

Niederdeutsches Wort

BEITRÄGE ZUR NIEDERDEUTSCHEN PHILOLOGIE

Im Auftrag der Kommission
für Mundart- und Namenforschung Westfalens
herausgegeben von
HELMUT H. SPIEKERMANN
Schriftleitung
MARKUS DENKLER

Band 59
2019

 **Aschendorff**
Verlag

Das NIEDERDEUTSCHE WORT wird veröffentlicht von der Kommission für Mundart- und Namenforschung Westfalens des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe unter Mitarbeit des Centrums für Niederdeutsch der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Die Zeitschrift erscheint jährlich in einem Band. Die eingereichten Aufsätze werden von zwei Gutachterinnen und Gutachtern geprüft. Hierfür gibt es einen Gutachterrät (Editorial Board). In Einzelfällen werden weitere einschlägig ausgewiesene Kolleginnen und Kollegen um eine Begutachtung gebeten. Der Gutachterrät besteht aus:

Dr. Kirstin Casemir (Münster)
Prof. Dr. Antje Dammel (Münster)
Prof. Dr. Michael Elmentaler (Kiel)
Prof. Dr. Stephan Elspaß (Salzburg)
Dr. Christian Fischer (Münster)
Prof. Dr. Walter Gödden (Münster)
Prof. Dr. Tracy Alan Hall (Bloomington)
Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg)
Prof. Dr. Henrike Lähnemann (Oxford)
Prof. Dr. Jörg Peters (Oldenburg)
Prof. Dr. Gertrud Reershemius (Birmingham)
Prof. Dr. Ingrid Schröder (Hamburg)
PD Dr. Simone Schultz-Balluff (Bonn)
Prof. Dr. Tom Smits (Antwerpen)
Prof. Dr. Helmut Spiekermann (Münster)
Prof. Dr. Doris Tophinke (Paderborn)

Redaktionsadresse:

Prof. Dr. HELMUT H. SPIEKERMANN, Dr. MARKUS DENKLER
Kommission für Mundart- und Namenforschung Westfalens,
Schlossplatz 34, 48143 Münster
E-Mail: mundart-kommission@lwl.org

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

© 2019 Kommission für Mundart- und Namenforschung Westfalens,
Schlossplatz 34, 48143 Münster

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Satzherstellung durch die Redaktion

Druck und Herstellung: Hubert & Co., Göttingen

ISSN 0078-0545

Inhalt des 59. Bandes (2019)

Michael ELEMENTALER: Westfälische Regiolekte – was wir wissen und was wir wissen möchten	7
Jens Philipp LANWER: Alignmentmarker in norddeutscher Alltagssprache (AINA)	33
Robert DAMME: Der ›Vocabularius Theutonicus‹ als Quelle für den Einbecker Wortschatz des ausgehenden 14. Jahrhunderts	77
Ulrich TÖNS: „Pseudo-Veghe“: <i>Marientroest</i> und <i>Van der gheystliker iacht</i> . Zwei verlorene Texte in wiedergefundenen Abschriften	89

Ulrich Töns, Münster

„Pseudo-Veghe“: *Marientroest* und *Van der gheystliker iacht* Zwei verlorene Texte in wiedergefundenen Abschriften

1. Zur Erforschung der Texte

1.1. Von Veghe zu Pseudo-Veghe

Mit der Veröffentlichung der Predigten Johannes Veghes hatte Franz Jostes 1883 einen über dreihundert Jahre vergessenen Autor zu neuem Leben erweckt (JOSTES 1883). Ihm ordnete er zwei Jahre später auch drei anonyme geistliche Schriften zu, *Marientroest* (künftig abgekürzt: M) und *Van der gheystliker iacht* (J) aus einem Handschriftenband seines Förderers Bernhard Hölscher sowie eine unvollständige Fassung des *Wyngaerden der sele* in einem Manuskript aus der Sammlung des Altertumsvereins Münster (Wm) (JOSTES 1885). 1890 machte Ludwig Schulze eine aus Münster stammende Handschrift der Königlichen Bibliothek in Berlin bekannt, die W in einer früheren, vollständigen Fassung (Wb) sowie *Een bloemich beddiken/Lectulus noster floridus* (L) enthält. Auch diese Texte schrieb er Veghe zu (SCHULZE 1890).

Dass diese vier Schriften tatsächlich aus der Feder des Predigers Veghe stammten, suchte 1904 Hermann Triloff in einer umfassenden Untersuchung nachzuweisen (TRILOFF 1904). In einer ausführlichen Inhaltswiedergabe von L führte er eine Fülle von Parallelstellen aus W, M, J und den Predigten an (S. 17–39) und stellte, nach Motiven geordnet, zahlreiche Textpassagen zusammen, die in zwei oder mehreren Veghe zugeschriebenen Werken vorkommen (S. 40–98).¹

Einen bedeutenden Fortschritt in der Veghe-Forschung stellten die zwischen 1935 und 1940 erschienenen Arbeiten Heinrich Rademachers dar: seine Untersuchung zu Veghe als Mystiker und Humanist und vor allem seine Ausgaben von L und Wb (RADEMACHER 1935; 1938; 1940). Im Zusammenhang mit diesen Veröffentlichungen meldete Hermann Kunisch erste Zweifel an der Einheit des Vegheschen Werkes an (KUNISCH 1938/1968; 1938; 1940). Er sprach von „bedeutenden Ähnlichkeiten“, aber auch „ebenso schwerwiegenden Unterschieden zwischen den Predigten und den Traktaten“ (KUNISCH 1938/1968, 123, Anm. 3). Die Veghe zugeschriebenen Werke seien insgesamt moraltheologisch-aszetisch geprägt, doch hätten die Traktate eine stärkere mystische Färbung als die Predigten (ebd., 137).

¹ Kaum Beweiskraft besitzt allerdings seine umfassende Sammlung der allen Texten gemeinsamen Stilmittel (S. 98–190), da diese in den meisten zeitgleichen mittelalterlichen Schriften verwendet werden.

Umfassend widerlegt wurde die These von der Einheit des Vegheschen Werkes 1960 durch Felix Wortmann. Vor allem durch sprachlich-dialektgeographische Untersuchungen wies er nach, dass die Predigten deutlicher auf Münster verwiesen (WORTMANN 1960, 53), während die Wortformen und das verwendete Vokabular der Traktate zeigten, dass ihr Verfasser „nicht in Münster oder im Münsterlande, sondern mehr im Westen oder Nordwesten ursprünglich zu Hause war“ (65), „in der Niedergrafschaft Bentheim, in der Twente“ (66). Aus der Vorbemerkung zu dem im Fraterhaus in Münster kopierten Manuskript *Wb dit boeck heeft een monnyck gedichtet vander reguleren orden* schloss er, dass der Autor selbst nicht zu den Fraterherren gehöre. Diese hätten sich nämlich nie als Mönche bezeichnet, wohl aber habe man die Angehörigen des klösterlichen Zweiges der *Devotio Moderna*, die Augustiner-Chorherren der Windesheimer Kongregation, so benannt (70f.).

Diese Argumente überzeugten; 1975 konnte es Dietrich Schmidtke bereits als *communis opinio* bezeichnen, dass die vier Traktate nicht von Veghe stammten (SCHMIDTKE 1975, 413). In Weiterführung der Überlegungen Wortmanns bezeichnete er das mit dem Fraterhaus in Münster auf vielfältige Weise institutionell verflochtene Augustinerchorherrenstift Frenswegen bei Nordhorn als Heimatkloster des Verfassers (415). Den Abschluss dieser Entwicklung markiert der 1999 in der 2. Auflage des „Verfasserlexikons“ erschienene Veghe-Artikel, der deutlich zwischen zwei verschiedenen Autoren, Veghe und Pseudo-Veghe, unterscheidet und letzterem sowohl W und L wie auch M und J zuschreibt.²

Eine Klärung der sprachlichen Differenzen zwischen den Predigten Veghes und den Ps.-Vegheschen Traktaten brachten die detaillierten Untersuchungen von Robert Peters von 2006 und 2008. Die Predigten Veghes ordnete er einem „(ost)niederländisch-nordwestfälischen Schreibsprachenkontinuum“ zu. „Ihre Varianten stehen mehrheitlich in der münsterischen Schreibtradition. Daneben sind sie nach Westen orientiert. Die münsterischen Formen dominieren allerdings bei weitem“ (PETERS 2006, 186). Die Handschrift *Wb/L* gehöre dagegen zum Frensweger Schreibsprachentyp, während *Wm* in Münster „partiell ins Westfälische“ umgesetzt worden sei. *M/J* „vertreten einen mischsprachigen Anteil, der sich aus (ost)niederländischen und münsterischen Anteilen zusammensetzt“ (PETERS 2008, 88, 111).

1.2. Zur Erforschung von Pseudo-Veghe

TRILOFF (1904, VI) nannte Veghe einst einen „Stern erster Größe“ am Himmel der niederdeutschen Literaturgeschichte. Wenn sich dieser Glanz heute auf zwei Autoren verteilt, so ergibt sich die Aufgabe, jeden der beiden in seiner besonderen Art zu beschreiben, um von da aus Verwandtschaft und Unterschiede neu zu bestimmen. In diesem Sinne schrieb schon KUNISCH (1938/1968, 123, Anm. 3): „Diese Veghe zuge-

2 SCHMIDTKE (1999). SCHMIDTKE verwendet zur Bezeichnung der Handschriften die Siglen M, GJ, WdS und LNF.

schriebenen Traktate, die zu den schönsten Zeugnissen devoter Frömmigkeit gehören, verdienten eine eingehende Untersuchung nach ihrer theologischen Stellung und stilistischen Form, was im Zusammenhang mit der Verfasserfrage geschehen müßte“. Dazu wäre herauszuarbeiten, welche von den bisher in der Literatur gemachten Beschreibungen von Inhalt, literarischer Gestaltung und Stil sich eher auf die Predigten beziehen und welche für die Traktate gelten.³

Zu einer solchen Gesamtschau, die die charakteristischen Merkmale und die innere Einheit der vier geistlichen Schriften erkennen ließe, ist es aber bisher noch nicht gekommen. Bisher hat nur W in der Forschung besondere Beachtung gefunden. Zu dieser Schrift legte Dietrich Schmidtke im Rahmen seiner 1975 und 1982 veröffentlichten Untersuchungen zur mittelalterlichen Baum- bzw. Gartenallegorie eine Fülle von Einzelbeobachtungen vor, die allerdings noch zu einer Synthese zusammenzuführen wären.⁴ Auf L ist Karin LERCHNER (1993, 304–306) kurz eingegangen.

Dass sich seit 1982 niemand mehr ausführlicher mit den „Pseudo-Vegheschen Traktaten“ beschäftigt hat, hängt sicher auch damit zusammen, dass das Manuskript M/J seit Jostes' Tod im Jahre 1925 nicht mehr greifbar ist und als verloren gilt. Über diesen beträchtlichen Teil des Pseudo-Vegheschen Werkes gaben bisher einzig die von Jostes und Triloff veröffentlichten Hinweise und Zitate Auskunft. Diese bedauerliche Lücke kann jetzt geschlossen werden. Durch Zufall stieß ich im Katalog der Bibliothek der Berliner Humboldt-Universität unter dem Stichwort „Johannes Veghe“ auf Abschriften von M („*Marientroest*, Hdschr. Verm. 13“) und J („*Geystlike Jacht*, Hdschr. Verm. 14“). Ein handschriftlicher Bibliothekseintrag vom 23. 10. 1950 gibt dazu an: „Abschriften von mal. Hss. des Johannes Veghe (westfäl. Mystiker des 15. Jh.), die die UB von Professor Neumann gekauft hat. Die Original (sic!) grösstenteils verbrannt. Rara.“

Über den Erwerb der Abschriften gibt das Akzessionsjournal der Bibliothek für 1947 nähere Auskunft. Es verzeichnet am 6. Februar unter der Nummer 1373: „Abschrift durch Prof. Neumann, Bln von den Originalen, Hs. von: Veghe, Johannes: *Geystlike Jacht*. 1470–75“ und unter Nr. 1374: „Veghe, Johannes, *Marientroest*.“ Weiter ist unter Nr. 1375 „Veghe Johannes: *Wingarden der zelen*.“ vermerkt. Als Einlieferer wird ebenfalls „Prof. Neumann, Berlin“ genannt. Von diesem stammen auch noch vier gedruckte Bücher. Als Kaufpreis für alle sieben Titel ist „300- M(ark)“ angegeben.

