es noch dauert? Glaubst du, dass er mich hier finden wird?‹« (Übers. Brem, Bd. 3 [Anm. 3], S. 109).



*Haec et his similia cum multiplicaret verba, exhilaratus spiritu et quasi in impetu conversus, vidit beatam Virginem coram altari stantem et puerum Jesum prae omnibus filiis hominum forma speciosum suis ulnis gestantem.* (LDP IV,9,5)

›Als er diese und ähnliche Worte oftmals aussprach, wurde er im Geist aufgerichtet und drehte sich fast ungestüm um. Da sah er die selige Jungfrau vor dem Altar stehen, die das Jesuskind trug, das schöner an Gestalt ist als alle Menschenkinder.« (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 109)

Die aufwändige und gleichsam detaillierte Gestaltung hinsichtlich des Raumes und der Zeit arbeitet dem Höhepunkt des liturgisch-visionären Geschehens zu, auf den sich der Text lokal wie temporär zubewegt. Diese Annäherung lässt sich für den folgenden Abschnitt besonders stark herausstellen, in dem die intertextuellen Bezüge zum biblischen Text durch direkte Zitate deutlich markiert sind (vgl. LDP IV,9,5): Visionäre Schau und Evangelientext passen sich nahezu vollständig aneinander an, sodass die Form des performativen Vollzugs der Liturgie mit einem Präsenzmoment in der Vision verknüpft wird. Visionstypologisch wäre der Verweis auf das Evangelium als subtile Form einer visionären Liturgie zu werten: Der Text des Evangeliums stimuliert die Vision, die Gertrud eine individuelle Prozession hinein in das biblische Geschehen vollziehen lässt. Das Ritual der Lichtmessprozession als Verfahren der Präsenzstiftung wird im Visionstext selbst aufgefangen.

### 3.4 Spiegelung. Zur Vision des Simeon in der Vision Gertruds

Die Bewegung in Raum und Zeit, die von der Liturgie aus entwickelt ist, arbeitet außerdem einem Vergleich der beiden Visionäre zu. Das Evangelium wird zur Reflexions- und Legitimationsfläche für die Visionärin Gertrud: Heißt es im Lukasevangelium knapp, Simeon sei vom Geist in den Tempel geführt worden (*et venit in Spiritu in templum*, Lk 2,27), ist dieser Gedanke der Bewegung Simeons in den Tempel hinein zurückgenommen und kommt der Visionärin Gertrud zu, die stattdessen dort hineinschreitet. Sie ist diejenige, die durch die aktive Bewegung die Grenze in den Innenraum übertritt und zugleich als eine passive Beobachterin das Geschehen ebendort verfolgt. Gertruds Rolle im Tempelgeschehen bleibt zwar beobachtend,<sup>65</sup> aber die Perspektivführung fokussiert den einzelnen Seher. Simeon bleibt im Fokus, auch als Maria mit dem Jesuskind erscheint und der Visionsbericht wieder in den Evangelientext zurücklenkt. Darüber hinaus ist die Rolle des Visionärs vor Eintreffen des Messias im Gegensatz zum Prätext ausgebaut. In der wörtlichen Rede Simeons wird durch die vierfache Nachfrage deutlich ein Zweifeln, eine Unsicherheit des Visionärs manifest, die durch die Erzählinstanz nochmals ver-

<sup>65</sup> Dass die Figur Gertruds noch weiter mit Simeon überblendet sein kann, zeigt sich in der deutschsprachigen Rezeption des *Legatus*. Im *Botten der götlichen miltekeit* ist Gertrud diejenige, die sich ungestüm umdreht, vgl. *Gertrud von Helfta. ein botte der götlichen miltekeit*. Hg. von Otmar Wieland. Ottobeuren: Winfried-Werk, 1973, S. 139. Hier werden interessanterweise die Lichtmess-Visionen der Bücher II und IV miteinander kombiniert. Nicht mehr berücksichtigt werden konnte die einschlägige Studie zur deutschsprachigen Rezeption des *Legatus* von Kirakosian, Racha: *From the Material to the Mystical in Late Medieval Piety. The Vernacular Transmission of Gertrude of Helfta's Visions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

stärkt wird (vgl. LDP IV,9,4). Aufgehoben wird diese Unsicherheit in der sorgfältig hergeleiteten und inszenierten visionären Erkenntnis, die ebenso weiter entfaltet ist. Schlägt diese sich im Lukasevangelium in wörtlicher Rede nieder,<sup>66</sup> ist die mündliche Offenbarung in Kap. IV,9 solchermassen ausgestaltet, dass der Wortlaut mit Handlungen Simeons und Bildern enggeführt wird: Während er spricht, nimmt er das Kind in seine Arme, küsst es und erhebt es. Seinen Höhepunkt erreicht das Geschehen in der Erleuchtung des Herrn, die das Verfahren der Verzahnung von Liturgie und Visionstext in der Vision exemplarisch zu illustrieren vermag:

