

Verio Santoro

Zur altsächsischen Bearbeitung der lateinischen Allerheiligenhomilie der Handschrift Düsseldorf, ULB, Ms. B 80

Die altsächsische Bearbeitung der lateinischen Predigt, die als *Legimus in ecclesiasticis historiis* bekannt ist, wirft eine Vielzahl von Fragen auf, für die es nicht immer möglich ist, klare und endgültige Antworten zu geben: Quellenfrage, Entstehungszeit- und -bedingungen, Begründung der tiefgreifenden inhaltlichen Änderungen des Ausgangs- textes, Adressaten und Vortragssituation, Beziehungen zu späteren deutschen Texten zu Allerheiligen.

Trotz dieser zahlreichen Fragen scheint mir die altsächsische ‚Allerheiligenpredigt‘ der in der Düsseldorfer Universitätsbibliothek aufbewahrten Handschrift B 80 im Gegensatz zu anderen kleineren Texten der altsächsischen Literatur, wie Tauf- und Beichtformeln und Psalmenfragmente, nicht die gebührende Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden zu haben. Auch wenn sich in verschiedenen Geschichten der germanischen bzw. deutschen Literatur oder in Handbüchern und spezifischen Studien zur alt- und mittelniederdeutschen Philologie zahlreiche flüchtige Hinweise auf die Predigt finden, ist diese noch nicht Gegenstand einer umfassenden Untersuchung gewesen. Auch die spezifischen Aufsätze, die sich in den letzten Jahrzehnten der altsächsischen Predigt widmeten, haben sich hauptsächlich sprachlichen Aspekten zugewandt, womit ihre inhaltliche Originalität unterbewertet wurde.¹

Die Originalität der Bearbeitung scheint jedoch zumindest intuitiv empfunden worden zu sein, wie einige Zitate zeigen: „Welche Gewandtheit die Übersetzungsprosa in Westfalen erreichte, erkennt man an der Übertragung der Einleitung von Bedas *Allerheiligen-Homilie*“², „sprachlich besonders geglücktes Zeugnis“³, „freie und gelungene Übersetzung“⁴, „freie Prosaübersetzung“⁵, „sprachlich gelungene as. Bearbeitung“⁶, „übersetzende Bearbeitung“⁷, „sprachlich gelungene Teilübersetzung“⁸, „freie Wiedergabe“⁹.

¹ Vgl. Ahlsson 1973; Klein 1977; Hofstra 1999.

² Foerste 1958, S. 40.

³ Rathofer 1971, S. 246.

⁴ Klein 1977, S. 539.

⁵ Schlosser 1977, S. 95.

⁶ Sanders 1978, Sp. 317.

⁷ Hofstra 1999, S. 106.

⁸ Keller 2005 [ohne Seite].

⁹ Tiefenbach 2013, S. 17.

Tatsächlich nimmt die altsächsische ‚Allerheiligenpredigt‘ einen besonderen Platz in der Überlieferung des Altsächsischen ein, da sie im Unterschied zu allen anderen kleineren kirchlichen Gebrauchstexten von angelsächsischen und althochdeutschen Vorstufen und Einflüssen unabhängig ist. Diese Selbständigkeit verdient es, unterstrichen zu werden, denn Sanders hatte dagegen die Abhängigkeit aller kleineren altsächsischen Texte von angelsächsischen und althochdeutschen Vorlagen bekräftigt: „Alle diese Werke stehen, sei es im Rahmen der frühen ags. bzw. süddt.-frk. Missionstätigkeit oder des noch lange wirksamen Einflusses der fränkischen Reichskirche, in ae. oder ahd. Textbeziehungen.“¹⁰

In dem vorliegenden Aufsatz werden die textgeschichtlichen und quellenkritischen Probleme, die die altsächsische ‚Allerheiligenpredigt‘ aufwirft, in ihrer Gesamtheit betrachtet, und es wird aufgewiesen werden, dass sie keine bloße Übersetzung, sondern eine gründliche Bearbeitung des lateinischen Textes darstellt. In dieser Hinsicht gewinnt das bisher unbeachtete, aber unumgängliche Problem der Festlegung des lateinischen Textes an entscheidender Bedeutung, da sich die Bewertung des originalen Inhalts des altsächsischen Textes und seiner stilistischen Besonderheiten nicht auf den Vergleich mit dem von Jacques Paul Migne für die *Patrologia Latina* herausgegebenen Text stützen kann.¹¹ Die wenigen kurzen Bemerkungen zu dieser altsächsischen Übersetzung berufen sich bisher stets auf den Vergleich mit der Ausgabe von Migne, einer Ausgabe, die offensichtlich keinen textkritischen Wert besitzt. Die genaue Untersuchung der mir zur Verfügung stehenden lateinischen Handschriftenüberlieferung hat es ermöglicht, eine kleine Anzahl von Lesarten zu sammeln, die für das Studium der Bearbeitung von Bedeutung ist und Grundlage der vorliegenden Untersuchung sein wird.

1 Der lateinische Text

Die lateinische Predigt *In festiuitate omnium sanctorum*, deren erste *lectio* – Gegenstand der altsächsischen Bearbeitung – der Umwandlung des römischen Pantheons in eine Kirche der heiligen Gottesgebärerin und aller Märtyrer Christi (*ecclesiam sanctae dei genetricis atque omnium martyrum Christi*) und dem Ursprung des Allerheiligenfestes durch Bonifatius IV. gewidmet ist, wurde, wie bekannt, fälschlich Beda Venerabilis zugeschrieben, so dass auch die altsächsische Bearbeitung lange Zeit so bezeichnet wurde.¹² Dass die Predigt dem ehrwürdigen Benediktiner des Klosters Jarrow zu-

¹⁰ Sanders 1985, S. 1106.

¹¹ Vgl. Migne, PL 94, Sp. 452–455.

¹² Die altsächsische Predigt wird sehr unterschiedlich bezeichnet: „Homilie Bedas“ (Müllenhoff / Scherer 1864, S. 181), „Bruchstück einer homilie Bedas“ (Wadstein 1899, S. 18), „Übersetzung einer Homilie Bedas über das Allerheiligenfest“ (Holthausen 1900, S. 9), „Altsächsische Bearbeitung einer Homilie Be-

geschrieben wurde, beruht einerseits auf der allgemeinen überlieferungsgeschichtlichen Korruption, die das Homiliar Bedas während des gesamten Mittelalters erfuhr,¹³ andererseits auf der Verwendung durch den anonymen Verfasser der Predigt für den historischen Anfangsteil eines Abschnitts von Bedas *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*; aus diesem Grund auch das *incipit* der Predigt *Legimus in ecclesiasticis historiis*. Beda, der von dem *Liber Pontificalis* Gebrauch machte,¹⁴ berichtet von der Reise des Bischofs von London Mellitus nach Rom und seiner Begegnung mit Papst Bonifatius IV:

Hic est Bonifatius quartus a beato Gregorio Romanae urbis episcopo, qui inpetrauit a Focate principe donari ecclesiae Christi templum Romae, quod Pantheon uocabatur ab antiquis, quasi simulacrum esset omnium deorum; in quo ipse, eliminata omni spurcitia, fecit ecclesiam sanctae Dei genericis atque omnium martyrum Christi, ut, exclusa multitudine daemonum, multitudo ibi sanctorum memoriam haberet.¹⁵

Gegen Beda als Verfasser spricht die Erwähnung der Novemberkalenden als Tag des Kirchenfestes, da die römische Kirche zum kollektiven Gedenken an alle heiligen Märtyrer – nach dem Brauch der westsyrischen Kirche – das Datum des 13. Mai gewählt hatte. Am selben Tag, im Jahr 609, hatte Papst Bonifatius IV. das Pantheon von Rom zu Ehren der Jungfrau Maria und aller Märtyrer der Kirche geweiht.¹⁶ Die ersten sicheren Zeugnisse über die Begehung des Allerheiligenfestes am 1. November gehen erst auf August 798 zurück, als der Erzbischof Arno von Salzburg in der Synode von Riesbach das Allerheiligenfest in den Novemberkalenden in ganz Südostdeutschland an-

das über das Allerheiligenfest“ (Jahn 1940, S. 77), „Beda-Homilie“ (Foerste 1950), „Budas Allerheiligen-Homilie“ (Foerste 1958, S. 40), „Altsächsische Bedahomilie“ (Ahlsson 1973), „Allerheiligen-Homilie“ (Rathofer 1973, S. 246), „Altsächsische Beda-Homilie“ (Kruse 1976, S. 336), „Essener Beda-Homilie“ (Schlosser 1977, S. 25), „Allerheiligen-Homilie“ (Klein 1977, S. 539), „Altsächsische Allerheiligenpredigt“ (Haubrichs 1995, S. 252), „Allerheiligenhomilie“ (Krogh 1996, S. 121), „Allerheiligenhomilie (Pseudo-)Budas“ (Tiefenbach 2010), „Altsächsische Allerheiligenpredigt“ (Tiefenbach 2013, S. 16).

13 Zur Rekonstruktion von Bedas Homiliar vgl. Morin 1892; das dritte Buch von Bedas Predigten, d. h. die *Subdititiae der Patrologia Latina*, wurde von Leclercq 1947 untersucht; die kritische Ausgabe von Bedas Predigten wurde 1955 von Hurst herausgegeben.

14 Vgl. Duchesne 1886, I, S. 317: *Eodem tempore petit a Focate principe templum qui appellatur Pantheon, in quo fecit ecclesiam beatae Mariae semper virginis et omnium martyrum.*

15 Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (Ed. Colgrave / Mynors 1969, S. 148). Vgl. die Übersetzung bei Spitzbart 1997, S. 147 u. 149: „Dieser Bonifatius war der vierte seit dem seligen Gregor, dem Bischof der römischen Stadt; er erreichte vom Kaiser Phocas, daß der Kirche Christi der Tempel in Rom geschenkt wurde, der von den Alten Pantheon genannt wurde, da er ein Abbild aller Götter war. Nachdem er alle Unflätigkeit entfernt hatte, machte er sie zur Kirche der heiligen Mutter Gottes und aller Märtyrer Christi, damit dort nach dem Ausschluß der Menge der Dämonen die Menge der Heiligen eine Gedenkstätte hätte.“

16 Zur Geschichte des Allerheiligenfestes vgl. Hollaardt 1999. Zum irischen Einfluss für die Verlegung von Allerheiligen auf den ersten November vgl. Hennig 1948.

ordnete.¹⁷ Im Jahr 800 wird auch Alkuin von York die Novemberkalenden als Datum für Allerheiligen nennen.¹⁸

Die Handschriftenüberlieferung der Predigt *In festiuitate omnium sanctorum* ist sehr reich und verläuft ununterbrochen vom Anfang des 9. Jh.s bis zum 15. Jh. Cross lieferte 1977 eine Ausgabe der Predigt, die sich auf die Analyse von nur 9 der 23 ihm bekannten Textzeugen stützte.¹⁹ Für meine erste Studie von 1992–93 sammelte ich weitere 28 Handschriften mit insgesamt 51 miteinander verglichenen Textzeugen.²⁰ Die Kenntnis des Handschriftenbestands der Predigt wurde 2010 durch Raymond Étaix und das Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT) entscheidend bereichert, die 159 Handschriften des lateinischen Textes auflisteten,²¹ denen weitere weitere in der vatikanischen Bibliothek aufbewahrte Handschriften hinzugefügt werden müssen, die ihrem Repertoire entgangen sind.²² Von dieser umfangreichen Handschriften-

17 *Concilia Aevi Karolini* (Werminghoff 1906, S. 197).