Beide Abschriften stammen von derselben Hand. Unter dem Text vom M (S. 349) steht der Vermerk: „beendet Sonntag d. 27. April 1902. Pyritz“. Das zeigt, dass die Kopien durch den oben erwähnten Hermann Triloff angefertigt wurden, und zwar zur Vorbereitung seiner von Franz Jostes betreuten Dissertation. Triloff war zu dieser Zeit Seminardirektor des Evangelischen Lehrerseminars zu Pyritz und hatte sich die

3 Dazu wären neben dem Werk RADEMACHERS (1935) zur Mystik Veghes besonders zu konsultieren BÄUMER (1930) und JUNGE (1954).

4 Vgl. SCHMIDTKE (1975; 1982). Einige weitere Hinweise hat SCHMIDTKE noch in seinem Veghe-Artikel von 1999 gegeben.

Handschrift M/J von Jostes ausgeliehen; bei dem *Wyngharden* handelt es sich um eine Abschrift der Fassung Wm aus der Sammlung des Altertumsvereins Münster. Auch sie wurde 1902 angefertigt. Aus Berlin hatte man Triloff den Band mit den Texten Wm und L zur Verfügung gestellt. Im Vorwort seiner Dissertation von 1904 gibt er an, er habe die entliehenen Schriften vor der Drucklegung an ihre Besitzer zurückgegeben und darum die zitierten Stellen nicht noch einmal mit den Originalmanuskripten vergleichen können.⁵

Es ist also unzutreffend, dass die Abschriften, wie im Akzessionsjournal angegeben, „durch Professor Neumann“ angefertigt wurden. Ebenso schließt das Ankaufsjahr 1947 aus, dass die Texte durch den im Berliner Katalog vermuteten Professor Adolf Wilhelm Neumann (1822–1884) eingeliefert wurden. Bei dem Verkäufer muss es sich vielmehr um den Germanisten Hans Neumann (1903–1990) handeln. Dieser war im Wintersemester 1925/26, im Todesjahr von Jostes, als Germanistikstudent nach Münster gekommen und bei Arthur Hübner, der 1924 Jostes' Lehrstuhl übernommen hatte, Assistent geworden. Mit Hübner ging Neumann 1927 an die Universität Berlin, wo er 1931 promovierte. 1933 wurde er wegen seiner jüdischen Abstammung durch die Nationalsozialisten aus der Universität gedrängt und wich nach Rumänien aus, konnte aber als freier Mitarbeiter am „Deutschen Wörterbuch“ (dem „Grimmschen Wörterbuch“) tätig sein. 1941 zum Kriegsdienst eingezogen, in Gefangenschaft geraten und bald nach Kriegsende entlassen, fand er eine Stelle am Germanistischen Institut der Universität Göttingen. Dort wurde er im Februar 1947 habilitiert und nahm seine Verbindungen zu früheren Mitarbeitern des „Deutschen Wörterbuchs“ in Berlin wieder auf. An die dortige Universitätsbibliothek verkaufte er die oben genannten Manuskripte und Bücher. Auf seinen Hinweis geht wohl auch die Notiz zurück, die Originale von M und J seien im Krieg verbrannt. Es ist wahrscheinlich, dass Neumann durch Hübner von Triloffs Abschriften erfuhr und diese erwarb, nachdem die Originale aus Jostes' Besitz nicht mehr zugänglich waren. Das muss vor 1933 geschehen sein, als Neumann in Berlin noch ungestört seinen Beruf ausüben konnte.⁶

Im Hinblick auf die Zuverlässigkeit der Abschriften gibt Triloff an, er habe die beiden Texte des von Jostes entliehenen Manuskriptbandes „mit diplomatischer Genauigkeit“ kopiert. Darauf deutet in der Tat hin, dass er den Text offensichtlich seiten- und

5 Promoviert wurde Triloff am 2. März 1904 (Chronik der Königlichen Universität zu Münster, Jahrgang 18, für das Jahr vom 1. April 1903 – 31. März 1904, S. 18) mit der Arbeit „Der Leserkreis der Schriften Veghes und die Zeit ihrer Entstehung“ (Halle 1904), zwei Kapiteln aus seiner Ende 1904 veröffentlichten großen Abhandlung (TRILOFF 1904). Die in diesen beiden Veröffentlichungen enthaltenen Angaben sowie weitere im Internet verfügbare Einzelangaben lassen die Stationen seines in Pommern liegenden Berufsweges erkennen: Er war zunächst Seminarlehrer, später Oberlehrer am Königlichen evangelischen Lehrerseminar Pyritz. Am 23. Mai 1902 wurde ihm die Leitung des Lehrerseminars in Anklam übertragen, wo er auch als Kreisschuldirektor fungierte. Nach seiner Promotion wurde er im Mai 1904 zum Seminardirektor in Pölitz ernannt. Später war er (bis zur Auflösung der Lehrerseminare in Preußen 1925) Leiter des Seminars in Dramburg.

6 Ein ausführliches Lebensbild Hans Neumanns gibt der ihm gewidmete Nachruf von Karl STACKMANN (1991). Neumann selbst verfasste über seinen Lehrer Hübner einen Artikel (NEUMANN 1972).

zeilengenau wiedergibt und auch die über Zeilen- oder Seitenenden hinweggehenden Worttrennungen beibehält. Dieselbe Sorgfalt darf man in der Schreibung der Einzelwörter vermuten; hier verwendet er jedenfalls durchgängig die wohl im Original vorhandenen Abkürzungszeichen. Fehler bei der vom Vorbesitzer vorgenommenen Seitenzählung wie auch die Vertauschung von Seiten, die schon beim Einbinden des Manuskripts im Mittelalter entstanden, hat er korrigiert, ebenso eine Falschpaginierung, die ihm selbst unterlaufen ist (M, S. 159–162). Alle Blätter seiner Abschrift haben einen breiten Seitenrand, auf dem er orthographische Fehler oder Wortauslassungen korrigiert, die er beim späteren, in mehreren Phasen erfolgten Durcharbeiten der Texte bemerkt. Ferner finden sich dort zahlreiche Hinweise zu Wortbedeutungen, Stilmitteln, Parallelstellen aus den anderen drei Traktaten, zu den Bibelzitationen und zur Gliederung der Schriften. Sicher muss man auch mit Schreib- oder Lesefehlern rechnen. Spektakulär ist zum Beispiel das erste Wort von J, wo statt des *Haec me consolata est* des Originals das grammatisch falsche *Deus me consolata est* steht, das auch später nicht korrigiert wurde. Grundsätzlich ist aber die Abschrift mit großer Gewissenhaftigkeit angefertigt. Im Vergleich mit den schon von Jostes zitierten Stellen erscheint die Wiedergabe Triloffs vielfach als zutreffender. Dank seiner Arbeit stehen der Forschung nun die verlorenen Schriften M und J in vollem Umfang zur Verfügung. Die beiden Texte sollen im Folgenden ausführlich vorgestellt und unter theologischen, literarischen, spirituellen und historischen Gesichtspunkten untersucht werden.

2. Marienrost – Gliederung und Gedankenführung

Vorrede (S. 1–10)

Als Motto des Buches und Erklärung des Titels dient der Psalmvers *Haec me consolata est in humilitate mea* (Ps. 118,5 Vulg.), umgedeutet auf Maria: *Se hevet me ghetroestet yn myne oetmoedicheit*. Maria steht den Sündern bei, die das strenge Urteil Gottes fürchten müssen; gemeinsam mit ihrem Sohn tritt sie für die Schuldigen ein. Als Mutter Jesu ist sie von Gott zur Königin des Himmels erhoben worden. Sie trägt eine dreifache Krone, die auf ihre Verdienste hinweist; aus diesem Bild wird die Gliederung des Werkes in drei Hauptteile abgeleitet: Nachdem sie Jesus geboren hatte, war sie bei ihm im Stall von Bethlehem (s. Abschnitt 2.1). Als er litt und starb, hielt sie bei ihm unter dem Kreuz aus (s. Abschnitt 2.2). Im Himmel tritt sie vor Gott für die Menschen ein und ist Helferin und Trösterin (s. Abschnitt 2.3).

2.1. Maria mit Jesus im Stall von Bethlehem (S. 10–59)

2.1.1. Marias besondere Rolle bei der Erlösung der Menschheit (S. 10–27)

Maria wurde von der Trinität zur Mutter Jesu erwählt. So hat sie Teil an der Erlösung der Menschen und bleibt ihnen in ihrer Fürsorge verbunden.

2.1.2. Die Erniedrigung Jesu und die Demut Marias als Trost für die Sünder (S. 27–43)

Durch die Geburt aus Maria steigt Gott als Kind herab aus der Herrlichkeit des Himmels in die Welt. Maria behält ihren Sohn nicht für sich. Sie legt ihn vor Ochs und Esel an der Krippe nieder, damit alle, gerade auch die Sünder, Zugang zu ihm haben und ihr Heil finden. Jesus und Maria sind Beispiele der Selbstentäußerung und Hingabe.

2.1.3. Meditation über den Stall von Bethlehem als Ort der Begegnung mit Jesus (S. 43–59)

Mit der bildhaften Vergegenwärtigung des Geschehens verbindet sich der Dank an Jesus für sein Kommen in Armut und Niedrigkeit. Der Stall von Bethlehem wird zum Ort der Freude und zur Schule der Demut und des Gehorsams.

2.2. Maria unter dem Kreuz Jesu (S. 60–110)

Der Abschnitt beginnt mit der Disposition der folgenden Teile: Durch sein Leiden und Sterben schenkte Jesus den Menschen große Gaben (s. Abschnitt 2.2.1) ; dabei nahm er schwere Mühen auf sich (s. Abschnitt 2.2.2) und litt für sie bittere Qualen (s. Abschnitt 2.2.3).

2.2.1. Große Gaben (S. 61–64)

Christus war Gott gleich, gab aber den Himmel und all seine Herrlichkeit auf und kam aus Liebe in die Welt, um die Menschen zu erlösen. Stellvertretend für die Menschheit dankte ihm Maria dafür, indem sie unter dem Kreuz ausharrte.

2.2.2. Schwere Mühen (S. 64–71)

Jesus nahm die Missetaten aller Menschen auf sich, um die Sünder gerecht zu machen und sie wieder zu Gott zu führen. Maria hilft ihnen dabei, sich dankbar zu erweisen und künftig Gottes Willen zu tun und seine Gebote zu halten.

2.2.3. Bittere Qualen (S. 71–110)

Jesus litt bittere Qualen um der Menschen willen. Darum sollen sie sein Leiden stets vor Augen haben und sich in allen Schwierigkeiten und Nöten des Lebens nach seinem Beispiel richten. Diese Nachahmung Jesu wird im Folgenden in vier Vergleichen ausgeführt, deren Disposition vorangestellt ist: Wenn der Bischof die Messe liest, kommen alle zur Kirche. Wenn der König streitet, ziehen die Reiter zu Felde. Wenn der Bräutigam den Tanz eröffnet, folgen ihm seine Freunde nach. Wenn der Meister lehrt, kommen die Schüler zur Schule.

Besonders im Kampf gegen den Teufel tritt Christus als Helfer der Menschen auf; Maria unterstützt sie durch ihre Fürbitte. Orientierung und Halt geben die sieben letzten Worte Jesu am Kreuz.

2.3. Maria als Königin des Himmels (S. 110–347)

Dieser Teil umfasst etwas mehr als zwei Drittel des Gesamttextes.

2.3.1. Maria als Fürsprecherin am himmlischen Königshof (S. 110–161)

Am Anfang steht die Disposition des folgenden Abschnittes, die sich an den Funktionen eines Königshofes orientiert: Er ist der Ort des Gerichts; hierhin liefern die Untertanen die schuldigen Abgaben; hier können sie Trost und Hilfe erhalten.

Ort des Gerichtes (S. 112–135)

Am Königshof werden Übeltäter und Gesetzesbrecher verurteilt, Maria aber tritt für die Schuldigen ein.

Ablieferung der geschuldeten Abgaben (S.135–149)

Die Menschen bleiben Gott oft den Dank für seine Wohltaten schuldig, indem sie gegen die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe verstoßen. Auch in dieser Situation legt Maria für sie Fürsprache ein.