*Tunc arca tamquam speculum perlucidum illico resplenduit, et in ea cum luce se involvens imago delicatissimi et amabilissimi pueri Jesu comparuit, significans ac palam protestans ipsum esse per quem omnis oblatio veteris ac novi testamenti est perfecta. Quod videns Simeon ardentissimo affectu exclamavit: ›Lumen ad revelationem gentium‹. (LDP IV,9,5)*

›Da erglänzte sogleich der Altartisch wie ein leuchtender Spiegel. Auf ihm erschien lichtumflutet das Bild des zarten und liebenswürdigen Jesuskindes. Es war der Ausdruck und das öffentliche Zeugnis dafür, dass es dieses Kind war, durch das jede Opfergabe des Alten und Neuen Testaments vollendet wird. Als Simeon das sah, rief er mit glühender Liebe aus: *Ein Licht, das die Heiden erleuchtet!*‹ (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 111)

Die bildlichen Zeichen des spiegelleuchtenden Altars und des darin erscheinenden leuchtenden Bildes illustrieren die Offenbarung in ihrer Semantik und darüber hinaus sind sie auch funktional als *significans ac palam protestans* benannt. Der Ausruf des Visionärs ist schließlich die wortwörtliche Bestätigung dessen, was narrativ bereits offengelegt ist.

Diese Form der Bildauslegung wird nochmals vorgeführt, indem die von Maria geopferten Tauben in einen Kommentar über Heiligkeit<sup>67</sup> überführt werden, der mit großer Vorsicht formuliert ist: *si licet dici* (LDP IV,9,5; ›wenn man so sagen darf‹, Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 111). Strukturell wird auf diese Weise ein Bogen zum Beginn des Abschnitts geschlagen, der – wie oben aufgezeigt – ebenso exegetisch verfährt. Ist es zu Beginn der Herr, der die aktuelle Krankheit

<sup>66</sup> [N]unc dimittis servum tuum Domine secundum verbum tuum in pace / quia viderunt oculi mei salutare tuum / quod parasti ante faciem omnium populorum / lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae Israel [...] eius ecce positus est hic in ruinam et resurrectionem multorum in Israel et in signum cui contradicetur / et tuam [Maria, F. K.] ipsius animam pertransiet gladius ut revelentur ex multis cordibus cogitationes.

›Nun lässt du, Herr, deinen Knecht, / wie du gesagt hast, in Frieden scheiden. Denn meine Augen haben das Heil gesehen, / das du vor allen Völkern bereitet hast, ein Licht, das die Heiden erleuchtet, / und Herrlichkeit für dein Volk Israel.‹ [...] ›Dieser ist dazu bestimmt, dass in Israel viele durch ihn zu Fall kommen und viele aufgerichtet werden, und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird. Dadurch sollen die Gedanken vieler Menschen offenbar werden. Dir [Maria, F. K.] selbst aber wird ein Schwert durch die Seele dringen.‹ (Lk 2,29–35).

<sup>67</sup> Die zwei jungen Tauben, die in IV,9,5 anders als in der Vulgatabibel explizit als *candidissimos* (›ganz weiße‹, Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 111) beschrieben werden, werden sinnbildlich gleichgesetzt mit den Gläubigen, die denjenigen nacheifern, die sich Gott bereits zugewandt haben. Denn Heiligenleben, so heißt es ferner, seien gleichsam Ergänzungen dessen, was der Herr in weiser Voraussicht unvollkommen gelassen habe (vgl. LDP IV,9,5).