18 *Epistolae Karolini Aevi*. Bd. 2 (Dümmler 1895, S. 321).

19 Cross 1977: Cambridge, Pembroke Coll. 24, 11. Jh., f. 172v–180r; Cambridge, Pembroke Coll. 25, 11. Jh., f. 129r–133r; Chicago, Newberry Libr. Phillips 1326, 10. Jh. zweite Hälfte, f. 168r–172r; Durham, Cath. Dean and Chapter Libr. A III 29, 11. Jh. ex, f. 308v–312r; Karlsruhe, Bad. LB Aug. XVI, 10. Jh. in, f. 209r–214v; Lincoln, Cath. Libr. 158 (C.2.2), 11. Jh. ex, f. 103r–106r; London, BL Royal 2 C III, 11. Jh. ex, f. 119v–122r; München, BSB Lat. 6314, 9. Jh., zweites Viertel, f. 198v–205v; Turin, BNU K. II. 24 (Lat. 218), 11. Jh., f. 1r–5r.

20 Santoro 1992–1993: Arras, BM 491 (841), 11. Jh., f. 130r–131v; Auxerre, BM 28, 11. Jh., f. 22v–24v; Boulogne-sur-Mer, BM 15, 12. Jh., f. 113r–114r; Cambrai, BM 365 (346), 10. Jh. ex, f. 36v–43bis r; Einsiedeln, Stiftsbibl. 41, 10. Jh., f. 258v–263r; Klosterneuburg, Stiftsbibl. 193, 15. Jh., f. 239r–241v; Laon, BM 261, 12. Jh., f. 226v–232v; Luxembourg, BN 264, 11. Jh. zweite Hälfte, f. 396v–397v; Lyon, BM 628 (545), 9. Jh. um 870–880, f. 200v–201v; München, BSB Lat. 14039, Mitte des 11. Jh.s, f. 295v–299r; München, BSB Lat. 17041, um 1160, f. 81r–85r; Paris, Bibl. de l'Arsenal 474, 14. Jh., f. 14r–19r; Paris, Bibl. Mazarine 1714 (S70), 13. Jh., f. 137v–140v; Paris, BNF Lat. 800, 12.–13. Jh., f. 113r–115v; Paris, BNF 12406, 12. Jh. zweites Viertel, f. 96r–100v; Paris, BNF 18086, 10. Jh., f. 78v–81v; Paris, BNF n.a.l. 2322, 9. Jh., f. 213r–214v; Reims, BM 295 (E 380), 11. Jh. ex, vor 1096, f. 205r–209v; Rom, Bibl. Casanatense 719 (B I 4), 12. Jh., f. 168v–170v; Rom, Bibl. Vallicelliana T VII, 13.–14. Jh., f. 289r–291r; Rom, Bibl. Vallicelliana T VIII, Jh. 11.–12., f. 153v–154v; Rom, Bibl. Vallicelliana T IX, 11. Jh., f. 148r–152v; Rom, Bibl. Vallicelliana T X, 12.–13. Jh., f. 243r–246v; Rom, Bibl. Vallicelliana T XV, 12.–13. Jh.; f. 123v–128v; Rom, Bibl. Vallicelliana T XXI, 12. Jh. ex, f. 164r–165v; Rom, Bibl. Vallicelliana T XXIV, 11. Jh., f. 203v–207r; Rom, Bibl. Vallicelliana T XXV, 11.–12. Jh., f. 128r–129v; Rouen, BM 537 (A 438), 12. Jh., f. 78r–83v; Rouen, BM 1380 (U 55), 10.–11. Jh., f. 48r–52r; Rouen, BM 1404 (U 20), 12. Jh. erste Hälfte, f. 99v–104r; Rouen, BM 1408 (Y 109), 12. Jh. erste Hälfte, f. 32r–37v; Saint-Mihiel, BM 20, 10. Jh., f. 119r–122v; Toulouse, BM 478, 14. Jh. in, f. 65r–69v; Valenciennes, BM 220 (211), 12. Jh., f. 66v–68v; Vatikanstaat, BAV Ottob. Lat. 106, 10.–11. Jh., f. 187r–191r; Vatikanstaat, BAV Reg. Lat. 73, 12. Jh., f. 64v–65v; Vatikanstaat, BAV Reg. Lat. 457, 12. Jh. zweite Hälfte, f. 103v–109r; Vatikanstaat, BAV Reg. Lat. 561, 11. Jh. in.; f. 85r–90r; Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 1277, 12. Jh., f. 128v–131v; Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 5696, 12. Jh., f. 1r–4v; Verona, Bibl. Cap. XCV, 10. Jh., f. 144v–150v; Wien, ÖNB Lat. 330, 13. Jh., f. 1r–6r.

21 Jullien 2010, S. 413–417.

22 Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 1271, 12. Jh., f. 367r–370r und Vatikanstaat, BAV Archivio del Capitolo di San Pietro A. 5, Mitte des 11. Jh., f. 80r–84v.

überlieferung habe ich für diesen Aufsatz 102 Textzeugen miteinander vergleichen können.²³

Elf Handschriften gehen auf das 9. Jh. zurück und beweisen die zügige Verbreitung der Predigt.²⁴ München BSB Lat. 6314 und Luxembourg BN 97, beide aus dem zweiten Viertel des 9. Jh.s, stellen den *terminus ante quem* für die Abfassung der Predigt dar, die sich somit in die Zeit einordnen lässt, während der im Karolingerreich unter Ludwig dem Frommen das Allerheiligenfest auf den 1. November verlegt wurde.

Die Predigt ist in verschiedene Abschnitte (*lectiones*) unterteilt. Nach der Einführung des historischen Ursprungs und der Begründung der Umwandlung des Pantheons werden die verschiedenen Arten von Heiligen aufgelistet: Engel, Patriarchen, Propheten, Johannes der Täufer, Apostel, Märtyrer, Beichtväter, Jungfrauen (an erster Stelle die Jungfrau Maria) und Eremiten. In den meisten erhaltenen Handschriften sind die verschiedenen *lectiones* nummeriert und mit rubrizierten Titeln versehen, wie z. B. *In honore beatae Mariae uirginis*, *De angelis*, *De prophetis et patriarchis*, *De apostolis*, *De martyrum*, *De confessoribus* (Rom, Bibl. Vallicelliana T X), *De angelis atque archangelis*, *De prophetis*, *De apostolis*, *De martyribus* (Cambridge, Pembroke Coll. 25). Die Selbstständigkeit der einzelnen Abschnitte wird durch die Verwendung von

²³ Autun, BM S 121 (99 D), 15. Jh., f. 179r–182v; Autun, BM S 173 (148 B), 15. Jh., f. 299v–305v; Avranches, BM 128, 11. Jh., f. 244v–248v; Cambrai, BM 528 (487), 12. Jh., f. 200v–202r; Clermont-Ferrand, BM 1512, 10. Jh., f. 175v–178v; Dijon, BM 114 (82), 12. Jh., f. 89v–90v; Engelberg, Stiftsbibl. 44, 13. Jh., f. 18v–19v; Épinal, BM 3 (20), 12. Jh., f. 147r–149v; Florenz, Bibl. Med. Laur. Plut. 17, 37, 11. Jh., f. 146r–148r; Florenz, Bibl. Med. Laur. Plut. 18, 23, 12. Jh., f. 200r–203r; Grenoble, BM 100 (22), 12. Jh., f. 247v–252r; Karlsruhe, Bad. LB Aug. 21, f. 240r–243v; Köln, Erzbisch. Diöz- und Dombibl. 84, 12. Jh., f. 198r–200r; Köln, Hist. Stadtarch. GB 65, 15. Jh., f. 165v–168r; Luxembourg, BN 97, 9. Jh. zweites Viertel, f. 1r–5r (*incipit* fehlt); Madrid, BN 78 (A 8), 12. Jh., f. 352v–355r; Madrid, BN 194 (B 3), 10. Jh., f. 235r–238r; München, BSB Lat. 14704, 9. Jh., f. 126v–139v; Orleans, MB 125 (103), 13. Jh., f. 251r–252r; Paris, BNF Lat. 809, 12. Jh., f. 137v–140r; Paris, BNF Lat. 3278, 13. Jh., f. 255v–259v; Paris, BNF Lat. 3570, 13. Jh., f. 210v–211r; Paris, BNF Lat. 3778, 11. Jh., f. 145r–154r; Paris, BNF Lat. 3783, 11. Jh., f. 286v–289v; Paris, BNF Lat. 3785, 12. Jh., f. 284r–286v; Paris, BNF Lat. 3793, 11. Jh., f. 199r–203r; Paris, BNF Lat. 3800, 12. Jh., f. 84v–87v; Paris, BNF Lat. 3808, 12. Jh., f. 58r–60v; Paris, BNF Lat. 3809, 13. Jh., f. 128r–131v; Paris, BNF Lat. 3809 A, 14. Jh., f. 168v–170r; Paris, BNF Lat. 3816, 12. Jh., f. 115v–120v; Paris, BNF Lat. 3820, 14. Jh., f. 153r–155v; Paris, BNF Lat. 11521, 13. Jh., f. 252v; Paris, BNF Lat. 11700, 12. Jh., f. 108r–111r; Paris, BNF Lat. 12273, 9. Jh., f. 1r–4v und 74v–75r; Paris, BNF Lat. 12409, 12. Jh., f. 212r (nur *incipit*); Paris, BNF Lat. 13371, 10. Jh., f. 93v (nur *incipit*); Paris, BNF Lat. 17347, 12. Jh., f. 116r–119r; Paris, BNF n.a.l. 2176 t. 2, 11. Jh., f. 557v; Paris, BNF n.a.l. 2246, 11.–12. Jh., f. 160r–163r; Reims, BM 299 (E 236), 13. Jh., f. 251r–253v; Reims, BM 300 (C 185), f. 158v–161r; Sankt Gallen, Stiftsbibl. 423, 10. Jh., S. 350–359; Sankt Gallen, Stiftsbibl. 432, 9. Jh., S. 306–312; Sankt Gallen, Stiftsbibl. 433, 9. Jh., S. 656–669; Sankt Gallen, Stiftsbibl. 614, 9. Jh., S. 49–65; Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 1190, 11.–12. Jh., f. 166v–170r; Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 1269, 11. Jh., f. 137r–139r; Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 6451, 12. Jh., f. 200r–203r.