Trost und Hilfe am Königshof (S. 149–161)

Dank ihrer besonderen Stellung in Gottes Erlösungsplan vermag Maria mehr als alle anderen Bewohner des Himmels, den Menschen in allen Nöten beizustehen. Was diese zum Leben brauchen, teilt sie aus als Gottes getreue Verwalterin: Öl, Wein, Korn und Brot, vor allem das himmlische Brot, die eucharistische Speise, die Jesus selbst ist.

Das Motiv der Eucharistie wird in den beiden folgenden Abschnitten, die den größten Raum des dritten Textteils einnehmen, ausführlich entfaltet.

2.3.2. Die Eucharistie als Vorwegnahme des himmlischen Gastmahles – Maria als Lehrerin der Tischregeln (S. 161–237)

Am Anfang des Abschnittes steht die Disposition der folgenden sechs Abschnitte, die sich am Ablauf eines festlichen Mahles orientiert.

Vorbereitung (S. 161–174)

Auf ein Festmahl bereitet man sich vor, indem man Hände und Gesicht wäscht und saubere Kleidung anlegt. So soll man sich für den Empfang der Eucharistie durch Buße und Reue reinigen und die Gewänder der Unschuld und der Liebe anziehen.

Das Tischgebet (Benedicite) sprechen (S. 174–175)

Den Segen spricht Christus selbst.

Die Tischsitten beachten (S. 175–181)

Der Unterkörper soll ruhig gehalten werden; nur Hände, Mund und Augen sollen tätig sein. Das heißt: Die Sinne müssen in Zucht gehalten werden, damit die höheren Seelenkräfte Liebe, Frömmigkeit und Glaube wirken können.

Das Auftragen des Mahles (S. 181–182)

Speise ist Christus selbst; er ist das am Spieß des Kreuzes gebratene Pascha-Lamm. Dieser Aspekt ist in der Disposition am Anfang von III B nicht erwähnt.

Appetit haben (S. 182–209)

Es werden vier Ursachen behandelt, durch die der Appetit angeregt wird. Diese werden in einer vorausblickenden Disposition aufgezählt und im Folgenden im aszetisch-mystischen Sinne allegorisch gedeutet: Appetit entsteht nach langem Fasten; durch harte Arbeit; weil die Speisen köstlich sind; durch eine anregende Tischgesellschaft.

Fleisch und Brot schneiden (S. 209–218)

Dies bedeutet, das Sakrament mit sehnsüchtigem Verlangen und mit brennender Liebe zu empfangen.

*Das Dankgebet (Gracias) sprechen (S. 218–237)**2.3.3. Den im eucharistischen Mahl empfangenen Jesus im Herzen behalten (S. 237–272)**Christus als Bräutigam der Seele (S. 237–243)*

Christus ist der Bräutigam, den die Seele in der Eucharistie empfangen hat. Sie sehnt sich danach, ihn festzuhalten.

Den Bräutigam in der Burg der Seele festhalten (S. 243–272)

Mit Marias Hilfe soll man Christus in seinem Herzen festhalten, so wie man einen lieben Gast durch vielerlei Mittel nötigt, in der heimischen Burg zu verweilen. Entspre-

chend der einführend gegebenen Disposition werden die folgenden drei Hauptaspekte behandelt, von denen der zweite in zahlreiche Unterpunkte gegliedert ist:

Haus und Kammer, Speise und Trank sollen wohl bereitet sein. Um den Gast am Fortgehen zu hindern, soll man seinen Besitz in eine Truhe einschließen, das heißt: wie Maria soll man alle Worte und Taten Jesu, besonders sein Leiden und Sterben, in seinem Herzen bewahren und immer wieder erwägen. Einschließen soll man folgende Gegenstände: Jesu Hut, allegorisch gedeutet: seine Dornenkrone; seine Handschuhe, Symbol der durch die Hände getriebenen Kreuzesnägel; seinen Stab, Symbol des Kreuzes; seinen Mantel, das Purpurgewand, das man ihm zu seiner Verspottung nach der Geißelung anlegte; sein Hemd, das von der Geißelung blutige Unterkleid; sein Buch, das heißt seine Lehre und seine Gebote; das Schwert, Zeichen seiner seelischen Qualen; die Lanze, die sein Herz durchstieß; die Schuhe, das heißt die Nägel, die seine Füße durchbohrten; sein Gürtel, der Strick, an dem man ihn zur Kreuzigung führte; seinen Beutel mit dem großen Schatz seiner Verdienste.

Schließlich soll man Türen und Fenster der Burg verschließen und die Zugbrücke hochziehen, das heißt: seine Sinne und seine Zunge beherrschen.

2.3.4. Weitere Gedanken zu Maria als Trösterin und Helferin am Königshof (S. 272–297)

Wiederaufnahme der Königshof-Thematik (S. 272–277)

Maria teilt am Königshof Almosen aus, spendet Nahrung und gießt das Öl der Barmherzigkeit aus.

Maria hilft im Kampf gegen die Feinde (S. 277–297)

Der größte Feind des Menschen ist er selbst durch die unreinen Begierden des Fleisches. Maria bietet dagegen eine verlässliche Hilfe. Der zweite Feind ist der Teufel.

2.3.5. Marienlob und Mariengebete in ungegliederter Reihung (S. 297–349)

3. Geistliche Jagd – Gliederung und Gedankenführung

Vorrede (S. 1–6)

Am Anfang steht die Widmung an einen nicht namentlich genannten Fürsten. Es folgt die Begründung der bildhaft-allegorischen Darstellungsweise. Schließlich wird die das Buch strukturierende Allegorie vom jagenden Löwen erläutert: Ein Fürst hat viele Eigenschaften mit dem Löwen, dem König der Tiere, gemeinsam, besonders den Jagdtrieb. Zudem ist die Jagd das Privileg des Adels und besonders des Fürsten. Deshalb ist für ihn die Allegorie vom jagenden Löwen von besonderem Interesse. Aus drei unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten dieser Allegorie wird die Gliederung des Buches abgeleitet: Der jagende Löwe ist Gott, der den Menschen für sich zu gewinnen sucht (s. Abschnitt 3.1). Der jagende Löwe ist der Teufel, der dem Men-

schen nachstellt, um ihn zu verschlingen (s. Abschnitt 3.2). Der jagende Löwe ist der Mensch, besonders der Fürst, der Gott sucht und ihm immer näher kommen will, um schließlich mit ihm eins zu werden (s. Abschnitt 3.3).

3.1. Gott auf der Jagd nach dem Menschen (S. 6–30)

3.1.1. Warum Gott mit einem Fürsten und mit einem Löwen verglichen werden kann (S. 6–8)

Zum Wesen Gottes gehören Güte und Milde; diese Eigenschaften sollen auch einen Herrscher auszeichnen. Dass der Löwe mit offenen Augen schläft und sein neu geborenes Junges erst durch seinen Atem zum Leben erweckt, deutet auf Tod und Auferweckung Jesu durch Gott hin.⁷

3.1.2. Gott sucht die Menschen (S. 9–21)

Zuerst hat Gott die Menschen durch die Propheten gesucht. Durch die Menschwerdung seines Sohnes wollte er ihnen besonders nahe kommen. Am Ende der Welt wird er sie zum Gericht rufen. Damit sie sich zu ihm bekehren, erschüttert er sie durch Schicksalsschläge und durch Ängste, aber auch durch die Pfeile seiner Liebe.

3.1.3. Die Beziehung zwischen Gott und den Menschen (S. 21–30)

Gott hat den Menschen als sein Ebenbild geschaffen und liebt ihn, auch wenn dieser sich von ihm abwendet und so das Bild des Schöpfers beschmutzt. Der Mensch steht vor der grundlegenden Entscheidung: seine Erfüllung in dieser Welt zu suchen oder sich ganz auf Gott auszurichten.

3.2. Der Teufel auf der Jagd nach dem Menschen (S. 30–83)

3.2.1. Die Eigenschaften des Teufels (S. 30–51)

Der auf Beute ausgehende Teufel ist unermüdlich, stark und mächtig und erbarmungslos. Nach dieser Disposition werden die folgenden Ausführungen entwickelt. Seine bevorzugten Opfer sind diejenigen, die für die Sünde (genannt werden Fleischeslust, Hochmut, Neid und Habgier) anfällig sind. Er mordet mit den Pfeilen der Versuchung und mit dem Schwert des Unrechtes sowie durch offene Verfolgung der Guten. Schutz findet, wer bei Jesus seine Zuflucht nimmt.

3.2.2. Die List des Teufels (S. 51–78)

Er lockt die Menschen durch seine Versuchungen und fängt sie durch den Köder der Genüsse. Man kann seinen Nachstellungen entgehen, indem man die Tugend der De-

⁷ Die Quelle dieser Vorstellung ist das 1. Kapitel des spätantiken „Physiologus“ (SCHÖNBERGER 2001, 4–7).

mut übt, seine Sünden beichtet, die Gebote hält und Zuflucht sucht beim gekreuzigten Jesus.

3.2.3. Zusammenfassung und abschließendes Gebet (S. 78–83)

Einem Rückblick auf die Disposition der vorangehenden Ausführungen schließt sich ein Gebet zu den drei Personen der Trinität an, die im Kreuz das Heil der Menschen gewirkt hat.

3.3. Der Mensch, insbesondere der Fürst, auf der Jagd nach Gott (S. 83–232)

Einleitung: Vergleich zwischen Löwe und Fürst; der Fürst als Jäger (S. 83–94)

Ein Fürst soll furchtlos und großmütig sein wie der Löwe. Er ist verantwortlich für sein Land und soll seinen Untertanen eine Stütze sein, die Demütigen schonen und die Stolzen beugen. Durch seine hohe Stellung ist er den Stürmen der Zeiten am stärksten ausgesetzt. Wie der Löwe ist auch der Fürst ein Jäger, in der gesellschaftlichen Wirklichkeit (*dat natuerlike, nodighe jagen*) wie auch in seiner Suche nach Gott (*ghestlick unde ynwendich*). Es folgt die (unvollständige) Disposition der folgenden Abschnitte in Form von fünf Fragen: Wer ist der Jäger?; wer ist das Wild?; wie und wann soll man das Wild aufspüren?; wo kann man es finden?; wie kann man es fangen?

3.3.1. Der Fürst als Jäger (S. 94–106)

Mit dem Jäger ist jeder Mensch gemeint, insbesondere aber der Fürst. Dieser soll sich durch folgende Tugenden auszeichnen: Weisheit und die Wahl kluger Berater, Gnade, Milde und Gerechtigkeit.

3.3.2. Gott als das Wild (S. 106–119)

Das Wild, das Ziel alles menschlichen Strebens, ist Gott. In ihm findet der Mensch, der nach Gottes Bild geschaffen ist, seine tiefste Erfüllung. Gott ist das höchste Gut und steht über allem, was nützlich ist oder Befriedigung schafft. In seiner Erhabenheit ist er für die Menschen nicht zu erfassen, doch durch die Menschwerdung Jesu wollte er sich von ihnen ergreifen lassen.

3.3.3. Das Aufspüren des Wildes (S. 119–138)

Zur Jagd muss man zeitig aufstehen, das heißt, man soll sich möglichst früh bekehren, indem man sich von den Vergnügungen der Welt abwendet, Buße tut und Gott sucht. Der Jäger bläst ins Horn, um seine Knechte zur Jagd zu rufen: Fürsten und Prälaten sind dafür verantwortlich, dass auch ihre Untergebenen ein christliches Leben führen. Man zieht aus der Burg aus, das heißt: Um Christus nachzufolgen, soll man aufgeben, was einen an die Welt bindet: Besitz, Freunde, Familie, Hab und Gut und das sündhafte Leben. Für den Fürsten bedeutet dies, zu Unrecht erworbenes Gut zurückzugeben.

3.3.4. *Der Aufenthaltsort des Wildes (S. 138–146)*

Das Wild findet man im „Wald des heiligen Glaubens“, im Bereich der Kirche und in der Gemeinschaft mit Christus und allen Heiligen. Die geistliche Jagd soll man nie unterbrechen, während die weltliche Jagd an Sonn- und Feiertagen verboten ist.