Gertruds auf den biblischen Text bezieht, damit begründet und die Vision einleitet, ist es hier die Sprechinstanz, die durch die Auslegung der Tauben aus dem Bibeltext herausführt und in einem mehrschrittigen Verfahren eine Erkenntnis darlegt, die sowohl über die Überwindung der Abwesenheit vom Chorgebet als auch die Auslegung der Liturgie hinausweist. Greifbar wird vielmehr ein Bemühen um eine Legitimierung von Heiligkeit, die zwar ein vorbildlich geführtes religiöses Leben aufruft, subtil allerdings auf eine Form von Wissen bzw. Weisheit zuläuft: *[D]um ipsi sua conversatione sancta ex parte supplent aliqua quae Dominus dispensative perficere praetermisit in doctrina sua perfectissima*. (LDP IV,9,5)<sup>68</sup> Heiligmäßigkeit wird einerseits als eine Form der Zuwendung, andererseits als eine Form der Vollendung verstanden, die die göttliche Vollkommenheit anerkennt und zu reformulieren vermag. Der Schlussabsatz verdichtet nochmals diskursiv, was zuvor narrativ durch die Tempelszene entfaltet worden ist und wiederholt auf diese Weise das rhetorische Prinzip.

Die visionäre Liturgie, die sich in den diskutierten Abschnitten in Form des Prätexts sehr plastisch greifen lässt, dient daher auch dazu, diese abschließende Erkenntnis vorzubereiten und herzuleiten. Die Vision des Simeon kann in diesem Zusammenhang als Moment verstanden werden, in dem Visionärin und visionäre Schau sich in einer Art Meta-Vision verdichten und selbst reflektieren: Dies zeigt sich in der aufwändigen Hinführung zur visionären Erkenntnis des Simeon wie auch in der Fokussierung auf ihn, denn auch die Bestätigung durch die Seherin Hanna kennt der *Legatus* hier nicht. Nicht zuletzt kann das Bild des spiegelleuchtenden Altars im wahrsten Sinne spiegelbildlich verstanden werden. Im Mittelpunkt steht hier nicht der kollektive Vollzug, sondern die individuelle Versenkung in die Liturgie, die in die Vision mündet und diese reflektiert.

### 3.5 Erkenntnis. Gemeinschaft in der Innerlichkeit – Innerlichkeit in der Gemeinschaft

Nach dieser Metavision in der individuellen Kontemplation wird mit dem achten Responsorium wieder ein Element der gemeinsamen Chorliturgie aufgerufen und Maria als *mediatrix* expliziert.<sup>69</sup> Es setzt der letzte Abschnitt des Kapitels somit relativ abrupt ein, in dem die aufgespannten Linien zusammengeführt werden: Erstens kehrt der Fokus der Darstellung von den einzelnen visionären Figuren hin zur Gemeinschaft und zum gemeinschaftlichen Gebet zurück. Zweitens wird das programmatische Problem der Abwesenheit vom Chor ein drittes Mal von Gertrud vorgebracht. Dies führt, drittens, zu einem Dialog zwischen Gertrud und der Mitt-

<sup>68</sup> »[D]enn durch ihr heiliges Leben ergänzen sie teilweise manches, was der Herr in weiser Vorsehung bei seiner so vollkommenen Lehre zu vollenden unterlassen hat.« (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 111).

<sup>69</sup> Vgl. insbes. Clark (s. Anm. 17), die in ihrer Studie eine Form der Marienverehrung im *Legatus* herausarbeitet, die einer Christozentrik geradezu zu widersprechen scheint, was sich besonders in den Büchern III–V beobachten lässt, wohingegen Buch II diese Profilierung nicht kennt. Die besondere Rolle Mariens zeigt sich auch in der Schwerpunktsetzung bei den Marienfesten in Buch IV. Die Bezeichnung der Muttergottes als Mittlerin und die tendenzielle Schwerpunktsetzung in Buch IV bei den Marienfesten scheint zwar für das Helftaer Kloster St. Marien augenfällig, mindestens aus theologischer Sicht ist diese Zuschreibung bemerkenswert und wird auch von Gertrud selbst problematisiert (vgl. dazu ebd., S. 49f.).

lerin Maria, den der Herr lediglich ergänzt. Der Text führt aus der inneren Schau der Visionärin heraus und wird in den gemeinschaftlichen Rahmen zurückgetragen, der zugleich als Zusammenschluss Einzelner gedacht ist: Maria bittet *pro singulis* (LDP IV,9,6).