²⁴ Cambrai, BM 546 (504); Luxembourg, BN 97; Lyon, BM 628 (545); München, BSB Lat. 6314; München, BSB Lat. 14704; Paris, BNF n.a.l. 2322; Paris, BNF Lat. 12273; Sankt Gallen, Stiftsbibl. 432; Sankt Gallen, Stiftsbibl. 433; Sankt Gallen, Stiftsbibl. 614; Wien, ÖNB 1014. Verona, Bibl. Cap. XCV, 10. Jh. (9. Jh. nach Jullien 2010, S. 414) darf nicht in Betracht gezogen werden (vgl. Valtorta 2020, S. 185: „Membr. composito, sec. IX, ad eccezione [...] ff. 144v–150v sec. X“).

verzierten oder außerhalb des Schriftraums stehenden größeren Anfangsbuchstaben bestätigt. Dem spezifischen Thema der einzelnen Abschnitte entspricht demnach eine deutliche paläographisch-kodikologische Konzeption.

Im Vergleich zu dem in der *Patrologia Latina* und dem von Cross herausgegebenen Text weist die allgemein regelmäßige Abfolge der einzelnen Abschnitte Umstellungen auf (z. B. Rom, Bibl. Vallicelliana T IX; Cambridge, Pembroke Coll. 25; Rom, Bibl. Vallicelliana T XXV; Boulogne-sur-Mer, BM 15; Rom, Bibl. Vallicelliana T VIII), die zweifellos gerade durch die inhaltliche Selbstständigkeit der *lectiones* begünstigt worden sind. Derartige Umstellungen betreffen jedoch in keinem Fall die sich auf den Ursprung des Allerheiligenfestes beziehende *lectio*, die immer – außer in Chicago, Newberry Libr. Phillips 1326²⁵ und Luxembourg, BN 97, wo sie fehlt – die Predigt eröffnet. Die Unterteilung der Predigt in *lectiones* kann unterschiedlich sein, und Einschübe oder Lücken, die jedoch nie die erste *lectio* betreffen, sind möglich.²⁶

2 Verfasserschaft der lateinischen Predigt

Im Folgenden wird aufgezeigt, welchen Autoren die Handschriftenüberlieferung die lateinische Predigt zuschreibt: *sanctus Bonifacius papa* Rom, Bibl. Vallicelliana T X; *sanctus Bonifacius* Madrid, BN 194 (B 3); *beatus Bonifacius* Paris, BNF Lat. 17347; *sanctus Maximus episcopus* Rom, Bibl. Vallicelliana T VIII; *Sanctus Fulbertus Carnotensis episcopus* Rom, Bibl. Vallicelliana T XXIV (spätere Eintragung); *Ambrosius Autpertus* Turin, BNU K. II. 24 (Lat. 218); *abbas Elysachar* Luxembourg, BN 264²⁷; *sanctus Augustinus* Vatikanstaat, BAV Archivio del Capitolo di San Pietro A. 5; *sanctus Leo pontifex* Florenz, Bibl. Med. Laur. Plut. 17, 37; *venerabilis Beda presbyter* Florenz, Bibl. Med. Laur. Plut. 18, 23; *Rabanus Paris*, BNF Lat. 12409 (nur *incipit*); *Rabanus presbyter* Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 1277; *Rabanus episcopus* Paris, BNF 800, Sankt Gallen, Stiftsbibl. 432 (spätere Eintragung), Sankt Gallen, Stiftsbibl. 433; *Rabanus archiepiscopus* Köln, Hist. Stadtarch. GB 65; *Rabanus Moguntinus* Paris, BNF Lat. 809; *Rabanus archiepiscopus* [Moguntiaci] Vatikanstaat, BAV Reg. Lat. 457, Avranches, BM 128 (spätere Eintragung, wahrscheinlich des 12. Jh.s).

Aus chronologischen Gründen müssen als Verfasser der Predigt zusammen mit Beda auch Augustinus, Papst Bonifatius IV. und Fulbert von Chartres (um 950 in Italien oder Frankreich geboren) ausgeschlossen werden. Es ist weiterhin unmöglich näher zu bestimmen, wer die erwähnten *sanctus Maximus episcopus* und *sanctus Leo pontifex* sein sollten. Für Ambrosius Autpertus, von Oktober 777 bis Dezember 778 Abt

25 Vgl. Cunningham 1955.

26 Zur Struktur der Predigt vgl. Cross 1977, S. 121–126 und Santoro 1992–1993, S. 232 f.

27 Vgl. Leclercq 1953.

des Klosters San Vincenzo al Volturno bei Benevento, hat sich Winandy ausgesprochen.²⁸ Die von Winandy hervorgehobenen Übereinstimmungen zwischen der lateinischen Predigt und dem übrigen Werk von Ambrosius Autpertus scheinen mir jedoch nicht ausreichend, um ihn als Autor der Predigt zu identifizieren.²⁹

Der Verfasser der lateinischen Predigt muss nicht unbedingt unter den in der Handschriftenüberlieferung enthaltenen Namen gesucht werden. Trotz fehlender schlüssiger Beweise verdient jedoch Helisachar Centulensis, der bereits von Barré und entschiedener von Huglo unterstützt und von Dolbeau nicht ausgeschlossen wurde, mehr Aufmerksamkeit.³⁰ Zu den von Barré und von Huglo bereits angeführten Gründen ist hinzuzufügen, dass die Handschrift Luxemburg BN 264 der zweiten Hälfte des 11. Jh.s aus Echternach, die den Namen Helisachar überliefert (*Sermo elysachar abbatis in festiuitate omn. sanct.*), eine Abschrift der Handschrift Luxemburg BN 97 (ohne *incipit*) des zweiten Viertels des 9. Jh.s aus Nordfrankreich darstellt. „Auf Grund des Textverlusts“, argumentiert Falmagne, „kann man die Zuschreibung der Homilie an Helisachar, die in Ms 264 erscheint, nicht mehr lesen. Wäre sie erhalten, würde es sich um die älteste Zuschreibung handeln und die These von Huglo [...] erhärten“³¹.

Die lateinische Predigt erfreute sich bald einer weiten Verbreitung, sowohl allein auftretend, als auch durch ihre Aufnahme in die Homiliarien von Paulus Diaconus und von Saint-Pére de Chartres. Sie wird Grundlage einer langen Versifikation in – wenn man Prolog und Epilog (Vers 1–20 und 690–716) ausschließt – daktylischen Hexametern von Wulfstan von Winchester (ca. 960 – Anfang des 11. Jh.s)³² und von zwei Predigten, die eine auf Provenzalisch des 12. Jh.s und die andere auf Französisch des 13.–14. Jh.s.³³ Die Popularität der Predigt wird im 13. Jh. von Jacobus de Voragine bestätigt, der sich in seiner *Legenda aurea* mit dem Allerheiligenfest befasst und eine Stelle der ersten *lectio* der Predigt zitiert.³⁴

Noch ausgeprägter war der Einfluss der Predigt in der homiletischen und hagiographischen Literatur des mittelalterlichen germanischsprachigen Nordens. Neben der altsächsischen Bearbeitung stellt sie die Hauptquelle für eine altnordische Allerheiligenpredigt dar, die in einer isländischen und einer norwegischen Predigtsammlung erhalten ist (beide aus der Zeit um das Jahr 1200),³⁵ und auch für mehrere angel-

28 Vgl. Winandy 1950, S. 116–118.

29 Vgl. Cross 1977, S. 127: „[...] these similarities are not distinctive enough to allow an ascription to Ambrosius Autpertus without other evidence.“

30 Vgl. Barré 1958, S. 212; Huglo 1989, S. 274; Dolbeau 1999–2000, S. 38.

31 Falmagne 2009, 2, S. 226. Zu Helisachar von Saint-Riquier, prominente Persönlichkeit unter den Intellektuellen der zweiten karolingischen Generation, vgl. Huglo 1994.

32 Vgl. Dolbeau 1988.

33 Vgl. Pelle 2021, S. 32.

34 Vgl. Maggioni 2007, 2, S. 1240.

35 Vgl. Pelle 2013; Pelle 2021.

sächsische Prosatexte, darunter das ‚Martyrologium‘ und *Ælfrics In natale omnium sanctorum* in seiner ersten Reihe der katholischen Predigten.³⁶

Im Folgenden soll der Text der ersten *lectio* der lateinischen Predigt vorgestellt werden, die den Gegenstand der altsächsischen Bearbeitung darstellt, und zwar auf der Grundlage der von Cross gelieferten Ausgabe, unter Anfügung der wesentlichen vom Text abweichenden Lesarten, die ich für das Studium des altsächsischen Textes für relevant halte.

Legimus in ecclesiasticis historiis quod Sanctus Bonifacius, qui quartus a beato Gregorio Romane urbis episcopatum tenebat, suis precibus a Foca cesare impetraret donari ecclesie Christi templo Romae quod ab antiquis Panteon ante uocabatur quia hoc quasi simulacrum omnium uide-
retur esse deorum. In quo, eliminata omni spurcitia, fecit ecclesiam sanctae dei geneticis atque omnium martyrum Christi ut, exclusa multitudine demonum, multitudo ibi sanctorum in memo-
ria haberetur, et plebs uniuersa, in capite kalendarum Nouembris sicut in die natalis domini, ad ecclesiam in honore omnium sanctorum consecratam conueniret, ibique, missarum solemnitate a presule sedis apostolice celebrata omnibusque rite perfectis, unusquisque in sua cum gaudio remearet. Ex hac ergo consuetudine sancte Romane ecclesiae, crescente relegione christiana, de-
cretum est ut in ecclesiis dei que per orbem terrarum longe lateque construuntur, honor et me-
moria omnium sanctorum in die qua prediximus haberetur ut quicquid humana fragilitas per ignorantiā uel neglegentiam seu per occupationem rei secularis in solemnitate sanctorum mi-
nus plene peregisset in hac sancta obseruatione solueretur, quatenus eorum patrocinii protecti ad superna polorum gaudia peruenire ualeamus.