3.3.5. *Wie man das Wild suchen soll (S. 146–173)*

Diesem in der Disposition der Einleitung nicht genannten Abschnitt ist eine eigene Gliederung vorangestellt: Man soll das Wild suchen auf rechte Weise, beständig und mit vollem Eifer. Es gilt, alles zu verlassen um Christus zu finden. Dabei soll man die Sinne in Zucht nehmen und sich durch Schwierigkeiten nicht ablenken lassen. Man soll sich mit voller Kraft einsetzen, so wie es Seeleute oder Ritter tun, wenn es um ihr Leben geht. Die Betrachtung des Leidens Christ ist ein Mittel, die Beharrlichkeit zu stärken, ebenso wie der hoffnungsvolle Blick auf das ewige Leben. Über eine erfolglose Jagd soll man nicht enttäuscht sein, weil sich Gott oft nur entzieht, um den Eifer des Jägers anzustacheln.

3.3.6. *Das Fangen des Wildes (S. 173–193)*

Es gibt drei Arten, das Wild zu finden: mit den Augen der Vernunft in der Schöpfung, in der sich die Spuren Gottes erkennen lassen; im Geist und in der Wahrheit, in einem „innigen“ Leben der Frömmigkeit, genährt durch die Sakramente sowie in besonderen mystischen Erfahrungen, die allerdings nur wenigen Auserwählten, den *hoghen godschouwers*, zuteil werden. Der geistliche Jäger hat drei Hunde: Glaube, Hoffnung und Liebe. Hat man das Wild gefangen, muss man es festhalten. Wie man Jesus im Herzen behalten kann, wird durch die zuvor (s. Abschnitt 2.3.3) bereits verwendete Burgallegorie verdeutlicht, die hier in sieben Bildern und Szenen entfaltet wird.

Nicht in der Disposition der Einleitung angekündigt sind die beiden abschließenden Abschnitte.

3.3.7. *Das Wild nach Hause bringen und zubereiten (S. 193–202)*

Die Jagdgesellschaft zieht nach Hause: Die „innigen Herzen“ kehren heim zu Gott. Das Wild wird in der Küche gebraten: Die Seele begegnet Gott mit dem Feuer der Liebe. Angefacht wird das Feuer durch die Winde aus den vier Himmelsrichtungen, die in allegorischer Deutung unterschiedliche, die Gottesliebe fördernde Meditationsthemen bezeichnen: Der Ostwind weckt die Gedanken an die Erschaffung des Menschen und seine Erhaltung durch Gottes Güte (1); der Westwind bedeutet das Denken an den Tod (2); der Nordwind das Denken an die Hölle und den ewigen Tod (3); der Südwind die Hoffnung auf das ewige Leben und die Schau Gottes (4).

3.3.8. Das Wild verspeisen und genießen (S. 203–232)

Das gebratene Wild bedeutet das am Spieß geröstete Osterlamm Christus, über dessen Leiden der Mensch meditieren soll. Die Küche ist von Rauch erfüllt, und der in den Speisesaal getragene Braten ist er mit einem Tuch verhüllt; das heißt: Hier auf Erden bleibt die Erkenntnis Gottes noch unvollständig, und man kann Christus nur in der Eucharistie unter den Zeichen von Brot und Wein empfangen. Im Himmel aber wird man ihn sehen, wie er ist und ihm beim himmlischen Hochzeitsmahl in seiner unverhüllten Wirklichkeit begegnen.

4. Das Thema der Texte: Der Mensch auf der Suche nach Gott

Die im Folgenden in ihrem inneren Zusammenhang dargestellten theologischen Aussagen und die Anleitungen zur christlichen Lebensgestaltung werden in unseren beiden Schriften nicht wie in einem Traktat systematisch entwickelt, sondern kommen über die ganze Breite der Texte in den unterschiedlichsten Zusammenhängen zur Sprache. Die Gedanken entstammen einer langen kirchlichen Tradition; zeitlich und inhaltlich am nächsten stehen ihnen das in Kreisen der *Devotio Moderna* häufig gelesene, um 1250 entstandene Handbuch „*De compositione exterioris et interioris hominis*“ des Franziskaners David von Augsburg (um 1250), das um 1350 verfasste, als Lehrgespräch gestaltete „*Malogranatum*“ und besonders die Traktate des Gerhard Zerbolt von Zutphen (um 1395).⁸

4.1. Der heilsgeschichtliche Hintergrund

In den beiden Texten kommt die gesamte Heilsgeschichte, von der Erschaffung des Menschen bis zum Jüngsten Gericht und zum Ewigen Leben, in den Blick. Besonders ausführlich wird die Beziehung von Gott und Mensch im ersten Hauptteil von J dargestellt: Gott ist der Schöpfer und Ursprung alles Seins und der Inbegriff alles Guten. Er hat die Menschen nach seinem Bilde geschaffen, und darum streben diese von ihrem Wesen her nach Gott und nach dem Guten. Das wird unter anderem mit einer Zitatensreihe begründet, die von Aristoteles über Boethius bis zu dem bekannten Augustinus-Wort reicht: *O god, du hevest ons gemaket hungerich na di selven, en onse herte ys heel onrustich, alsoe langhe alst nicht en komet toe di unde rustich werde in dy* (J, S. 107–109).⁹ Auch Gott bleibt seinen Geschöpfen treu, selbst nachdem sie sich in der Ursünde von ihm getrennt haben. Er sorgt sich um seine Ebenbilder, auch wenn sie vom Schmutz befleckt sind. Er sucht sie und ist stets „auf der Jagd“ nach ihnen. Zuerst

8 DAVID von Augsburg: *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*. Quaracchi 1899 (dort dem Hl. Bonaventura zugeschrieben); deutsch: SCHLOSSER (2009); GERWING (1986); GERWING / WEIGAND (2018). Zu Zerbolt von Zutphen s. u. Abschnitt 6 und VAN DIJK (2004, 287–305).

9 Augustinus, *Confessiones* 1,1: *Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*.

sendet er die Propheten; schließlich schickt er seinen Sohn in die Welt, um sie zu finden und zu erlösen (s. Abschnitt 3.1.2). In der Menschwerdung erniedrigt er sich und lässt sich niederlegen in der Krippe vor Ochs und Esel, um für die Menschen sichtbar und greifbar zu werden. Stellvertretend für sie lebt er im Gehorsam gegenüber dem Vater bis hin zum Tod am Kreuz. Dies kommt vor allem in M (s. Abschnitte 2.1 und 2.2) ausführlich zur Sprache.

Dass die Natur des Menschen auch nach der Erlösung für die Sünde anfällig bleibt, wird in J (s. Abschnitt 3.2) verdeutlicht. Die größte Versuchung liegt darin, die Güter der Welt absolut zu setzen und das Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten aus dem Blick zu verlieren. Dass im Jüngsten Gericht der Sünder, der sich nicht bekehrt, das Ewige Leben verliert, wird als unausweichliche Realität dargestellt (s. Abschnitt 3.1.2).

4.2. Aszetisches und Mystagogisches¹⁰

Der der Welt verhaftete Mensch wird ständig aufgerufen, umzukehren und mit allen Kräften Gott zu suchen, um sich immer enger mit ihm zu verbinden. Gemäß dem von Paulus benannten Gegensatz zwischen Fleisch und Geist gilt es, der Welt zu entsagen. Wer Gott sucht, darf sein Herz nicht an die Kreatur hängen. Er muss Besitz, Freunde und Familie gering achten und sich in sein Inneres zurückziehen und „geistlich“ leben. Der Mensch ist nicht einfach ein Objekt, das sich von Gott suchen (s. Abschnitt 3.1) oder vom Teufel fangen lässt (s. Abschnitt 3.2); er muss selbst mit der Gnade Gottes mitwirken und sich auf den Weg zu ihm machen (s. Abschnitt 3.3). Diese Umkehr ist schwer und langwierig, ein geistlicher Kampf, auf den man sich vorbereiten muss, indem man sich in strenger Selbstzucht bemüht, Fehler und Laster zu überwinden und die Tugenden wachsen zu lassen. Das ist die Aufgabe der Askese in ihrem ursprünglichen Sinn: ein sportliches Training für den Wettkampf.

Der Weg zu Gott wird nach alter geistlicher Tradition in drei Stufen dargestellt: als Weg des Anfangenden (*via incipientis/via purgationis*), des Fortschreitenden (*via proficientis/via illuminationis*) und des sich Vollendenden (*via perficientis/via unionis*). Im dritten Teil von J werden diese Phasen dem Verlauf einer Jagd entsprechend in allegorischer Form dargestellt.

Am Anfang steht das „Aufstehen“: die Selbstbesinnung und der Wille, das frühere Leben zu verlassen und sich neu auszurichten, eine Entscheidung, die verwirklicht wird im Bekenntnis der Sünden in der Beichte. Diese Umkehr duldet keinen Aufschub, denn man weiß nicht, wieviel Zeit einem noch bleibt.

In der zweiten Phase des geistlichen Weges geht es darum, den festen Willen zu haben, die Sünden zu meiden und die Tugenden zu entwickeln. Dazu gehört eine genaue psychologisch und moraltheologisch begründete Kenntnis der zehn Gebote wie auch der in der Tradition als die sieben Hauptsünden bezeichneten Laster. Zugleich

¹⁰ Unter „mystisch“ verstehe ich die tiefe Verbindung des Menschen mit Gott, die bis zur *unio mystica* gehen kann, als „mystagogisch“ die Lehren, die den Weg zu dieser Verbindung aufzeigen.

soll man sich um die Tugenden bemühen: um die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe ebenso wie um die vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß. In den „guten Werken“ findet das Tugendstreben seinen sinnfälligen Ausdruck (s. Abschnitt 3.3.6). Als Wegbegleiter soll man sich gute Lehrer wählen. Die Lektüre der Heiligen Schrift und anderer die Frömmigkeit fördernder Texte sowie die kontinuierliche Besinnung auf sich selbst und auf Gott in der Meditation sind die wichtigsten Mittel des geistlichen Fortschritts. Auf dieser Stufe sind der Verstand und das Gefühl die bestimmenden Seelenkräfte. Der Verstand vermag in den Bildern und Erscheinungen der Welt Gott aufzuspüren; das Gefühl treibt den Menschen an, ihn zu suchen (s. Abschnitt 3.3.6). Selbst dann, wenn man ihn trotz aller Mühen nicht findet, also die Erfahrung der „tauben Jagd“ gemacht hat, soll man nicht verzagen. Gott entzieht sich oft, um die Sehnsucht des Suchenden noch mehr zu entflammen (s. Abschnitt 3.3.5).

Die dritte und höchste Stufe des Aufstiegs, die mystische Vereinigung mit Gott, erreichen auf Erden nur wenige Auserwählte (s. Abschnitt 3.3.6); der gewöhnliche Christ darf einen solchen Zustand der Entrückung nicht erwarten. Eine besondere Nähe zu Gott wird ihm aber geschenkt, wenn er in der Eucharistie Christus empfängt. In der Allegorie vom Gastmahl (s. Abschnitt 2.3.2) wird ausführlich dargelegt, wie man sich auf den Empfang der Kommunion vorbereiten soll. Wie die im Sakrament erfahrene Nähe zu Jesus lebendig gehalten werden kann, kommt in der Allegorie von der Seelenburg und vom Festhalten des Freundes (s. Abschnitt 2.3.3) zur Sprache. Die Eucharistie wird verstanden als Bild und Vorgeschmack des himmlischen Hochzeitmahles und der endgültigen Vereinigung mit Gott, die für die Erlösten die höchste Erfüllung sein wird: *O myn zele, dan salstu god kennen, mynnen, loven, ghebrucken. Syn waerheit, syn guetheit, syn ewicheit, syn zoticheit sal di versaden unde salighen unde al dyne oversten crachten sallen vort over vloyen* (M, S. 348).