Mit dem achten Responsorium – und hier noch genauer mit dem Vers *Ora pro nobis* – wird der Abschnitt zwar zeitlich relativ verortet, bleibt räumlich jedoch scheinbar unbestimmter. Der ausschlaggebende Schutzbefehl Mariens bezieht sich allerdings auf den konkreten Ort des Klosters,<sup>70</sup> der hier als *conventum* (LDP IV,9,6) bezeichnet wird und stimuliert eine erneute Frage der Visionärin zur Abgeschiedenheit: ›*Numquid, Mater misericordiae, hac firmissima tutela non protegentur quae modo non sunt in choro?*‹ (LDP IV,9,6)<sup>71</sup> Es folgt eine weite Auslegung der Gemeinschaft, der *congregatio* (LDP IV,9,6), die räumliche Grenzen nicht kennt. Diese Gemeinschaft umfasse alle, die *in loco isto vel ubicumque* (ebd.) – ›an diesem Ort oder wo auch immer‹ (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 113) – sich stets um ein rechtes Glaubensleben bemühen, die anderen hingegen seien ausgeschlossen. Die Mittlerin Maria enthebt die Gemeinschaft abschließend ihrer konkreten Räumlichkeit. Es findet ein weiteres Mal ein Prozess der Übertragung statt, wenn der Herr diese Raumlosigkeit des Glaubens zumindest in eine abstrakte Form der Innerlichkeit überführt. Anhand eines Vergleichs mit den Schutzschilden des Schutzwalls, die oben klein und unten breit sind, werden zwei entscheidende Werte benannt, *humilitas* und *confidentia*, die es zu verinnerlichen gilt. Explizit wird diese Innerlichkeit erläutert, denn durch die Demut solle ein jeder in sich (*in semetipso*, LDP IV,9,7) klein sein, durch das Vertrauen in den Erlöser (*in me*, ebd.) groß.

Der Festtag schließt mit einer finalen Profilierung Mariens als *mediatrix*, die sich so vor dem Jesuskind verneigt, als wolle sie die Bitten der Gemeinschaft dem Herrn darbringen. Dieses abschließende Bild zeigt eine Verbindung mit dem Konvent, wenn es in dem Moment zeitlich verortet ist, in dem man in der Kapelle *Ora pro nobis* singt (*[c]umque ad processionem in capella cantaretur versus ›Ora pro nobis‹*, LDP IV,9,8). Mit der bittenden Maria steht am Ende des Kapitels eine einzelne Stellvertreter- bzw. Mediationsfigur im Fokus und auch die religiöse Gemeinschaft wird enträumlicht und individuell gedacht. An der Textoberfläche zeigt sich jedoch ein Schluss, in dem der monastische Referenzrahmen zeitlich über die Nennung des Verses und räumlich über die Kapelle markiert bleibt.

## 4 Fazit

Die Abwesenheit vom Chor stellt für die Visionärin des *Legatus* ein ausdrückliches Problem dar, das erst visionär bewältigt werden muss. Dass diese isolierte Position Gertruds sich vor allem als räumliches Dilemma greifen lässt, weist auf die poetologischen Befunde der Analyse hinaus. Die oberflächlich unterbestimmte Räumlichkeit im *Legatus* wird in den Verfahren der Verbindung von Liturgie und

<sup>70</sup> Vgl. Wiethaus (s. Anm. 6), S. 143.

<sup>71</sup> »Du Mutter der Barmherzigkeit, was ist mit denen, die gerade nicht im Chor sind? Werden sie vielleicht nicht mit diesem festen Schutz gesichert?« (Übers. Brem [s. Anm. 3], Bd. 3, S. 111–113).



Vision unterlaufen: Innen- und Außenräume werden ausgehend von den gelesenen liturgischen Texten und der klösterlichen Architektur konkretisiert und entwickelt. Den räumlichen Verschränkungen kommt für die Präsenzstiftung, die auch durch die expliziten zeitlichen Referenzen geleistet wird, nichtsdestotrotz eine besondere Bedeutung zu. Denn die verschiedenen Formen der Grenzziehung und -überschreitung evozieren Bewegungseffekte, die es ermöglichen, den performativen Charakter des gemeinsamen Gebets in der individuellen Kontemplation meditativ nachzuvollziehen. Die beschriebenen rhetorischen Verfahren lassen sich so als Teil eines ›Skripts‹, als eine schriftliche Anleitung zum sinnlichen Nachvollzug verstehen, dessen Ausgangspunkt stets die schriftliche Liturgie (Gesänge, Bibeltexte) ist.<sup>72</sup> Die Verfahren der intertextuellen Verzahnung zeigen sich variantenreich: Partien liturgischer Visionen und solche visionärer Liturgie, in denen die liturgischen Bewegungen in der Vision vollzogen werden, sind miteinander kombiniert. Die strukturelle Abfolge der Liturgie ist in *Legatus* IV,9 rhetorisch überformt, worin sich ein flexibler Umgang mit dem liturgischen Textmaterial zeigt.<sup>73</sup>