2 a Foca] *a focate* Karlsruhe, Bad. LB Aug. XVI; *a focato* Cambridge, Pembroke Coll. 25, München, BSB Lat. 14704, Rom, Bibl. Casanatense 719 (B I 4), Paris, BNF Lat. 18086, Vatikanstaat, BAV Ottob. Lat. 106; *a foca* < *focate* (aus Rasur) München, BSB Lat. 14039; *a foca* < *a focato* (aus Rasur) Paris, BNF Lat. 3783; *a foca* < *a focato* (expunctum) Rom, Bibl. Vallicelliana T XXV; *a focha* Orleans, MB 125 (103); *a foca imperatore* Paris, BNF Lat. 3570.

4 fecit ecclesiam sanctae dei geneticis] *fecit ecclesiam sanctae geneticis* Paris, BNF 18086, Sankt Gallen, Stiftsbibl. 423; *fecit ecclesiam dei genitricis* Paris, BNF Lat. 3820, Rouen, BM 1380 (U 55), Rouen, BM 1404 (U 20), Rouen, BM 1408 (Y 109), Vatikan-
staat, BAV Vat. Lat. 5696; *fecit ecclesiam in honore sanctae dei genitricis*, Firenze, Bibl. Med. Laur. Plut. 18, 23, Madrid, BN 78 (A 8), Paris, BNF Lat. 3278, Paris, BNF Lat. 11521, Reims, BM 299 (E 236), Reims, BM 300 (C 185), Rom, Bibl. Vallicelliana T IX, Bibl. Valli-
celliana T XXI; *fecit ecclesiam sanctae dei genitricis mariae* Autun, BM S 121 (99 D), Au-
tun, BM S 173 (148 B), Dijon, BM 114 (82), Engelberg, Stiftsbibl. 44, Épinal, BM 3 (20), München, BSB Lat. 17041, Paris, Bibl. de l'Arsenal 474, Paris, BNF Lat. 3800, Paris, BNF Lat. 3808, Paris, BNF Lat. 17347, Rom, Bibl. Vallicelliana T X, Rom, Bibl. Vallicelliana T XV, Wien, ÖNB Lat. 330, Rom, Bibl. Vallicelliana T VII, Toulouse, BM 478, Vatikanstaat,

36 Vgl. Cross 1977, bes. S. 128–134. Zur Bedeutung der lateinischen Predigt für die Datierung des angel-
sächsischen ‚Martyrologium‘ vgl. Rauer 2013a, S. 24 f.

BAV Reg. Lat. 457, Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 1269, Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 1271; *fecit ecclesiam in honore sanctae dei genitricis mariae* Grenoble, BM 100 (22), Köln, Hist. Stadtarch. GB 65, Paris, BNF Lat. 800, Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 1277; *beate dei genitricis* Paris BNF Lat. 3778; *in honore beate marie* Paris BNF Lat. 3570.

14 ad superna polorum gaudia] *ad superna caelorum gaudia* Épinal, BM 3 (20), Köln, Hist. Stadtarch. GB 65, Saint-Mihiel, BM 20; *ad superna gaudia caelorum* Cambridge, Pembroke Coll. 25; *ad aeterna gaudia* München, BSB Lat. 17041; *ad superna polorum regna* Rom, Bibl. Vallicelliana T VII; *ad superna caelorum polorum gaudia* Toulouse, BM 478; *ad superna sanctorum gaudia* Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 1269, Vatikanstaat, BAV Vat. Lat. 1271.

14 ualeamus] folgt *Largiente domino nostro jesu christo qui cum patre et spiritu sancto uiuit et regnat in saecula saeculorum amen* Cambridge, Pembroke Coll. 25; *Presente domino nostro jesu christo qui uiuit et regnat per omnia saeculorum saecula amen* Rom, Bibl. Casanatense 719 (B I 4).

3 Der altsächsische Text

Die altsächsische Predigt nimmt die gesamte Vorderseite des letzten, ursprünglich leer gelassenen Schlussblattes der Handschrift ein; eine letzte Textzeile findet sich am unteren Rand der Rückseite des Blattes 152. Am Ende des Blattes 153r sind nach *ewigon* und über *liva* der letzten Zeile der Predigt (Blatt 152v) die jeweiligen Hinweiszeichen gut sichtbar: ein großes geschnittenes *D* (= *deest*) und ein kleines geschnittenes *h* (= *haec*).³⁷ Auf der Rückseite des Blattes 153 befindet sich, ebenfalls im Altsächsischen, ein Register von Abgaben, die an die Abtei Essen zu zahlen sind, das sogenannte *Essener Heberegister*. Die Handschrift enthält auch zahlreiche oft schwer lesbare Glossen in Altsächsisch, die von verschiedenen Händen geschrieben sind. Die Handschrift mit Gregors Evangelienhomilien als Hauptinhalt stammt aus dem um die Mitte des 9. Jhs von Altfried Bischof von Hildesheim und von Äbtissin Gersuit gegründeten Frauenstift zu Essen³⁸ und kann Bischoffs Ansicht nach „erst in der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts entstanden sein“³⁹. Laut dem berühmten deutschen Paläographen stammen die zwei altsächsischen Texte aus kurz darauffolgender Zeit und sind Werke derselben Hand.⁴⁰

³⁷ Die Handschrift ist heute leicht zugänglich: <https://digital.ub.uni-duesseldorf.de/man/content/page/view/5588759>, besucht am 28.02.2023.

³⁸ Zum regen kulturell-geistlichen Leben des Frauenstifts vgl. Seidel 2005 und Karpp 1991.

³⁹ Bischoff 1971, S. 130.

⁴⁰ Was die Datierung der Handschrift betrifft, schwanken die Meinungen zwischen dem Ende des 9. Jhs und der ersten Hälfte bzw. dem zweiten Viertel des 10. Jhs. Vgl. auch *Handschriftencensus. Eine*

Obwohl die altsächsische Predigt seit 1799, dem Jahr ihrer Erstveröffentlichung durch Venantius Nicolaus Kindlinger,⁴¹ in den verbreiteteren Anthologien literarischer Sprachdenkmäler des Altsächsischen (und des Althochdeutschen) veröffentlicht und daher leicht zugänglich ist,⁴² stelle ich hier zur Erleichterung der Bezugnahme den vollständigen Text zur Verfügung (in kursiv die Erläuterungen der Abkürzungen).

f. 153r Wi lesed tho *sanctus* bonifacius pavos an roma was • that he bedi thena kiesur advocatum • that he imo an romō en hus gefi • that thia luidi wilon pantheon heton • wan thar worthōn alla afgoda inna begangana • So he it imo tho iegivan hadda • so wieda he it an uses drohtines era • ende usero fruon *sanctae* mariun • endi allero cristes martiro • te thiu also thar er inna begangan warth thiu menigi thero diuvilo • that thar nu inna begangan wertha thiu gehugd allero godes heligono • He gibod tho that al that folk thes dages also the kalend november anstendit te kerikōn quamī • endi also that gödlika thianust thar al gedōn was • so wither gewarf manno gewilik fra endi blithi te hus • Endi thanana so warth gewonohed that man hödigō ahter allero therō waroldi beged thia gehugd allero godes heligono • te thiu so wat so wi an allemo themo gera vergomeloson that wi it al hödigō gefullon • endi that wi thur therō heligono gethingi bekuman te themo ewigon // f. 152v // liva • helpandemo usemo drohtine.⁴³

Kein Hinweis veranlasst dazu, den altsächsischen Text über das Allerheiligenfest für ein Fragment einer ursprünglichen vollständigen oder umfassenderen Übersetzung der lateinischen Predigt zu halten, wie schon Müllenhoф und Scherer behauptet hatten.⁴⁴ Zuallererst ist der Gegenstand der Bearbeitung in dem allgemeinen Kontext der lateinischen Predigt sehr deutlich abgegrenzt: Den volkssprachigen Autor interessieren der Ursprung und die Bedeutung des Allerheiligenfestes, d. h. genau jener Abschnitt der Predigt, der in der Handschriftenüberlieferung regelmäßig als erste *lectio* auftaucht. Darüber hinaus scheinen der auf der ganzen Seite klare und ruhige *ductus* und der regelmäßige Zeilenabstand keinen besonderen Platzbedarf zu verraten. Schließlich scheint auch die Glückwunsch- und Schlussformel *helpandemo usemo drohtine* eine ursprüngliche Fortsetzung des altsächsischen Textes auszuschließen.

Nach Ahlsson wurde diese Formel „offenbar“ von dem altsächsischen Autor hinzugefügt, da eine entsprechende lateinische Formel in einer nicht näher präzisierten „Vorlage“⁴⁵ nicht vorhanden gewesen sei. Die Formel *helpandemo usemo drohtine* – eine absolute Partizipialkonstruktion im Dativ in Nachbildung des Lateinischen, die gelegentlich auch im Althochdeutschen zu finden ist, sowohl in Anlehnung an lateini-

Bestandsaufnahme der handschriftlichen Überlieferung deutschsprachiger Texte des Mittelalters, abrufbar unter <https://handschriftencensus.de/7058>, besucht am 28.02.2023. Auch Gleichhändigkeit wird bestritten, vgl. Tiefenbach 2013, S. 16 f.

⁴¹ Vgl. Kindlinger 1799, Sp. 1081–1084. Zur frühesten Rezeption vgl. Morvay / Grube 1974, S. 4 f.

⁴² Vgl. Müllenhoф / Scherer 1864, S. 181 f.; Wadstein 1899, S. 18; Müller 2007, S. 216.

⁴³ Eigene Transkription.

⁴⁴ Vgl. Müllenhoф / Scherer 1864, S. 484: „[Z]u der annahme es sei jemals die ganze homilie übersetzt oder zu übersetzten beabsichtigt worden, ist kein grund vorhanden“.