5. Literarische Gestaltung

5.1. Zitate

Prägend für die Texte ist, wie in Predigten und geistlichen Schriften dieser Zeit allgemein üblich, die durchgängige Verwendung von Zitaten aus der Bibel und aus den Werken christlicher und nicht-christlicher Autoritäten. Die Zitate bilden Fundament und Stütze für die Belehrung, bieten anschauliche Bilder und regen an zu Meditation und Gebet. Eine erste grobe Übersicht für J ergibt etwa 100 Stellen aus der Heiligen Schrift, ungefähr zwei Drittel davon aus dem Alten Testament. Von letzteren bilden erzählende Texte aus dem Pentateuch und dem Makkabäerbuch einen Schwerpunkt. Es folgt das Hohelied mit zehn Zitaten, die vor allem dazu dienen, mit den Bildern von Braut und Bräutigam die Beziehung zwischen Jesus und der liebenden Seele zu

verdeutlichen.¹¹ Aus dem Neuen Testament werden vor allem die Evangelien und die Paulusbriefe benutzt. Die nicht biblischen Zitate belaufen sich auf etwa 50. Von den Kirchenvätern wird Augustinus am häufigsten zitiert; unter den geistlichen Lehrern hat Bernhard von Clairvaux deutlich den Vorrang. In M liegen die Verhältnisse ähnlich, nur kommen hier das Hohelied und Bernhard noch häufiger zu Wort, letzterer vor allem im Hinblick auf das Lob Marias.¹² Auch in der Liturgie verwendete Mariengebete und Hymnen sowie Litaneien (vor allem die sogenannte Lauretanische Litanei) kommen in M in vielfacher Abwandlung zur Sprache. Die Identifizierung aller Zitate, ein ausgesprochen arbeitsaufwendiges Unterfangen, steht noch aus. Sie bildet die Voraussetzung für die Untersuchung der Frage, welche biblischen Bücher und theologischen Werke den Verfasser der Texte besonders inspirierten, und welche Funktion diese Zitate innerhalb seiner Darlegungen haben.

5.2. Bilder und Gleichnisse

5.2.1. Theologische Begründung in J

Ein weiteres Charakteristikum der Texte ist die Verdeutlichung der Aussagen durch Gleichnisse und Bilder. In der Einleitung von J wird dieses Verfahren ausdrücklich begründet, ein besonderes Beispiel literarischer Selbstreflexion. Wie wichtig dem Verfasser das Thema ist, zeigt er dadurch, dass er dem Abschnitt ein eigenes Motto voranstellt, das Paulus-Wort „*God will, dat alle menschen salich werden, alset in em is*“ (I Tim 2,4). Daraus leitet er zunächst die Aufforderung ab, dass die Menschen dem Ruf Gottes entsprechen und sich ihm ganz zuwenden sollen. Dazu müssen die, die so sehr an den äußeren Dingen hängen (*also seer synt utwert gekeert up synlike dinge*), sich erst wieder auf sich selbst besinnen und sich nach innen kehren (*weder keren to em selven unde in em selven*). Mit den Worten des Hl. Augustinus heißt es: *O here, gif my dat ick weder kome in my unde in dy* (vgl. Anm. 9). Dieser Vorgang im geistlichen Leben findet seine Entsprechung in der philosophischen Aussage, dass am Anfang aller Erkenntnis die sinnliche Wahrnehmung steht, die dann vom Verstand verarbeitet werden muss. Dazu wird Aristoteles, *de natuerlike mester*, angeführt: *al onse verstaen beginnet van den sinnen*.

Dem soll auch die Sprache der geistlichen Verkündigung entsprechen, wie mit Berufung auf Jesus selbst und den Apostel Paulus ausgeführt wird. Jesus suchte *den menschen, dat verlorne schaep*, um es an sich zu ziehen und heimzuholen. Dazu wählte er eine anschauliche Sprache, die sich an der Lebens- und Erfahrungswelt der Angeredeten orientiert: *do sprack he vele parabolen, dat synt utwendigehe gelikeniss*,

11 Canticum 3,4 (Vulg.): *Tenui eum nec dimittam, donec introducam illum in domum matris meae et in cubiculum genetricis meae. – De mynnende zele spraek yn den boecke der leften: „Ick will em holden unde en will em nicht laeten gaen, soe langhe, dat ick em ynleide yn myner moeder hues in de slaepkamer“* (M, S. 278).

12 Angaben zu den Zitaten in M/J und W/L finden sich bei TRILOFF (1904, 46–49) und in RADEMACHERS Ausgabe von W (1940, 535).

up dat al getrecket worde na synre naturen. Das wird am Beispiel einiger bekannter Gleichnisse und Sprechsituationen verdeutlicht: *Sometyd sprak he ut den schepe, op dat de schiplude ghetrecket werden.* In diesem Sinne wird, rückgreifend auf das Eingangsmotto, auch das Wort des Apostels Paulus angeführt: *Ick byn den Greken geworden, ofte ick oek een Greeke gewesen hadde; alle menschen byn ick al ghewurden, op dat ick se alle mochte salich maken.* Um diese Darstellungsweise zu begründen und gleichzeitig zu verdeutlichen, wie eine solche aus dem Leben schöpfende Rede aussehen kann, werden zwei Bilder aus der Natur verwandt, die zugleich anschaulich sind und durch ihre paradoxe Zuspitzung Aufmerksamkeit erregen: *Natuerlike, so ist onbehorlick, op den bergen to vanghene de hekede unde de barse etc, unde hasen ofte ree in de beke, men ellick sal men soken na synre art.* In diesem Sinne versucht der Verfasser zu zeigen, dass er mit den Allegorien vom edlen Löwen und von der geistlichen Jagd Bilder gewählt hat, die zu Rang und Aufgabe des fürstlichen Adressaten passen.¹³

5.2.2. Bildhaftigkeit und Allegorie

Dem Prinzip lebensnaher Anschaulichkeit gemäß wird der lehrhafte Inhalt der Schriften ständig in Bilder umgesetzt, die allen Bereichen der sinnlichen Wahrnehmung und der Erfahrung entnommen sind: Himmel und Erde, Meer und Flüsse, Blumen, Bäume und Tiere, Wälder, Felder und Gärten, die Welt der Bauern und Bürger, der Geistlichen und Aristokraten kommen zur Sprache. Teils werden die Dinge nur erwähnt, teils eingehender beschrieben, aus eigener Welterfahrung oder auf Grund eines reichhaltigen Bücherwissens. Wenn Henning Junge in zwei Kapiteln seiner Dissertation ausführlich Veghe als Naturwissenschaftler sowie seine Naturbetrachtung und sein Naturgefühl behandelt und seine „lebensvoll-frische Sinneserfahrung“ und „sorgfältige Welt- und Selbstbeobachtung“ hervorhebt (vgl. JUNGE 1954, 1–54 und 58), dann nimmt er seine Beispiele größtenteils aus den Pseudo-Vegheschen Schriften. In diesem Sinne betont auch Schmidtke den „deutlichen Zug zur Detailmalerei und ein Bemühen, die Dinge sinnlich präsent zu machen“ und weist hin auf die „überschießenden Realitätsmomente“ und den „Impuls zur dinglichen Vielfalt, der „über die Bedürfnisse der geistlichen Bedeutung“ hinausgeht (SCHMIDTKE 1975, 427; 1982, 361).

Nie ist jedoch dieser Bilderreichtum Selbstzweck; immer dient er der Veranschaulichung einer geistlichen Aussage. Alle Dinge haben neben und hinter der realen Ebene eine allegorische Bedeutung: Die stöbernden Jagdhunde bezeichnen die weithin ausschweifenden Sinne; Katze und Mäuse verkörpern das aufmerksame Gewissen bzw. die sich überall einschleichende Sünde; Truhe oder Beutel erinnern an Leiden und Sterben Christi. Der Wald erscheint als Bild der Kirche, und die Bäume haben symbolische Bedeutung: Die Zeder steht für Christus, die Palmen für die Märtyrer; andere für die Bekenner und Jungfrauen. Blumen und Bäume werden zu Symbo-

¹³ Eine solche ausdrückliche „Legitimation der bildhaften Sprache“ (SCHMIDTKE 1982, 417) findet sich auch in L.

len der Tugenden Marias. Dies entspricht dem Denkstil der Zeit, wie er sich auch in den mittelalterlichen Enzyklopädiën zeigt, die neben der Sachinformation fast immer auch auf die allegorische Bedeutung der Dinge eingehen (vgl. dazu MEYER 1990).

Allegorien sollen die Leser in ihren Bann ziehen und das Vergnügen an der Wahrnehmung der äußeren Welt verbinden mit der Freude am Entdecken des eigentlich Gemeinten und am Aufspüren tieferer Beziehungen. Dabei hat ein Ding nicht eine einzige Bedeutung, sondern einen vielfältigen Sinngehalt. Der Löwe in J ist sowohl das reißende Raubtier wie auch der kluge, großmütige König der Tiere, der Kühne oder der Vorsichtige, der sich seinen Verfolgern mit List entzieht, indem er mit dem Schwanz seine Spuren verwischt.¹⁴

Die Dingallegorien beziehen sich meist auf einzelne Vorstellungen, dienen aber auch als grundlegendes Gestaltungsprinzip größerer Texteinheiten. In J bestimmt die Löwen- und Jagdallegorie die Gliederung und Gedankenführung der drei Hauptteile, besonders des dritten. Für M ist die allegorische Deutung der dreifachen Krone Marias grundlegend; dem dritten Teil liegt die Allegorie vom Königshof zu Grunde. Auch weniger umfangreiche Teilabschnitte entfalten häufig eine Allegorie, deren Bestandteile in einer vorhergehenden Disposition aufgezählt werden, zum Beispiel die Allegorien von den Untergebenen, die ihren Herren nachfolgen und von der Schule des Kreuzes (s. Abschnitt 2.2.3), vom himmlischen Gastmahl und den dort geltenden Speiseregeln (s. Abschnitt 2.3.2), die M und J gemeinsame Allegorie vom Freund, den man in der Burg des Herzens festhält (s. Abschnitte 2.3.3 und 3.3.6) und die auf Jesu Tod hin gedeutete Allegorie vom Pascha-Lamm (s. Abschnitte 2.3.2 und 3.3.8): *dat pasche lam gebraden an dat spit des cruces in dat vuer syner groeten smerten, bedroepet mytten vette syner lefte unde synes edelen bloedes* (M, S. 181).

5.3. *Darstellungsweise und Gedankenführung*

Der Text von M ist von einem Redaktor mit (nicht durchgezählten) Zwischenüberschriften versehen worden. Die so markierten Abschnitte sind manchmal recht kurz; andererseits bleiben nicht selten sehr lange Zusammenhänge ohne Kapitelüberschriften. Bei J gibt es nur an vier Stellen ein Rubrum bzw. einen Ansatz dazu (TRILOFF, S. 14, A 1). Einzelne Abschnitte werden in beiden Texten durch rot gefärbte Initialen und durch Freiräume zwischen den Zeilen kenntlich gemacht. TRILOFF zählt für M 43 Initialen und für J 54 (S. 16, A 1). Über die gedankliche Entwicklung sagen diese Einteilungen meist wenig aus. In dieser Hinsicht sind die vom Autor selbst stammenden zahlreichen textimmanenten Gliederungshilfen weitaus aufschlussreicher, die *punte* bzw. *puntekes* der Dispositionsschemata sowie die darauf bezogene Rückverweise.

Über diese einteilenden und formgebenden Elemente hinweg aber fließen die Gedanken meist in einem breiten Strom dahin. Bereits behandelte Themen und Motive werden wiederholt, weiter entfaltet und variiert, bevor der nächste Hauptpunkt an-

¹⁴ J, S, 55–56, nach dem „Physiologus“, Kap. 1 (SCHÖNBERGER 2001).

gesteuert wird. Ausführlichkeit und Redundanz sind die am meisten ins Auge fallenden Eigenschaften der Darstellung. Das gilt besonders für M, wo sich am Ende die fortschreitende Struktur völlig auflöst und zu einer in sich selbst kreisenden Gedankenbewegung wird. In J treten diese Züge nicht ganz so stark hervor; die Schrift als ganze ist knapper und, indem sie den Verlauf des Jagdgeschehens in seinen einzelnen Phasen stets im Blick behält, stärker zielgerichtet. Für beide Texte aber gilt, dass die variierende Wiederholung und „überwucherte“ Gliederung nicht einer Unfähigkeit zu straffer Gedankenführung entspringt, sondern einem Stilprinzip folgt, das Gedanken und Bilder intensiv vergegenwärtigen will und auf ein verweilendes, tief in die Materie eindringendes Lesen abzielt. Die Schriften sind nicht darauf angelegt, in einem Zuge durchgelesen zu werden; die einzelnen Abschnitte sind auch aus sich selbst heraus verständlich und laden dazu ein, sich in die Einzelheiten zu versenken. Dafür, dass gleichzeitig auch die großen Zusammenhänge erkennbar bleiben, sorgen die Hinweise auf die Groß- und Feingliederung der Gedanken. Jedenfalls sind unsere Texte ihrem Wesen nach eher Meditationen als Abhandlungen bzw. Traktate.