Diese ästhetisch gewendete Liturgie kann einen Beitrag dazu leisten, die Begnadung und Funktion Gertruds innerhalb der Gemeinschaft zu reflektieren und legitimieren: So kann die Helftaer Visionärin subtil als Begnadete exponiert und zugleich in den Konvent eingebunden werden. Dieser Befund korreliert mit der theologisch-historischen Forschung, die den normativen Gehalt des literarischen Visionstextes betont. Dementsprechend argumentiert Anne Clark dezidiert gegen eine Lesart des *Legatus* als »a hagiographical attempt to demonstrate heroic sanctity«<sup>74</sup> und betont wiederum den frauenklösterlichen Zusammenhang, in dem der Text entsteht und rezipiert wird. Zumindest für das untersuchte Kapitel gehen die erarbeiteten Skripts allerdings über den belehrenden Anspruch des monastischen Texts, der freilich auch im Prolog zu Buch IV benannt ist, hinaus und lassen sich zugunsten eines Ausdrucks von Heiligkeit werten: Die Liturgie bietet auf textueller Ebene ein Mittel, das heiligmäßige Leben der Gertrud von Helfta zu verhandeln. Zwar wird eine alternative Form der Liturgie, die ohne die Präsenz im Chor auskommt, entwickelt, der kollektive Rahmen ist aber keinesfalls suspendiert. Gertruds Abgeschiedenheit wird nachgerade durch die Visionen, die durch das Offizium stimuliert sind und immer den Bezug dazu suchen, entproblematisiert. Die kollektive Liturgie bildet den Rahmen für die individuelle Kontemplation, Teil und Ganzes stehen jedoch

<sup>72</sup> Vgl. Largier (s. Anm. 41), S. 58. Aufwändige Bilder und Klänge, Gerüche oder (schriftliche) Eindrücke sind in diesem Kapitel weniger präsent. Dieser Detailbefund lässt jedoch nicht den Schluss zu, dass der *Legatus* solche Verfahren nicht auch kennt, vgl. dazu Trínca (s. Anm. 16). Vgl. auch LDP II,7, das ebenso an Mariä Reinigung verortet ist. Hier wird – wie in IV,9 – Gertruds Bettlägerigkeit beklagt und durch die Mittlerin Maria gelindert, die Vision läuft allerdings auf eine *unio* hinaus, in der sich die Seele als weiches Wachs an die Brust des Herrn legt. Simeons Vision im Tempel spielt keine Rolle, dagegen wird die Bildlichkeit der Kerzenprozession durch Feuer, Kerzen und Glut entfaltet.

<sup>73</sup> Vgl. dazu auch Wiethaus (s. Anm. 6). Dass Kap. IV,9 sich hochgradig feinschichtig zeigt, stellt einmal mehr den literarästhetischen Wert des *Legatus* unter Beweis, die Detailbefunde wären aber für den *Legatus* insgesamt auszuweiten. Insbes. Kap. IV,48, das eine diskursiv markierte, besondere Verschränkung von physischer und liturgischer Zeit und intermedialer Gestaltung aufweist, würde sich dafür anbieten. Vgl. dazu grundlegend Brem (s. Anm. 3), Bd. 3, S. 16 und mit Hinweisen auf den zeitlichen Ablauf Spitzlei (s. Anm. 5), S. 73–76.

<sup>74</sup> Clark (s. Anm. 17), S. 41.

letztlich immer in reziprotem Verhältnis: Die Chorliturgie wird durch die Ästhetisierung in der Vision weiterentwickelt und kommt wiederum dem Desiderat nach, an der gemeinschaftlichen Semantisierung der Liturgie mitzuwirken. Hagiographischer Anspruch und theologische Grundlegung ließen sich so gerade durch die Liturgie als mittelnde Instanz zwischen klösterlicher Gemeinschaft und Individualität einerseits, biblischen Texten und individueller Erkenntnis andererseits miteinander in Einklang bringen. Im Visionstext wird die Liturgie rhetorisch fruchtbar gemacht und ästhetisiert, um die *doctrina* auf diese Weise poetisch zu interpretieren und zugleich im Sinne einer Privatliturgie zu ergänzen. In der diskutierten Lichtmess-Vision durch Maria, Simeon und den spiegelgleuchtenden Altar ins Bild gesetzt, lässt sich dieser literarische Zugriff auf die Liturgie auch hinsichtlich der Funktion des *Legatus* selbst interpretieren: Neben der Liturgie erscheint der kollektiv redigierte Visionstext selbst als Vermittlungs- und Spiegelungsinstanz.

**Funding** Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL.

**Open Access** Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