⁴⁵ Ahlsson 1973, S. 31 f.

sche Vorlagen, als auch als bewusst eingesetzte Stilfigur –⁴⁶ könnte vom altsächsischen Bearbeiter unabhängig hinzugefügt worden sein, aber aufgrund der überprüften handschriftlichen Überlieferung kann die Existenz einer entsprechenden Formel in der für die Bearbeitung verwendeten Vorlage nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden (s. Apparat oben).

Vor der Untersuchung der Stellen, in denen sich der altsächsische Text inhaltlich stärker von dem lateinischen unterscheidet, sollen zuerst die allgemeinen Übersetzungsprinzipien herausgearbeitet werden, von denen sich der altsächsische Autor bei seiner Bearbeitungstätigkeit leiten ließ. Es ist offensichtlich, dass er daran interessiert ist, die wesentlichen Inhalte des lateinischen Textes in der Volkssprache zu vermitteln: Trotz Vereinfachungen und Auslassungen, Beseitigung untergeordneter, relativer oder eingefügter Sätze, finden die wichtigeren sachlichen Informationen des Ausgangstextes immer eine Entsprechung im Zieltext. Das Ganze wird in einer Form wiedergegeben, die darauf zielt, den Zuhörern der Predigt das Textverständnis zu erleichtern, nach einem allgemeinen Prinzip, das bereits die Kulturpolitik Karls des Großen gekennzeichnet hat: *de officio praedicationis, ut iuxta quod intellegere vulgus possit assidue fiat*⁴⁷.

Legimus in ecclesiasticis historiis quod Sanctus	Wi lesed tho sanctus Bonifacius pavos an roma
Bonifacius, qui quartus a beato Gregorio Romane	was (1)
urbis episcopatum tenebat (1-2)	

Trotz der Knappheit der Information unterstreicht der Bearbeiter die Wahrhaftigkeit des Erzählten durch die Beibehaltung der Berufung auf die Quellenautorität (lat. *Legimus* = as. *Wi lesed*).⁴⁸

ut, exclusa multitudine demonum, multitudo ibi	the thiu also thar er inna begangan warth thiu
sanctorum in memoria haberetur (5-6)	menigi thero diuviло that thar nu inna begangan
	wertha thiu gehuggd allero godes heligono (4-6)

Neben der für den mündlichen Vortrag funktionalen Beseitigung des lateinischen ablativus absolutus *exclusa multitudine daemonum* ist in diesem Fall die besser verständliche Gegenüberstellung zwischen *er* („eher“) und *nu* („nun“) bemerkenswert, die auch den Zweck erfüllt, den Teilnehmern der Predigt den Sieg des Christentums über das Heidentum immer wieder bewusst zu machen, ein Vorgang, der im altsächsischen Raum erst wenige Generationen zurückliegt.

46 Vgl. Schmid 2023, S. 13 (§ 8,4); Schrödt 2004, § 85.

47 Boretius 1883, S. 174. Vgl. Richter 1982.

48 Vgl. „Christus und die Samariterin“: „Lesen wir, thaz [...], in: Braune / Ebbinghaus 1969, S. 136.

et plebs uniuersa, in capite kalendarum Nouembris sicut in die natalis domini, ad ecclesiam in honore omnium sanctorum consecratam conueniret (6–7)

in ecclesiis dei que per orbem terrarum longe latentes construuntur (10)

He gibod tho that al that folk thes dages also the kalend november anstendit te kerikön quami (6–7)

ahter allero therō waroldi (8)

Während im lateinischen Text das gesamte Volk (*plebs universa*) aus eigenem Willen in die zu Ehren aller Heiligen geweihten Kirche geht, hebt der Bearbeiter die vom Papst eingeführte Verbindlichkeit (*He gibod*) dieses Feiertags hervor.⁴⁹ Das Allerheiligenfest ging über die Feier lokaler Kulte hinaus und war ein Hochfest der gesamten Christenheit. Wenn auch in knapper Form, bleibt die Hauptaussage erhalten (*ahter allero therō waroldi*). Die Hervorhebung der Verpflichtung, ein allen christlichen Völkern gemeinsames Fest zu feiern, unterstreicht den fortdauernden Prozess der Christianisierung Sachsens und stellt zugleich die dortige Bevölkerung in den Rahmen des weltumfassenden Christentums.

ut quicquid humana fragilitas per ignorantiam
uel neglegentiam seu per occupationem rei
secularis in solemnitate sanctorum minus plene
peregisset in hac sancta obseruatione solueretur
(11–13)

te thiu so wat so wi an allemo themo gera ver-
gomeloson that wi it al hōdigō gefullon (9–10)

Der Erfolg der Predigt, der sich in der reichen Verbreitung ihrer Handschriftenüberlieferung zeigt, beruht, wie auch Jacobus de Voragine zeigen wird, auf zwei grundlegenden Elementen:⁵⁰ einem historischen Element (die Erinnerung an die Umwand-

⁴⁹ Auch das angelsächsische ‚Martyrologium‘ und die altnordische Allerheiligenpredigt heben diese vom Papst eingeführte Verbindlichkeit, das Allerheiligenfest zu feiern, hervor – *Ond se papa ða bebead þaet aeghwylce geare se ðæg in Godes cirkum in Cristenum folcum wære on swylcre arwyrðnesse* (Rauer 2013b, S. 208) und *Þenna dag brouð Bonifatius pafe allre criftni at halda hotið legan i upp hafe mænaðr þefer nouember hœtitir* (Indrebø 1931). Die gesamte Predigtsammlung, Kopenhagen, Arnamagnæan-Institut AM 619, ist in diplomatischer Transkription auf der Webseite des Medieval Nordic Text Archive abrufbar unter <http://clarino.uib.no/menota>, besucht am 28.02.2023) –, ohne dass diese Übereinstimmung *sic et sempliciter* auf eine Beziehung zwischen all diesen verschiedenen Texten hindeuten muss. Vielmehr handelt es sich meiner Meinung nach um eine gemeinsame Absicht zu klären, was im Folgenden über die tatsächliche historische Konsolidierung dieses gebotenen Feiertags gesagt wird (*Ex hac ergo consuetudine sancte Romane ecclesiae, crescente religione christiana, decretum est ut [...]*). In diese Richtung weisen auch die zwei Bearbeitungen in romanischen Sprachen: *Bonifazis [...] comandet que en Roma e per tot lo mon fezes hom oí la festa eixament con lo dia de Nadal* (Thomas 1897, S. 415) und *comāda q ceste feite fuit celebree p tot le mōd* (Metz, Bibliothèque-médiathèque MS 262, f. 108r, unveröffentlicht, aber abrufbar unter <https://portail.biblissima.fr/fr/>, besucht am 28.02.2023).

⁵⁰ „[Das Allerheiligenfest] istituta est propter negligentiarum expiationem. Licet enim paucorum sanctorum festa agamus, adhuc tamen illa pauca negligenter sepe agimus et multa ibidem per igno-

lung des Pantheons) und einem zweiten, hier knapp zusammengefassten, welches das Verhalten des Christen betrifft (das Fest wurde zum Sündenerlass und zur Sühne der Nachlässigkeit eingeführt).

in die qua prediximus (11)
in hac sancta obseruatione (13)

hödigō (8 und 10)

Der altsächsische Autor will mit der Wiedergabe von lat. *in die qua prediximus* (d. h. der erste November) und von lat. *in hac sancta observatione* (d. h. das Allerheiligenfest) durch das as. *hodigo* („heute“) eine stärkere Einbeziehung der Anwesenden bewirken, indem er den erzählten, im lateinischen Text historisierteren Ereignissen eine stärkere Zeitaktualität verleiht. Ein solches Aktualisierungsvorhaben wird auch der späteren lateinischen Überlieferung nicht unbekannt sein.⁵¹ Dass diese Predigt am Festtag feierlich verlesen wurde – im Fall der altsächsischen Bearbeitung wahrscheinlich für die des Lateinischen unkundigen Stiftsdamen – wird ausdrücklich von Jacobus de Voragine bestätigt: *[sermo] qui hac die per ecclesias recitatur*⁵².

Das Ziel, den Zuhörer(inne)n der Predigt das Textverständnis zu erleichtern, wird auch durch den Gebrauch von umgangssprachlichen Ausdrücken verfolgt, wie as. *fra endi blithi* (8–9) für lat. *cum gaudio* (8), einen Ausdruck, der sich noch für die gesamte mittelniederdeutsche Zeit nachweisen lässt, wo er auch in umgekehrter Reihenfolge auftreten kann: *Anne wart blide unde vro*⁵³.

Der Verfasser des altsächsischen Textes wird jedoch nicht nur von der Absicht geleitet, den Zuhörern der Predigt das Textverständnis zu erleichtern, denn er verzichtet nicht auf entscheidende inhaltliche Änderungen des Ausgangstextes. Die Überprüfung der *varia lectio* erlaubt es, die Stellen stärkerer Abweichung zwischen dem lateinischen und dem altsächsischen Text besser zu bewerten. Der textkritische Apparat ermöglicht eine genauere Einschätzung des originellen Beitrags des altsächsischen Verfassers und weist eine doppelte Bedeutung auf. Einerseits finden bestimmte Abweichungen der Bearbeitung in den verschiedenen Lesarten ihre Erklärung; andererseits können weitere Besonderheiten, die nicht durch eine lateinische Vorlage motiviert sind, mit Sicherheit als spezifischer Beitrag des altsächsischen Autors angesehen werden.

Mit der *varia lectio* lässt sich auch ein sogenannter ‚Fehler‘ bzw. ein sogenanntes ‚Missverständnis‘ des Bearbeiters erklären, der den lateinischen Namen *Focas* (2) mit

rantiam uel negligentiam omittimus. Siquidem igitur in aliis sollempnitatibus sanctorum quas egimus aliquid negleximus, in hac generali festitate supplete possumus et de negligentia nos purgare ualeamus“ Maggioni 2007, 2, S. 1240.

⁵¹ Vgl. die Handschrift Engelberg, Stiftsbibl. 44, f. 18v: *uniuersa plebs hodie [...] sicut in die natalis domini.*

⁵² Maggioni 2007, 2, S. 1240.

⁵³ Schiller-Lübben 1875, S. 357.

advocatus wiedergegeben hat. Die Forscher, die sich bei der Analyse der Bearbeitung auf den Vergleich mit einem nicht näher spezifizierten lateinischen Text verließen, haben sich über die Wiedergabe von lat. *a Foca cesare* (2) mit as. *thena kiesur advocatum* (1) gewundert.⁵⁴ Ahlssons Behauptung, dass „ähnliches [...] ja auch in ahd. Übertragungen aus dem Lateinischen bekannt“⁵⁵ sei, ist mir unverständlich. Dieser Fehler lässt sich jedoch leicht erklären, wenn man auf die Lesarten *a focate* und *a focato* zurückgreift.