6. Die Bedeutung von Meditation und Gebet

Einer solchen meditativen Lektüre kommt in der Tat in der Spiritualität der Devotio Moderna eine besondere Bedeutung zu; in großer Ausführlichkeit wird sie zum Beispiel in Gerhard Zerbolts Anleitungen zum geistlichen Leben behandelt.¹⁵ Auf diesem Hintergrund lassen sich Funktion und Gattung der „Pseudo-Vegheschen Schriften“ wohl am besten erkennen.

Zerbolt geht davon aus, dass der Mensch für seinen Aufstieg zu Gott alle geistig-seelischen Kräfte einsetzen muss: Intellektuelle Erkenntnis (*intellectus*), Vorstellungs- und Erinnerungsvermögen (*memoria*) und Willenskraft (*voluntas*). Der *intellectus* wird vor allem durch die Lektüre geistlicher Bücher gefördert; die *memoria* übersetzt die Abstraktion der gedanklichen Inhalte in bildhafte Anschauung und in gefühlshafte Anteilnahme. So wird die *voluntas* dazu bewegt, im täglichen Leben die Laster zu bekämpfen, die Tugenden einzuüben und die Gottesliebe wachsen zu lassen. Die *memoria* bildet in dieser Trias der Seelenkräfte den Dreh- und Angelpunkt zwischen Intellekt und vom Willen gesteuertem Handeln. In der Meditation werden alle drei Fähigkeiten des menschlichen Geistes in besonderer Weise entfaltet.

6.1. Meditationsthemen

Für die Anfänger auf dem geistlichen Weg werden Meditationen empfohlen, die Furcht erregen, um den Menschen von seinem sündhaften Leben abzuschrecken (A,

¹⁵ Allgemein dazu: GOOSSENS (1952), STAUBACH (2011). Zerbolt von Zutphens Traktate: LEGRAND (2001; im Folgenden abgekürzt: R), LEGRAND (2006; abgekürzt A).

Kap. 16). Besonders betrachtet werden soll zum einen der Tod: die Kürze des Lebens, die Qualen des Sterbens, die Unausweichlichkeit des Todes und die Ungewissheit der Todesstunde (A, Kap. 19), zum anderen das Jüngste Gericht (A, Kap. 22) und die Strafen der Hölle (A, Kap. 21). Bis in die Einzelheiten werden die mit dieser Thematik verbundenen bildhaften Vorstellungen dargestellt und so die entsprechenden Meditationsgedanken angeregt.

Als besonders geeignet für die zweite Stufe, in der es um das Entflammen der Liebe geht, werden Meditationen über die Hoffnung auf den Himmel und das Ewige Leben bezeichnet. Hier geht es um die christlichen Grundtugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, die von Gott empfangenen Wohltaten und Gnaden und um Freuden des Himmels (A, Kap. 25–26).

Im dritten Wegabschnitt, der *via perficientis*, steht Jesus im Mittelpunkt der Betrachtungen, zunächst in seiner menschlichen Gestalt und seiner vorbildhaften Persönlichkeit, dann als der Mensch gewordene Sohn Gottes, in dem man wie in einem Spiegel den Vater erkennen kann. Unter diesen beiden Aspekten gibt Zerbolt Meditationsanregungen zu allen Abschnitten des Lebensweges Jesu, von der Geburt über die ersten dreißig Jahre seines Lebens, über die Zeit seines öffentlichen Auftretens bis hin zu Leiden, Tod und Himmelfahrt und zur Sendung des Heiligen Geistes. Dabei nimmt die Leidensgeschichte den größten Raum ein. Eine besondere Rolle spielt auch die Einsetzung der Eucharistie und die bleibende Gegenwart Christi im Sakrament, das als Vorgeschmack des himmlischen Gastmahls und der ewigen Seligkeit verstanden wird.

Bilder und Reflexionen aus allen diesen Themenbereichen finden sich in unseren Texten an vielen Stellen. Besonders ausführlich werden Geburt und Tod Jesu betrachtet. Der Geburt ist der erste Teil von M gewidmet, seinem Leiden und Sterben der zweite Teil von M und große Abschnitte von J. Wesentlich mehr Aufmerksamkeit als bei Zerbolt richtet sich auf Maria, besonders in M. Indem die drei Teile des Werkes die Freuden (Krippe und Stall, s. Abschnitt 2.1), die Leiden (Kreuz, s. Abschnitt 2.2) und die ewige Herrlichkeit (Himmel, s. Abschnitt 2.3) der Gottesmutter betrachten, folgen sie dem „freudenreichen“, „schmerzhaften“ und „glorreichen“ Rosenkranz mit seinen jeweils fünf Meditationspunkten („Mysterien“), wie er in der katholischen Frömmigkeit bis heute üblich ist. Die Überschrift zur Gliederung von M sagt ausdrücklich (S. 9): *Wu men Marien eren sal myt dren rosen krenskan*, und am Anfang des Abschnitts heißt es: *Du salst eer roesen krenseken lesen*. In immer neuen Bildern und Ehrentiteln wird sie im Text als Königin des Himmels, als Helferin und Fürsprecherin der Menschen und als Mittlerin der göttlichen Gnade angerufen. Stets wird sie dabei allerdings in Verbindung mit Jesus und in ihrer besonderen Rolle im göttlichen Heils- und Erlösungsplan gesehen.

6.2. Meditation als innerer Vorgang

Zur inneren Anteilnahme bei der Meditation fordert Zerbolt immer wieder auf durch Formulierungen wie *cogita, cogita reflectiones* oder *propone oculis tuis* (A, S. 164). Es geht also darum, nachzudenken und sich Gegenstände und Ereignisse bildhaft vor Augen zu führen. Dabei sind die durchgängig verwendeten Allegorien Anregung und Hilfe, um Gedankliches anschaulich zu machen und Gefühle zu wecken. In ihrer symbolhaften Verdichtung haben sie auch eine mnemotechnische Funktion. Sie prägen sich der *memoria* fest ein und lassen sich von dort leicht wieder abrufen. Bei den aus allen vier Himmelsrichtungen wehenden Winden etwa denkt man an Gottes Wohltaten, an Tod, Gericht und Ewiges Leben; die Ausstattungsstücke, die in einer Truhe verborgen werden, um den Freund am Abreisen zu hindern, erinnern an das Leiden Christi.

Oft werden Situationen so anschaulich und detailgenau dargestellt, dass sich der Betrachtende selbst in das Geschehen hineinversetzen kann. In der Szene im Stall von Bethlehem mit Ochs und Esel und dem Kind auf dem mit Stroh bedeckten Boden bittet er Maria, sich dem Neugeborenen nähern zu dürfen, um es zu herzen und zu küssen. Sie möge ihn einlassen, und sei es nur durch die Hintertür, durch die der Mist ausgeworfen wird (M, S. 55–59). Deutlich und manchmal mit schwer erträglichem Realismus wird in den Szenen der Geißelung oder der Kreuzigung das Bild des leidenden Jesus heraufbeschworen. Auch hier geht es um eine Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens, um ein intensives emotionales Miterleben (*adhaesio* und *affectatio*). Das in der Meditation Wahrgenommene ist nicht die bloße Erinnerung an ein historisches Faktum; das Ereignis wird zur Zeit und Raum überspringenden Gegenwart, zur miterlebten Wirklichkeit. Dies wird in den Texten gelegentlich durch ein „jetzt“ oder „heute“ (*huden*) ausgedrückt, etwa in der Szene im Stall: *huden yn der ghebornen Cristi is dy verkundighet mitten hirten van den enghel groete blyschap* (M, S. 46).¹⁶

Um sich seinen eigenen Tod vorzustellen, soll man sich in einen Sterbenden hineinversetzen: *te interdum transforma in affectum hominis morientis* (A, Kap. 19,16) oder sich die Schrecken von Hölle und Tod vergegenwärtigen und sich davon aufwählen lassen. Auf die dadurch geweckten Gefühle verweisen Ausdrücke wie *excitare horrorem, suspirare, gemere, plorare* (A, Kap. 22, S. 180); *cor tuum amaricari, timore concuti, terrore perturbari* (A, Kap. 16, S. 15); *compunctio* (Zerknirschung, innere Erschütterung). Bei den Freuden des Himmels geht es darum, *totam animam et affectionem ad caelestia erigere et per spem in celestibus habitare* (A, S. 194).

Wer meditiert, versenkt sich ins Einzelne, wendet einen Gedanken oder ein Bild hin und her, bis er es sich zu eigen gemacht hat, so dass es Verstand und Gemüt erfüllt. Diese geistige Übung wird als *ruminatio* (Wiederkäuen) bezeichnet; sie soll mit großem Eifer (*studiose ruminari*) und häufig durchgeführt werden: *frequenter cor tuum*

16 Weitere Beispiele bei TRILOFF (1904, 248). Seine Deutung, mit *huden* werde Bezug genommen auf ein bestimmtes Festtageevangelium (248–249), ist verfehlt. „Heute“ ist immer dann, wenn eine Szene durch Meditation vergegenwärtigt wird.

repleveris (A, S. 158). Die zu meditierenden Stoffe sollen konzentriert, langsam, in überschaubaren Abschnitten gelesen und wiederholt überdacht werden. Genau dazu laden Gedankenführung und Struktur der „Pseudo-Vegheschen“ Schriften ein.

Die in der Meditation erweckte innere Anteilnahme führt den Betrachtenden zur eigenen Stellungnahme, zum Nachdenken über sein geistliches Leben und zum Gebet: *lectio scripturarum meditacionibus semen ministrat, unde meditacio affectum generet, affectus ad oracionem recurrat, qua fructum virtutis impetret* (R, Kap. 35, S. 228). Immer wieder werden die Texte unterbrochen durch Reflexionen oder Selbstanreden, in denen die „innige Seele“ ihre eigene Ergriffenheit und Betroffenheit ausdrückt. Typischer Ausdruck tiefer Bewegung sind die häufig vorkommenden Ausrufe, eingeleitet durch Interjektionen wie *o* oder *ach*. Das Gebet, häufig gerichtet an Jesus, an Gott Vater und an Maria, seltener an den Heiligen Geist, ist Frucht und Höhepunkt der Meditation. Gebete stehen regelmäßig am Ende eines Abschnittes; sie finden sich aber auch in großer Zahl an anderen Stellen der Betrachtung.¹⁷

7. Historische Zusammenhänge

7.1. Der Fürst in der „Geistlichen Jagd“

In der Widmung redet der Autor als Sprecher seiner Gemeinschaft den Fürsten und Landesherrn an. Der Ton ist respektvoll, ja unterwürfig, so wie es dem Brauch entspricht, wenn man einem Höhergestellten ein Buch oder Kunstwerk überreicht. Allerdings setzt das Bernhard von Clairvaux entnommene Motto *De rechte lefte kennet ghenen heren; de lefte vint ghelick ofte se maket ghelick* auch einen gegenläufigen Akzent.¹⁸ Bernhard geht von dem unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch aus, der jedoch dadurch überwunden wird, dass die beiden Partner der an sich ungleichen Beziehung einander mit der jeweils höchstmöglichen Kraft lieben und sich so gleichsam auf einer Ebene begegnen. In diesem Sinne haben auch die geistlichen Untertanen des Fürsten ihre eigene Würde, die die Standesunterschiede schwinden lässt.

Im Rückblick auf die jüngst erfolgte erste Begegnung mit dem Fürsten heißt es, von seinem guten Ruf und seinen Tugenden habe man schon gehört, bevor er im Kloster abgestiegen sei (*nederdaelen* in seiner doppelten Bedeutung von „absteigen“ und „sich herablassen“), doch habe der Eindruck bei dem persönlichen Zusammentreffen die Erwartungen weit übertroffen. Dieses Kompliment wird durch zwei biblische Beispiele erläutert. Die Königin von Saba, die zu Salomon reist, weil sie von seiner Weisheit gehört hat, staunt darüber *dat er dat halve deel nicht ghesaget en was syner*

17 Nicht zuletzt in diesen Ausrufen, Selbstanreden und Gebeten liegt der Ausdruck „starker innerer Bewegung und Ergriffenheit“ und der „innige Ton“, den schon KUNISCH (1938, 142) als besonderes Merkmal der Pseudo-Vegheschen Schriften hervorhebt.

18 Bernhard von Clairvaux, Sermo 83,4: *Solus est amor ex omnibus animae motibus (...), in quo potest creatura, etsi non ex aequo, respondere Auctori vel de simili mutuam rependere vices*; 83,6: *Nam etsi minus diligit creatura, quoniam minor est, tamen, si ex tota se diligit, nihil deest, ubi totum est.* (Migne, Patrologia Latina 183, 1183B und 1184B).

wysheit, herlicheit. Die Söhne Jakobs, die ihren Bruder Josef als Slaven verkauft haben, ziehen in einer Hungersnot nach Ägypten, um Brot zu kaufen. Dort werden sie vor den zu höchster Stellung aufgestiegenen Josef geführt, sehen ihn in *groter herlicheit* und werfen sich ihm, sprachlos vor Angst, zu Füßen. Als er sie aber freundlich anredet, werden sie *vry unde kone unde spreken em to*. So staunt auch die Klostergemeinschaft über die unerwartete Weisheit, Herrlichkeit und Milde des Fürsten, durch dessen Freundlichkeit man sich ermutigt fühlt. Darum bittet man demütig, dass er die Schrift *alsoe mynmentlike wilt ontfanghen, alse wy se utgheven*. Mit dem Wunsch nach der Gegenliebe des Hochgestellten wendet sich der Gedanke zurück zum Motto des Textes: *de lefte vint ghelick ofte se maket ghelick*.

Betrachtet man allerdings die biblischen Beispiele von der Königin von Saba und Josef und seinen Brüdern genauer, erkennt man einen deutlichen Unterschied: In den beiden Erzählungen sind es die Besucher, die etwas erhalten wollen, nämlich Weisheit bzw. Nahrung. Die Besuchten hingegen besitzen das Gewünschte und verschenken es großmütig. Dies entspricht wohl eher dem Selbstbewusstsein der Klostergemeinschaft: Man hat dem Fürsten durch seine geistliche Kompetenz mehr zu geben als er ihnen, eine subtile Pointe, die natürlich unausgesprochen bleibt.

Inhalt und Struktur des Textes sind ausgerichtet auf Lebensweise, Interessen und Aufgaben des Fürsten. Auf ihn beziehen sich, wie in der Vorrede (J, S. 5–6) eingehend begründet, die grundlegenden, allegorisch gedeuteten Bilder des Jägers und des Löwen. Der Verfasser legt Wert darauf, dass dem Adressaten dieses besondere Eingehen auf seine Person bewusst wird und er es als Ausdruck der Wertschätzung versteht. Insbesondere der Verlauf der kenntnisreich in allen Einzelheiten geschilderten Jagd, dieser dem Adel vorbehaltenen und dem Fürsten vertrauten Tätigkeit, bildet den Leitfaden für die Darstellung des geistlichen Weges. Auch zahlreiche weitere Bilder, Vergleiche und Allegorien sind dem höfisch-aristokratischen Umfeld entnommen. Ein herrschaftlicher Wohnsitz z. B. taucht in der Allegorie von der Seelenburg auf (s. Abschnitt 3.3.6); auch die Burgküche und der Speisesaal kommen zur Sprache.

Unmittelbar angesprochen wird der Fürst im 3. Teil (J, S. 83–138). Dort werden ihm wie in einer „Fürstenlehre“ in einigen längeren Passagen die elementaren Pflichten seines Standes dargelegt und durch zahlreiche Beispiele aus der Heiligen Schrift, besonders aus dem Alten Testament, erläutert. Eine völlige Abkehr von der Welt wird von ihm natürlich nicht verlangt, wohl aber ein Leben der Tugend und der Frömmigkeit. Darin soll er seinen Untergebenen ein Vorbild sein (S. 83–89). Das Jagen, das ihm, im Gegensatz zu kirchlichen Würdenträgern, erlaubt ist, soll er an Sonn- und kirchlichen Feiertagen vermeiden. Als Landesherr ist er auch für die Lebensführung seiner Untergebenen verantwortlich und wird darüber vor Gott Rechenschaft ablegen müssen (S. 126–127). Er trägt alle Lasten der Regierung und ist mehr als alle anderen Menschen den Stürmen und Wechselfällen des Lebens ausgesetzt. Er soll die Stütze seiner Untertanen sein und wie ein Löwe für die Seinen kämpfen (S. 83–89). Im Umgang mit ihnen soll er großmütig sein und die Demütigen schonen, die Stolzen aber beugen (S. 89). Als Tugenden eines Herrschers werden genannt: Weisheit und die Fähigkeit, kluge Berater auszuwählen, eher Alte und Erfahrene als Junge und Leiden-

schaftliche (S. 95–102). Mit vorausschauender Klugheit soll er dafür sorgen, dass das Volk seine Freiheit behält (S. 94–95). Er soll gnädig und milde sein (S. 103–104) und Gerechtigkeit üben (S. 104–106). Dazu gehört besonders, dass er unrecht erworbenes Gut wieder zurückerstattet (S. 130–138).

Die Widmung richtet sich an einen Fürsten, der zum ersten Mal, wohl kurz vor oder nach seiner Amtsübernahme, das Kloster besucht. Bei dieser besonderen Begegnung will die Gemeinschaft den Gast ihrer Loyalität versichern und ihn günstig stimmen. Der Fürst ist noch jung: Von seinen Tugenden hat man schon gehört, von großen Taten ist aber nicht die Rede. Man betont seine Weisheit und setzt durch die Überreichung einer Meditationsschrift voraus, dass er literarisch interessiert und für Fragen der Moral und des geistlichen Lebens aufgeschlossen ist. Er wird für noch bildbar und belehrbar gehalten; die im Text enthaltenen grundlegenden Standesregeln richten sich eher an einen noch jungen Mann am Anfang seiner Laufbahn als an einen erfahrenen Herrscher. Vor allem die Warnung vor jungen und leidenschaftlichen Ratgebern ist hier aufschlussreich. Die wechselseitige Liebe, von der die Rede ist, bedeutet konkret die Erwartung, dass der neue Herrscher das Kloster wohlwollend fördern, also für Wahrung und Mehrung des Besitzstandes sorgen wird, wie er sich andererseits auf geistliche Betreuung und das Gebet der Gemeinschaft verlassen kann.

7.2. Identifizierung des Adressaten

Weil Veghe zwischen 1469 und 1475 am Aufbau des Fraterhauses in Rostock im Herzogtum Mecklenburg beteiligt und dort auch als Rektor tätig war, identifizierte die ältere Forschung den in J angesprochenen Fürsten mit dem Jungherzog Magnus II. von Mecklenburg (SCHULZE 1890, 597; TRILOFF 1904, 6 und 228). Diese Zuschreibung musste natürlich aufgegeben werden, als man Veghe die Autorschaft an den „Pseudo-Vegheschen Traktaten“ absprach. So heißt es bei SCHMIDTKE (1999, 196): „Anhaltspunkte zur Bestimmung eines fürstlichen Widmungsträgers existieren nicht, doch bleibt die Feststellung von JOSTES gültig, dass ‚in Westfalen in damaliger Zeit kein Fürst zu finden ist““.

Als gesichert kann allerdings gelten, dass W und L in Frenswegen entstanden sind und dass auch M und J aus derselben Feder stammen. Alle vier Schriften stimmen nämlich in Thematik und Gedankenführung, in Motiven und Bildern, in Stil und Sprache bis in die einzelnen Formulierungen hinein vollkommen überein. Die zahlreichen schon von Triloff nachgewiesenen Übereinstimmungen können leicht um ein Vielfaches ergänzt werden. Bei dem in J erwähnten Fürsten, der in besonderer Beziehung zum Kloster steht und hier einen ersten offiziellen Besuch macht, kann es sich nur um den zuständigen Landesherrn, den Grafen von Bentheim, handeln. Das scheinbar widersprechende Argument, es habe in Westfalen zur damaligen Zeit keinen Fürsten gegeben, ist in dieser Form nicht zutreffend. Zwar gehörten seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts offiziell nur die hochrangigen Inhaber der vom Kaiser bzw. König verliehenen sogenannten „Fahnenlehen“ sowie die mit den Regalien belehnten

Fürstbischöfe zum Reichsfürstenstand, doch bezeichnete man auch jene Adligen als Fürsten, die auf eigenem Territorium herrschaftliche Hoheitsrechte ausübten. Dazu gehörten auch die Grafen von Bentheim, die Frenswegen seit seiner Gründung im Jahre 1394 zu ihrem Hauskloster und ihrer Grablege gemacht hatten.¹⁹

Es fragt sich nun, welchem Bentheimer Grafen J gewidmet ist. Da die mit Wb bezeichnete Abschrift des Frensweger *Wýngarden der sele*, wie im Text vermerkt, am Sonntag Exaudi (dem 30. April) 1486, begonnen wurde, muss die Vorlage einige Zeit früher entstanden sein, und dasselbe gilt wegen der engen Übereinstimmung mit L, M und J auch für diese Schriften. Der erste Klosterbesuch des Adressaten von J, der soeben seine Herrschaft angetreten hat, muss in den Zeitraum zwischen der Klostergründung 1394 und einigen Jahren vor 1486 liegen. Dafür kommen drei Personen in Betracht: Everwyn I. (Graf seit 1421), Bernhard II. (seit 1454) und Everwyn II. (seit 1473).²⁰

Der 1397 geborene Everwyn I. aus dem Hause der Edelherren von Götterswick unterstützte seit etwa 1417 seinen hochbetagten, kinderlosen Großonkel Bernhard I. von Bentheim in seinen Regierungsgeschäften, etwa in der großen Fehde gegen den Bischof von Utrecht. Seit dieser Zeit war er im Kloster Frenswegen bekannt. Als er ein Jahr nach dem Tod seiner ersten Frau 1421 die Nachfolge Bernhards antrat, war er schon eine in Politik und Leben erfahrene Persönlichkeit, entsprach also kaum dem Adressaten von J, wie er oben charakterisiert wurde.

Sein um 1435 geborener Sohn Bernhard II. wurde, nachdem sein Vater am 4. März 1454 gestorben war, im Alter von neunzehn Jahren dessen Nachfolger. Seit 1452 nahm er an der sogenannten Münsterischen Stiftsfehde teil; auf dem Schlachtfeld von Varlar wurde er am 18. Juni 1454 zum Ritter geschlagen. Wäre die Widmung von J in diesen Jahren entstanden, wäre sie sicher auf die Aktivitäten eingegangen. Im Kloster Frenswegen behielt man Bernhard II. in schlechter Erinnerung. Die um 1480 entstandene Chronik der Grafen von Bentheim berichtet von seinem ausschweifenden Leben, das ihn krank gemacht habe. Vom Kloster habe er unter Missachtung der von seinen Vorgängern erteilten Privilegien Geldabgaben erhoben (ROOLFS u. a. 2011, Z. 661–669).

Auf den 1473 verstorbenen Bernhard II. folgte sein 1461 geborener Sohn Everwyn II., der schon kurz nach seiner Geburt seine Mutter verloren hatte. Als Vormund des Zwölfjährigen fungierte der Ritter Gerhard von Keppel zu Weddern, eine der einflussreichsten Persönlichkeiten im Bistum Münster, Ratgeber des Fürstbischofs und auch Erbmarschall des Herzogtums Kleve, der 1476 seine Burg in ein Kartäuserkloster umwandelte und auch mit dem Kloster Frenswegen verbunden war, wo man seiner, seiner Ehefrau Hildegund von Voet und seines Sohnes am 19. Dezember gedachte (LÖFFLER 1930, 205). Mit 15 Jahren wurde Everwyn II. für volljährig erklärt; vom Herbst 1476 datiert die erste mir bekannte Urkunde, in der er in eigenem Namen

19 Formell erhielten die Herren von Bentheim-Steinfurt den Fürstentitel erst nach 1815, als die Herrschaften Bentheim und Steinfurt in die Königreiche Hannover bzw. Preußen eingegliedert wurden.