Der griechische Familienname *Φωκάς*, *ᾶ* (mit ‚dorischem‘ Genitiv der Masculina der ersten Deklination) folgt im Plural der dritten Deklination mit Dentalstamm (*Φωκάδες*). Im Lateinischen ist sowohl die typische Deklination der griechischen Substantive vom Typ *Aeneas, ae* (und damit *Phocas*, Genitiv *Phocae*), als auch die der Substantive der dritten Deklination mit Dentalstamm (und damit *Phocas*, Genitiv *Phocatis*, Ablativ *Phocate*) bezeugt. Die völlig einzigartige Form ist also nur *focato*, die ein Ablativ sein könnte, abgeleitet von einem Nominativ *Focatus*, von dem ich allerdings keine Spur gefunden habe. Ich würde nicht ausschließen, dass die Form *focato* als sprachliche Neuerung eines Schreibers entstanden ist, der nicht genügend an griechische Namen gewöhnt war.

Die Lesarten *focate* / *focato* sind in der Handschriftenüberlieferung der lateinischen Predigt seit ihren frühesten Textzeugen verbreitet (München BSB Lat. 14704, 9. Jh., aus Freising⁵⁶ und Karlsruhe Bad. LB Aug. XVI, „a homiliary written and decorated in the Bodensee area during the first half of the tenth century“⁵⁷) und sind sowohl in der Handschriftenüberlieferung des *Liber Pontificalis* als auch in der Versifikation von Wulfstan von Winchester belegt. Darüber hinaus sollte man auch in Betracht ziehen, dass gerade *advocatus ecclesiae* im Sinne einer Schutzpflicht gegenüber der Kirche im Mittelalter ein wiederkehrender Kaiser- und Königstitel war, was sicherlich den ‚Fehler‘ begünstigt hat.⁵⁸

Ergänzend zur lateinischen Vorlage fügt der altsächsische Autor hinzu, dass das römische Pantheon nicht nur Maria und den Märtyrern, sondern auch dem *drohtin* geweiht wurde, der hier entweder für Christus oder für Gottvater steht. Die Anfügung *an uses drohtines era* (3) findet in keinem der lateinischen Textzeugen eine Motivation und ist ohne Zweifel als beabsichtigter Beitrag des Bearbeiters anzusehen. Der Begriff

54 So noch Seidel 2005, S. 56.

55 Ahlsson 1973, S. 31.

56 Vgl. Bischoff 1940, S. 126. Vgl. Bierbrauer 1990, S. 113 und Klemm 1980, S. 47.

57 Thomson 1974, S. 80. Laut Holder 1970, S. 46, stammt die Handschrift aus dem 11. Jh.

58 Bereits seit der Karolingerzeit: [...] ut pro amore dei digneris eiusdem sanctae matris ecclesie, cuius te tutorem ac defensorem ubique scimus esse promptissimus, *advocatus esse et iudex* (Brief des Bischofs von Chur an Kaiser Ludwig den Frommen, Juni 823), in: Meyer-Marthaler / Perret 1956, S. 40. Weitere Belege von *advocatus ecclesiae* in: Bayerische Akademie der Wissenschaften: *Mittellateinisches Wörterbuch*. Bd. 1, 1967, S. 277 (abrufbar unter <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=MLW#1>, besucht am 28.02.2023); vgl. Planitz 1971, S. 172.

*drohtin (dominus, princeps, „weltlicher Herr“) – ein Begriff sozialer, besonders militärischer Herkunft, der eng mit der germanischen Institution des *comitatus* verbunden ist – übernimmt wie in anderen germanischen Sprachen die Bedeutung des christlichen Gottes. Seine Verwendung im christlichen Sinne ist vor allem im angelsächsischen Raum dokumentiert, wo *dryhten* „almost the standing term for the Christian *dominus* in Old English literature“⁵⁹ ist. Durch die Tätigkeit angelsächsischer Mönche verbreitet sich die christliche Verwendung des Begriffs im kontinentalen und skandinavischen Raum als weiterer Beweis für den wichtigen Einfluss der angelsächsischen christlichen Terminologie auf andere germanische Sprachen.*

Im ‚Heliand‘ wie in der angelsächsischen Dichtung wird *drohtin* („Herr“) sowohl im Sinne von ‚Gott dem Vater‘ als auch im Sinne von ‚Christus‘ verwendet.⁶⁰ Es ist schwierig, die Bedeutung von *drohtin* im vorliegenden Text zu bestimmen. Wahrscheinlich ist jedoch, dass *drohtin* sich auf Christus bezieht, da „etwa bis zur Jahrtausend-Wende [...] jede Kirche als Haus des Herren nominell dem Salvator Christus geweiht [war], und zwar gewöhnlich zusammen mit den großen Heiligen des Alten Testaments (Michael) und des Neuen Testaments (Apostel, Maria, Johannes dem Täufer, Stephanus).“⁶¹ Und so wird auch das Frauenstift zu Essen bereits in der ältesten erhaltenen Urkunde vom 4. Juni 898 als Gemeinschaft *in honore beatae dei genitricis Mariae et sancti Salvatoris nec non et beatorum martirum Cosmae et Damiani ceterorumque innumerabilium sanctorum* beschrieben.⁶²

Die Anfügung von *an uses drohtines era* könnte auch durch die Erinnerung an die Weihe einer Kirche von außergewöhnlicher Schönheit ‚zu Ehren unseres Herrn Jesus Christus‘ durch den angelsächsischen Bischof Willehad auf altsächsischem Gebiet begünstigt worden sein. Die Weihe fand genau an einem ersten November (wahrscheinlich im Jahr 789) statt: *aedificavit quoque domum Dei mirae pulchritudinis in loco qui dicitur Brema; ubi et sedem esse constituit episcopalem; ac dedicavit eam Kalendis Novembris die dominico in honore domini nostri Iesu Christi sub invocatione sancti Petri*⁶³.

In enger Verbindung zu der Anfügung der *drohtin*-Figur steht die erstaunlichste Änderung des altsächsischen Bearbeiters: die Wiedergabe des lateinischen *fecit ecclesiam sanctae dei genetricis* (4) durch das altsächsische *so wieda he it an [...] era [...] usero fruon sanctae mariun* (3–4). Die *varia lectio* kann in keinem Fall dazu beitragen, die Auslassung des Beiworts *Dei genetrix* – lateinische Wiedergabe unter Einfluss der byzantinischen Terminologie des griechischen *θεοτόκος* – und seine Ersetzung durch

59 Green 1965, S. 288.

60 Vgl. Tiefenbach 2010, s. v. und Sehrt 1925, s. v. Bosman 2016, S. 45 irrt, wenn er behauptet, dass *drohtin* „is reserved exclusively to Jesus in the Heliand“.

61 Schröer 1998, Sp. 1479. Vgl. auch Bodarwé 2000, S. 348.

62 Vgl. Bodarwé 2000, S. 348.

63 Pertz 1829, S. 383.

das as. *frûa*, auch ein Begriff aus dem sozialen Bereich,⁶⁴ zu erklären. Man beachte auch, wie der altsächsische Autor versucht, eine engere und persönlichere Beziehung zu Gott herzustellen, indem er *drohtin* und *frûa* das Possessivpronomen *usa* hinzufügt: *uses drohtines / usero fruon*, wie im ‚Heliand‘, wo *drohtin* mit einer bemerkenswerten Häufigkeit in 271 Belegen 67 Mal von Possessivpronomen begleitet ist.⁶⁵

Es ist offensichtlich, dass die Wiedergabe *Dei genetrix* mit *frûa* eine bewusste Änderung des Bearbeiters darstellt. Die *vis dogmatica* des Beiworts *Dei genetrix* konnte ihm keinesfalls unbekannt gewesen sein. Unter den zahlreichen Beiworten Mariens gibt *θεοτόκος / Dei genetrix* das Fundamentaldogma der Mariologie vollkommen wieder und ist von seinem historischen Ursprung her eng mit der Christologie verbunden. Seine endgültige Sanktion auf dem Konzil von Chalzedon im Jahr 451 war Folge der Auseinandersetzung mit der arianischen und apollinarischen Christologie.

Die Auseinandersetzung der spanischen Bischöfe Elipand von Toledo und Felix von Urgel mit dem neuen Adoptionismus, der wieder die Gottesmutterchaft Mariens leugnete, hatte unter Karl dem Großen zu einer Wiederaufnahme der antinestorianischen Polemik von Ephesos geführt und zu einer erneuten Verteidigung des Beiworts *θεοτόκος / Dei genetrix* seitens Paulinus von Aquileia⁶⁶ und Alkuin von York⁶⁷ gegen diejenigen, die, wie Felix von Urgel, vor allem den *ancilla*-Charakter von Maria betonten.⁶⁸ Die Lehre der *Dei genetrix* bildete ein grundlegendes Thema auch für Paschasius Radbertus.⁶⁹ Nach Scheffczyk ist die Idee der *Dei genetrix gloriosa* Grundmotiv und bewegendes Prinzip der karolingischen Marienlehre.⁷⁰ Maria ist, wie auch McKitterick betont, eine zentrale Figur der karolingischen Theologie: „The exemplary character of [Maria] was a constant theme of Paul the Deacon’s compilation. Mary’s role as ‚handmaid of the Lord‘ and mother of Christ was stressed because she became an instrument for the redemption of mankind due to her negation of the Fall caused by the first woman, Eve.“⁷¹ Auffallend ist daher der von dem Bearbeiter getroffene Entschluss, den herrschenden Begriff der karolingischen (und post-karolingischen) Mariologie mit dem as. *frûa* wiederzugeben.

Man beachte darüber hinaus, dass im ‚Heliand‘ – in einem Werk, das, nach Rathofer, besondere Züge aufweist, die als Nachwirkung der antiadoptionistischen Auseinandersetzung interpretiert werden können⁷² – Maria eindeutig ‚Christi Mutter‘ ist:

⁶⁴ Vgl. Green 1965, S. 19–55.

⁶⁵ Vgl. Green 1965, S. 353.

⁶⁶ Norberg 1990.

⁶⁷ Blumenshine 1980.

⁶⁸ Vgl. Scheffczyk 1959, S. 73–82.

⁶⁹ Ripberger 1985. Zur Entwicklung der *θεοτόκος / Dei genetrix*-Idee vgl. Söll 1978 und Söll 1984.