20 Zu den genannten Grafen: MÖLLER (1879), ZU BENTHEIM UND STEINFURT (1982).

auftritt.²¹ Um diese Zeit wird er auch seinen ersten Besuch im Kloster gemacht haben. Von einem jungen Mann dieses Alters, geprägt von der tiefen Frömmigkeit seines Vormunds, konnte man in der Tat hoffen, dass die Ratschläge für das Verhalten eines Fürsten und die Anleitung zum geistlichen Leben auf fruchtbaren Boden fielen. Von ihm durfte man auch die Wiederherstellung der alten Rechte des Klosters erwarten, die sein Vater verletzt hatte. In der Tat blieben Everwyn wie auch seine Frau Ingeburg von Mecklenburg, die er 1489 geheiratet hatte, ihr Leben lang Frenswegen zugetan.²²

Alles spricht dafür, dass Everwyn II. der Adressat von J ist.

Von der dem Junggrafen gewidmeten Schrift machte man sich in Frenswegen sicher eine Kopie, ihres geistlichen Inhalts wegen und auch, weil sie ein wichtiges Dokument für die guten Beziehungen zwischen dem Grafenhaus und dem Kloster darstellte. Diese Kopie oder eine Abschrift davon hat sich in der Handschrift J erhalten. Dass man sie mit dem entschuldigenden Hinweis versah, der eigentlich für einen Fürsten verfasste Text sei auch für geistliche Menschen durchaus geeignet (J, S. 1), zeigt, dass der Text für die Zweitverwendung nicht umgearbeitet wurde.²³ Der von TRILOFF (1904, 10, Anm. 1, 12, Anm. 1) beschriebene Einband von M/J deutet darauf hin, dass die beiden Texte zeitnah zu ihrer Abfassung in einem Band vereint wurden.

Den Verfasser von J und M sowie von W/L wird man unter den etwa 25 Chorherren zu suchen haben, die im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts im Kloster Frenswegen lebten.²⁴ Als geistlicher Schriftsteller ist von ihnen bisher nur Albertus Pistoris (Albert Becker) aus Münster bekannt geworden, der 1454 eine Schrift zur Belehrung und Ermahnung seiner Nichte in Münster verfasste, die um 1480 in eine (vielleicht von ihm selbst zusammengestellte) moraltheologisch-asketische Sammelhandschrift aufgenommen wurde.²⁵ Darin sind auch Teile von zwei aus Münster stammenden Texten des Domherrn Heinrich von Keppel enthalten. Umgekehrt fand etwa um dieselbe Zeit die Handschrift W/L ihren Weg nach Münster, um dort kopiert zu werden – Vorgänge, die den geistigen Austausch zwischen den Augustinerchorherren in Frenswegen und den Fraterherren in Münster belegen (vgl. TÖNS i. V.). Ob Albertus allerdings wirklich der Verfasser unseres Textes war, muss zunächst offen bleiben. Eine Untersuchung der Sprache von M/J und ein Vergleich mit den Ergebnissen der Studie, die Robert PETERS (i. Vorb.) der Sprache des Albertus Pistoris gewidmet hat, könnte vielleicht neues Licht auf diese Frage werfen.

21 Am 30. Juni 1475 tritt noch Gerhard von Keppel als Tutor des Junggrafen Everwyn auf (BRUNS 1971, 131, Urk. 107); am 17. Oktober 1476 erscheint Graf Everwyn als eigenständige Rechtsperson (BRUNS 1976, 348, Urk. 29).

22 Aus dem Besitz des Grafenpaares hat sich ein lateinisches Stundenbuch (wahrscheinlich Frenswegen um 1490) erhalten: PLOTZEK (1987, 210–212, Nr. 69).

23 Anders WORSTBROCK (1999, 196).

24 Ihre Namen lassen sich anhand der von KOHL (1971, 82f., 90f., 106–132) erstellten Personallisten ermitteln.

25 Dazu demnächst: TÖNS u. a. (i. Vorb.).

Auf jeden Fall sollte man den Notnamen „Pseudo-Veghe“ aufgeben. Die bisher mit diesem verbundenen Werke könnte man als „Frensweger Meditationen über den geistlichen Aufstieg zu Gott“ bezeichnen.

8. Literaturverzeichnis

- BÄUMER, Alois (1930): *Johannes Veghe*. In: *Westfälische Lebensbilder*. Hauptreihe I,2. Münster, S. 166–182.
- ZU BENTHEIM UND STEINFURT, Hubertus Prinz (1982): *Die Chronik der Grafen von Bentheim vom Jahr 1122–1613*. In: *Jahrbuch des Heimatvereins der Grafschaft Bentheim 1982*, S. 107–113 mit den Stammtafeln S. 115–116.
- BRUNS, Alfred (1971): *Inventar des Fürstlichen Archivs zu Burgsteinfurt*. Münster (INA Westfalen, NF 5).
- BRUNS, Alfred (1976): *Inventar des Fürstlichen Archivs zu Burgsteinfurt*. Münster (INA Westfalen, NF 6).
- GERWING, Manfred (1986): *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters*. München.
- GERWING, Manfred / Rudolf-Kilian WEIGAND (Hgg.) (2018): *Malogranatum – Granatapfel. Textdokumentation*. Der Text der mittelniederländischen und mittelhochdeutschen Malogranatum-Übersetzungen auf der Basis der gesamten Überlieferung nach ausgewählten Handschriften. Eichstätt. Online-Fassung: <http://edoc.ku-eichstaett.de/22125/>.
- GOOSSENS, L. A. M. (1952): *De meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie*. Haarlem Antwerpen.
- JOSTES, Franz (Hg.) (1883): *Johannes Veghe. Ein deutscher Prediger des XV. Jahrhunderts*. Zum ersten Male hg. von F. J. Halle.
- JOSTES, Franz (1885): *Drei unbekannte deutsche Schriften von Johannes Veghe*. In: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 6, S. 345–412.
- JUNGE, Heinrich (1954): *Johannes Veghe. Sprache, Stil, Persönlichkeit*. Hamburg (Diss. masch.).
- KOHL, Wilhelm (1971): *Das Bistum Münster. Die Klöster der Augustiner-Chorherren*. Berlin (Germania Sacra. Neue Folge, 5).
- KUNISCH, Hermann (1938/1968): *Johannes Veghe und die oberdeutsche Mystik des 14. Jahrhunderts*. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 75, S. 141–171. Wiederabdruck in: Ders.: *Kleine Schriften*. Berlin, S. 121–136.
- KUNISCH, Hermann (1938): *Heinrich Rademacher, Mystik und Humanismus der Devotio Moderna (Rez.)*. In: *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 57, S. 105–109.
- KUNISCH, Hermann (1940): *Johannes Veghe, Lectulus noster floridus, Unser Blumenbettchen (Rez.)*. In: *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 59, S. 29–31.

- LEGRAND, Francis Joseph (2001): *Aux origines de la Devotio Moderna. Gérard Zerbolt de Zutphen, Manuel de la réforme intérieure / Tractatus devotus de reformatione virium anime*. Introduction par José VAN AELST, Édition critique et traduction par soeur Francis Joseph LEGRAND. Turnhout.
- LEGRAND, Francis Joseph (2006): *La montée du coeur / De spiritualibus ascensionibus*. Introduction par Nikolaus STAUBACH, Édition critique et traduction par sr Francis Joseph LEGRAND. Turnhout.
- LERCHNER, Karin (1993): *Lectulus Floridus. Zur Bedeutung des Bettes in Literatur und Handschriftenillustration des Mittelalters*. Köln u. a.
- LÖFFLER, Klemens (Hg.) (1930): *Quellen zur Geschichte des Augustinerchorherrenstifts*. Soest.
- MEYER, Heinz (1990): *Zum Verhältnis von Enzyklopädik und Allegorese im Mittelalter*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 24, S. 290–330.
- MÖLLER, Johann Caspar (1879): *Geschichte der vormaligen Grafschaft Bentheim (...)*. Lingen.
- NEUMANN, Hans (1972): *Arthur Hübner*. In: *Neue Deutsche Biographie* 9, S. 719–720.
- PETERS, Robert (2006): *Stadt und Fraterhaus. Zur Schreibsprache münsterischer Urkunden und Predigten aus der Mitte und vom Ende des 15. Jahrhunderts*. In: *NdW* 46, S. 147–195.
- PETERS, Robert (2008): *Von Frenswegen nach Münster. Zwei Fassungen des Wyngaerden der sele*. In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 127 (Sonderheft: *Der Schreiber als Dolmetsch*), S. 87–117.
- PETERS, Robert (i. Vorb.): *Zur Schreibsprache des Albertus Pistoris*. In: TÖNS u. a. (i. Vorb.).
- PLOTZEK, Joachim M. (Bearb.) (1987): *Andachtsbücher des Mittelalters aus Privatbesitz*. Katalog zur Ausstellung im Schnütgen-Museum. Köln.
- RADEMACHER, Heinrich (1935): *Mystik und Humanismus der Devotio Moderna in den Predigten und Traktaten des Johannes Veghe*. Hilstrup.
- RADEMACHER, Heinrich (Hg.) (1938): *Lectulus Noster Floridus / Unser Blumenbetten. Eine devot-mystische Schrift des 15. Jahrhunderts*. Hilstrup.
- RADEMACHER, Heinrich (Hg.) (1940): *Wyngaerden der sele. Eine aszetisch-mystische Schrift aus dem 15. Jahrhundert*. Hilstrup.
- ROOLFS, Friedel Helga / Heike RIEDEL-BIERSCHWALE / Volker HONEMANN (Hgg.) (2011): *Een cronike van den greven van Bentheim*. Edition und Übersetzung einer spätmittelalterlichen Chronik der Grafen von Bentheim. 2. Aufl. Bielefeld.
- SCHLOSSER, Marianne (Hg.) (2009): *Vom äußeren und inneren Menschen*. St. Ottilien.
- SCHMIDTKE, Dietrich (1975): *Bemerkungen zum ‚Wyngaerden der Sele‘ des Ps.-Veghe*. In: Hans FROMM u. a. (Hgg.): *Verbum et Signum*. Zweiter Band. *Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zur Semantik und Sinntradition im Mittelalter*. München, S. 413–436.
- SCHMIDTKE, Dietrich (1982): *Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters am Beispiel der Gartenallegorese*. Tübingen.

- SCHMIDTKE, Dietrich (1999): Artikel „Veghe, Johannes und Pseudo-Veghe“. In: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Begr. von Wolfgang STAMMLER, 2. Aufl., hg. von Burghard WACHINGER u. a., Bd. 10, Sp. 190–199.
- SCHÖNBERGER, Otto (Hg.) (2001): *Physiologus*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hg. von O. Sch. Stuttgart.
- SCHULZE, Ludwig (1890): *Zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben*. Abschnitt III: Bisher unbekannte Schriften des Johannes Veghe. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 11, S. 596–617.
- STACKMANN, Karl (1991). *Nachruf auf Hans Neumann*. In: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen für das Jahr 1991*, S. 176–199.
- STAUBACH, Nikolaus (2011): *Die Meditation im spirituellen Reformprogramm der Devotio Moderna*. In: Karl ENENKEL / Walter MELION (Hgg.): *Meditatio – Refashioning the Self. Theory and Practice in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture*. Leiden, S. 181–209.
- TÖNS, Ulrich (i. Vorb.): *Die „Ermahnung und Belehrung“ des Albertus Pistoris. Historische, theologische und literarische Untersuchungen*. In: Ders. u. a. (i. Vorb.).
- TÖNS, Ulrich / Norbert NAGEL / Robert PETERS (i. Vorb.): *Die „Ermahnung und Belehrung“ des Albertus Pistoris. Edition und Untersuchung einer geistlichen Schrift*. Münster (Westfälische Beiträge zur niederdeutschen Philologie, Bd. 20).
- TRILOFF, Hermann (1904): *Die Traktate und Predigten Veghes*, untersucht auf Grund des „Lectulus Floridus“ der Berliner Handschrift. Eine Einleitung in das Studium Veghes. Halle.
- VAN DIJK, Rudolf Th. M. (2004): *Ascensiones in corde disponere. Spirituelle Umformung bei Gerhard Zerbolt von Zutphen*. In: Nikolaus STAUBACH (Hg.): *Kirchenreform von unten. Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Brüder vom gemeinsamen Leben*. Frankfurt am Main u. a.
- WORSTBROCK, Franz Josef (1999): *Veghe, Johannes und Pseudo-Veghe*.
- WORTMANN, Felix (1960): *Johannes Veghe und die ihm zugeschriebenen Traktate*. In: *Münstersche Beiträge zur Niederdeutschen Philologie*. Köln Graz (Niederdeutsche Studien, Bd. 6), S. 47–77.