⁷⁰ Vgl. Scheffczyk 1959, S. 58–60.

⁷¹ McKitterick 1977, S. 105.

⁷² Rathofer 1971, S. 255: „Betonung der metaphysischen Gottessohnschaft und der Souveränität des göttlich-freien Willens in allem Tun und Leiden“.

Tho ni uuas lang te thiu // that it san antfunda / frio sconiosta, // Cristes moder (‘Heliand’ M, V. 2016b–2018a)⁷³, *Than stuod thar oc Maria / muoder Cristes // blec under them bome* (‘Heliand’ C, V. 5607–5608a)⁷⁴.

Unter den zahlreichen Schwierigkeiten, mit denen der ‚Heliand‘-Dichter bei der Umsetzung der Dogmen des neuen christlichen Glaubens für die sächsischen Adressaten konfrontiert war, stellte die der Menschwerdung Gottes die anspruchsvollste Herausforderung dar. Das Mysterium der Menschwerdung Gottes, das schwierigste Dogma des neuen christlichen Glaubens, wird in der Tat von dem sächsischen Dichter mit äußerster Vorsicht behandelt und mit den Versen zusammengefasst: *Uuard the helago gest, // that barn an ira bosma* (‘Heliand’ M, V. 291b–292a).⁷⁵ Diese Verse bereitete der Dichter mit einem Kommentar über die Haltung von Maria vor, die den Plan Gottes ermöglicht, indem Maria diesem Gottesplan zustimmt: *mid leohtu hugi / endi mid gilobon godun // endi mit hluttrun treuun* (‘Heliand’ M, V. 290–291a).⁷⁶ Der gesamte Abschnitt (V. 243–338) verdiente natürlich, mit mehr Aufmerksamkeit analysiert zu werden.⁷⁷ Es sollte jedoch unterstrichen werden, dass es keinen Zweifel daran gibt, dass für den Dichter des ‚Heliand‘ Maria die Mutter Gottes ist, wie auch die letzten Verse des Abschnitts über die Menschwerdung Gottes deutlich bestätigen: *endi siu so subro drog / al te huldi godes / helagna gest, // godlican gumon* (‘Heliand’ M, V. 334b–336a).⁷⁸

Der Bearbeiter hätte also das as. *modar* verwenden können und wäre so, auch wenn *godes modar* nicht die gleiche dogmatische Präzision von θεοτόκος / *Dei genetrix* besitzt, dieser einzigartigen Würde von Maria nähergekommen. Daneben kann auch erwähnt werden, dass das ahd. *moter / muoter*, sowohl das lat. *mater*, als auch eben lat. *genetrix* glossiert.⁷⁹ Der Bearbeiter entscheidet sich dagegen für ein Beiwort, *frūa* (‘Herrin’), das mehr mit der Erhabenheit Mariens verbunden ist, weit entfernt von dem Bild ihrer Mutterwürde bleibt und darüber hinaus ein Hapax in der gesamten literarischen und glossographischen altsächsischen Überlieferung sein wird.

Im breiteren angelsächsischen Wortschatz fehlt die feminine Motionsbildung zu germ. *FRAW-JÖN* (‘Herr’). Bedeutend ist jedoch eine Stelle aus dem Gedicht ‚The Judgment Day II‘ – eine erweiterte angelsächsische Überarbeitung der Beda zugeschriebenen ‚Versus de die judicii‘ – die um die Mitte des 10. Jhs. verfasst worden ist und von einer einzigen Handschrift des Anfangs des 11. Jhs. überliefert wird (Corpus Christi College, Cambridge 201). Die Verse 291b–293 *beorhtost wereda, // be ealle læt / œnlicu godes drut // seo frowe be us / frean acende*⁸⁰ geben den lateinischen Vers 148

73 Sievers 1878, S. 143.

74 Sievers 1878, S. 372. Zu Otfrids Darstellung der Verkündigung der Gottesmutterchaft an Maria und seine eigene Stellungnahme innerhalb der Theologie seiner Zeit vgl. Haubrichs 1968.

75 Sievers 1878, S. 25.

76 Sievers 1878, S. 23–25.

77 Vgl. Guerrieri 2011, S. 78–80.

78 Sievers 1878, S. 27.

79 Vgl. Schützeichel 2004, VI, S. 467.

80 Dobbie 1942, S. 66.

Quae trahit alma Dei Genetrix, pia virgo Maria⁸¹ frei wieder. Das Vorhandensein in einem rein angelsächsischen Text von zwei unbestritten althochdeutschen Wörtern, die sich beide auf Maria beziehen, ist bemerkenswert: *drût* und, was für die Zwecke der vorliegenden Studie von größerer Bedeutung ist, *frowe* im Vers 292 *seo frowe þe us frean acende*, der das lat. *Dei genetrix* wiedergibt.

Bereits Kluge hatte erklärt, dass es sich bei den beiden Begriffen um Fremdwörter handelte: „Wenn Maria v. 290 *seo Godes drût* und unmittelbar darauf *frowe* genannt wird, so wird wol [sic] niemand die ahd. worte (in Otfridischer form) erkennen.“⁸² „Die Stelle ist beachtenswert“, wie bereits Brandl anmerkte, „weil hier zur Verherrlichung Mariens zwei deutsche Wörter, *drût* und *frôwa*, verwendet sind, als wäre ein Vorbild dafür über den Kanal nach England gekommen“⁸³ und auch Dobbie bemerkte in seiner Ausgabe des angelsächsischen Gedichts, dass „[n]either *drut* nor *frowe* is elsewhere recorded in Anglo-Saxon. The noun *drût*, ‚friend‘, cognate with O.H.G. *trût*, appears in Middle English, but as a borrowing from Old French [...] Likewise *frowe*, ‚lady‘, is not an English word and is difficult to explain except as a borrowing from one of the continental dialects.“⁸⁴

Ahd. *frouwa, frau(wa)* sw. (st.) F. („vornehme Frau, Frau hohen Standes, Herrin“) wird seit dem 9. Jh. in Glossen, in einigen kleineren Denkmälern, aber auch bei Notker und Otfrid bezeugt.⁸⁵ Im ‚Liber Evangeliorum‘ des fränkischen Dichters erscheint *frowa* bereits als Beiwort für Maria (im Zusammenhang der Verkündigung des Herrn): *Floug er [der Engel Gabriel] súnnum pad, stérroño stráza, // wega wólkono zi theru ítis frono; // Zi édiles fróun, sélbun sancta Máríun, // thie fórdoron bi bárne warun chúnunga alle* (Otfrid I, 5, 5–9)⁸⁶. Dieser von Otfrid bezeugte Gebrauch des Begriffs war dazu bestimmt, ab dem späten Mittelalter im Mittelhochdeutschen und im Mittelniederdeutschen üblich zu werden.⁸⁷

Die zahlreichen komplexen Erklärungsmöglichkeiten für die Präsenz der beiden deutschen Wörter *drût* und *frowe* im angelsächsischen ‚Judgment Day II‘ wurden 1963 von Whitbread gründlich untersucht: Nationalität, Bildung und Mundart des Verfassers (bzw. des Kopisten), Quellen, Entstehungsgeschichte und Adressaten des Gedichts.⁸⁸ Trotz der vielen Unklarheiten ist es jedoch naheliegender anzunehmen, dass *frouwa*, ausgehend vom Althochdeutschen, um das Jahr 1000 ein qualifizierender und

81 Hurst 1955, S. 444.

82 Kluge 1884, S. 446.

83 Brandl 1909, S. 1096.

84 Dobbie 1942, S. 182 f.

85 Vgl. Karg-Gasterstädt /Frings 1952–2015, Bd. 3, s.v. *frouuuua* (abrufbar unter https://awb.saw-leipzig.de/cgi/WBNetz/wbgui_py?sigle=AWB&mode=Gliederung&lemid=AF02854#XAF02854, besucht am 28.02.2023).

86 Erdmann 1973, S. 21.

87 Vgl. Salzer 1893, bes. S. 447–450; Lasch / Borchling 1956, Bd. 1, Sp. 1010.

88 Vgl. Whitbread 1963.

gut etablierter Begriff für die Jungfrau Maria (auch im Zusammenhang mit ihrer göttlichen Mutterschaft) war und als solcher auch im englischen Raum anerkannt und verwendet wurde.⁸⁹ Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass auch der altsächsische Autor sich an einem Begriff orientierte, der mit Bezug auf Maria gegen Ende des 10. Jhs. im altsächsischen Raum bekannt gewesen sein musste.

Weiterhin ist anzumerken, dass einige Besonderheiten der altsächsischen Bearbeitung auch in der ‚Kaiserchronik‘ und in anderen deutschen Predigten des 13. und 14. Jhs. in denen das Motiv der Weihe des Pantheons in Rom erscheint, vorkommen: die Einführung der *drohtin*-Figur und die Verwendung des Beiwortes *frûa* für Maria. Ohly dachte in Bezug auf den altsächsischen Text und auf die ‚Kaiserchronik‘ (*der wîhete sît daz selbe hûs, / ain vil heiliger hêrre, dem almehtigen gote ze êren, / dar nâch sancte Marien / und allen gotes hailigen*⁹⁰) an eine gemeinsame, verloren gegangene Predigttradition, „[d]a die Gemeinsamkeit der beiden Zeugnisse, die das Pantheon auch Gott Vater geweiht sein lassen, nicht auf unmittelbarer Berühring beruhen kann“.⁹¹ Diese Gemeinsamkeit ist jedoch nicht besonders beweiskräftig. Wenn man in diesem Fall an eine eigenständige Parallelentwicklung denken kann, ist auffälliger und meines Erachtens von größerer Bedeutung die Wiedergabe von *Dei genetrix* durch *vrouwe* (*vrowe*), die in anderen mittelhochdeutschen Predigten auftaucht: *unde wiheten daz zu eime gotis huse zu lob und zu erin unser vrowen sente marien und aller gotis heiligen*⁹², *und wihetenz do in die ere unser vrowen sente Merien und aller gotis heiligen*⁹³, *das welt er wichen in unser frowen und aller hailigen ere [...] und wichtet ez do der pabst in unser frowen ere und aller hailigen ere*⁹⁴. Im Fall dieser letzten Belege ist es schwierig, an eine eigenständige Parallelentwicklung zu denken und eine befriedigende Erklärung für das Vorkommen solcher Übereinstimmungen zu finden. Die Ersetzung von *Dei genetrix* durch *vrouwe* (*vrowe*) in diesen letzten mittelhochdeutschen Predigten ist noch überraschender, wenn man bedenkt, dass in jener Zeit die dem griechisch-lateinischen Vorbild entsprechende Lehnübersetzung *gotes gebærerin* in der religiösen volkssprachlichen Dichtung und Predigt auftrat, um eine Lücke im deutsch-christlichen Wortschatz zu füllen.⁹⁵

Ein großer Gelehrter, Ezio Franceschini, sagte, dass uns aus dem Mittelalter nur Wrackteile eines gewaltigen Schiffbruchs erreicht haben. Aus diesem Grund ist es

⁸⁹ Vgl. Caie 2000, S. 50: „We can only assume that they [*drût* und *frowe*] were better known to the late Old English audience that we can record“.

⁹⁰ Ohly 1940, S. 39.

⁹¹ Ohly 1940, S. 39 f.

⁹² Leipzig, Universitätsbibliothek Handschrift 760, 14. Jh. in., f. 126 r. Vgl. Leyser 1970, S. 110.

⁹³ Leipzig, Universitätsbibliothek Handschrift 760, 14. Jh. in., f. 139 r. Vgl. Schönbach 1886, S. 208.

⁹⁴ Basel, Universitätsbibliothek Handschrift G 2 II 58, 14. Jh. Ex. F. 188r. Vgl. Wackernagel 1964, S. 61 und 62.

⁹⁵ Vgl. Salzer 1893, S. 101 f. Die mittelhochdeutschen Allerheiligenpredigten sind von Schiewer 2008, S. 629–637 aufgelistet und diskutiert worden.

nicht mehr möglich, die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen der altsächsischen Predigt und den späteren deutschen homiletischen Zeugnissen zum Allerheiligenfest nachzuvollziehen. Eine gemeinsame verloren gegangene Predigtüberlieferung ist immer denkbar, aber die Möglichkeit, in der altsächsischen Bearbeitung die Vorstufe dieser Übereinstimmungen – wenn auch auf nicht mehr verfolgbaren Wegen – zu sehen, ist verlockender.

Schließlich bleibt eine letzte bedeutende Änderung des altsächsischen Bearbeiters zu betrachten: die Einführung des Begriffs der Ewigkeit des Lebens. Indem der Autor die Vorstellung der *superna polorum gaudia* (14) durch das bedeutendere *that ewiga liv* (11–12) ersetzt, lenkt er das Interesse der Anwesenden geschickt auf einen der tiefgründigsten Begriffe der christlichen Lehre, der einen entscheidenden Bruch in der Übergangszeit von der heidnischen zur christlichen Kultur darstellt, da der Gedanke der Ewigkeit dem Bewusstsein der Sachsen fremd war: „Die Religion der Germanen“, schreibt Burger, „kennt eine solche Zweiteilung [Zeit und Ewigkeit] nicht. Für den Germanen ist auch die Welt der Götter zeit-immanent, eine zeitlose Ewigkeit bleibt gänzlich außerhalb des Horizontes germanischer Religion und Mythologie.“⁹⁶ Auch in diesem Fall handelt es sich um eine vorsätzliche Änderung des sächsischen Autors, die in der lateinischen Handschriftenüberlieferung keine eindeutige Begründung zu finden scheint. Zur Bestätigung der Bedeutung dieser Innovation ist anzumerken, dass auch im ‚Heliand‘ der Begriff des ewigen Lebens stärker betont wird als in den entsprechenden Evangelienstellen, wie z. B. in „Von den zwei Wegen“ (Mt 7, 13–14; ‚Heliand‘, V. 1771–1801) und „Die Heilung von zwei Blinden bei Jericho“ (Mt 24, 29–34; ‚Heliand‘, V. 3588b–3633).

Der sächsische Autor hat somit nicht auf originelle inhaltliche Änderungen verzichtet und erweist sich sowohl durch die Verwendung eines bedeutungsvollen Begriffs wie *frūa*, als auch durch die Betonung des Konzepts des ewigen Lebens in das sprachlich-kulturelle Klima der Zeit als gut eingefügt.

Nachdem die stilistischen und inhaltlichen Besonderheiten der Bearbeitung auf soliderer textkritischer Grundlage feststehen, kann man sich den möglichen historisch-kulturellen Gründen für die Entscheidung zuwenden, eben diese *lectio* der lateinischen Predigt in die Volkssprache zu übertragen, und mit den Adressaten, der Vortragssituation und dem Alter des altsächsischen Textes näher befassen.

Es ist bekannt, dass bereits während der Kriege gegen die Franken und nach der endgültigen Niederlage der Sachsen im Jahre 804 eine entscheidende Eingliederung Sachsens und seines Adels in die geistliche Welt des Karolingerreiches stattfand. Die Betonung möglicher episodischer Zeugnisse des Weiterbestehens heidnischer Glaubensansichten, insbesondere in den unteren Bevölkerungsschichten, beruhte oft auf einer partiellen und dekontextualisierten Auseinandersetzung mit den lateinischen Quellen und hat in der Vergangenheit auch die Interpretation und Rezeption von Wer-

⁹⁶ Burger 1972, S. 1.

ken in der Volkssprache stark beeinflusst, vor allem des ‚Heliand‘. Der Widerstand der Sachsen gegen die fränkische Eroberung und die bekannte Episode des Stellinga-Aufstandes um das Jahr 841 wurden während des Dritten Reiches und später in der Geschichtsschreibung der Deutschen Demokratischen Republik ausgeprägten ideologischen und politischen Zwecken unterworfen.⁹⁷ Trotz episodischer Elemente der Diskontinuität bezeugen jedoch die Quellen einhellig die fortschreitende und entschiedene Bekehrung Sachsens und seines Adels zur christlichen Religion: Die sächsische Gesellschaft war nach der Eroberung eine christliche Gesellschaft. Sachsen wurde mit Bistümern und Kirchen ausgestattet, und viele Adelsfamilien gründeten Klöster mit ihren eigenen Schutzheiligen,⁹⁸ mit größerer Intensität ab der Mitte des 9. Jh.s, als die breite Herstellung der Handschriften des ‚Heliand‘ (mit Ausnahme des Manuskripts C) erfolgte.

Der Entschluss, die erste *lectio* der lateinischen Predigt über die Umwandlung des römischen Tempels in eine Kirche und die Aufhebung jeglicher Verbindung zu seiner heidnischen Vergangenheit in die Volkssprache zu übertragen, fügt sich in diesen Kontext der fortschreitenden dauerhaften Stärkung der christlichen Identität Sachsens, wobei man berücksichtigen muss, dass auch im sächsischen Raum eine topographische Kontinuität der Kultstätten vom Heidentum bis zum Christentum alles andere als unwahrscheinlich ist.⁹⁹ „Über die heortologische Funktion hinaus“, schreibt Tiefenbach, „ist die Erzählung von der Austreibung der *afgoda* und der statt ihrer nun gefeierten Heiligen im damaligen Sachsenland nicht ohne zeitaktuelle Bezüge.“¹⁰⁰

Im Gegensatz zu anderen kleineren altsächsischen Texten, wie z. B. den Psalmenübersetzungen, die sicherlich für eine überwiegende, wenn nicht ausschließliche Rezeption durch Ordensleute bestimmt waren, ist im Falle der ‚Allerheiligenpredigt‘ eher an die Teilnahme auch von Laien zu denken. Über die Teilnahme von Laien an Klostergottesdiensten während religiöser Feierlichkeiten in Sachsen mangelt es nicht an Zeugnissen.¹⁰¹

Zu Beginn dieses Aufsatzes habe ich vorweggenommen, dass die wenigen Studien, die sich in den letzten Jahrzehnten näher mit der ‚Allerheiligenpredigt‘ befasst haben, hauptsächlich ihre sprachlichen Aspekte behandeln. Umstritten waren lange Zeit Herkunft und Dialekt der altsächsischen Bearbeitung. Jedoch darf heute der bereits von Gallée und insbesondere von Conradi unterstützte westfälische Sprachstand als

⁹⁷ Vgl. Rembold 2017; zum Stellinga-Aufstand und zu seiner politischen Rezeption vgl. Rembold 2018a, S. 85–140.

⁹⁸ Vgl. Last 1977, S. 608–652.

⁹⁹ Vgl. Kahl 1966, S. 118–122.

¹⁰⁰ Tiefenbach 2013, S. 17.

¹⁰¹ Zur Teilnahme von Laien an Klostergottesdiensten in Sachsen vgl. *Translatio sancti Viti* (Schmale-Ott 1979, S. 64–68), *Vita tertia sancti Liudgeri* (Diekamp 1881, II, S. 117–119), *Translatio sancti Alexandri* (Pertz 1829, S. 680 f.). Vgl. Rembold 2018b, S. 192, Anmerkung 71.

gesichert und allgemein anerkannt gelten,¹⁰² mit den bemerkenswerten Ausnahmen von De Boor und Schlosser, die den altsächsischen Text als ‚niederfränkisch‘ bezeichneten,¹⁰³ und von Jahn, der überzeugt war, dass die ‚Homilie Bedas‘ (und das Heberegister) zwar in Essen, jedoch von einem Ostfalen geschrieben worden seien.¹⁰⁴

Was die Datierung der Bearbeitung betrifft, schwanken die Meinungen zwischen dem Anfang des 10. Jh.s, wie besonders durch die ältere Kritik vertreten wurde,¹⁰⁵ und der zweiten Hälfte des 11. Jh.s.¹⁰⁶ Ahlsson hatte unverständlichlicherweise auf eine paläographische Analyse verzichtet. Seine Spätdatierung ist, wie Klein anmerkte, nicht nur „sprachlich durchaus nicht zwingend“, sondern auch „paläographisch fragwürdig“¹⁰⁷. Wie ich bereits in meiner ersten Studie festgestellt habe, zwingen die von Ahlsson zitierten sprachlichen Merkmale (die Schwächung der Präfixvokale in den unbetonten Präfixen *gi-/bi- > ge-/be-*, die Palatalisierung des stimmlosen velaren Plosivs *k > kj* in *kiesur*,¹⁰⁸ der Wandel *ft > ht* in *ahter*,¹⁰⁹ die Assimilation *bd > dd* in *hadda*) und die Verwendung von <ö> in keiner Weise dazu, den Text in die zweite Hälfte des 11. Jh.s zu legen.¹¹⁰ Auch Hofstra hat sich der Frage der sprachlichen Zugehörigkeit zugewandt und bestätigt, dass „ein Teil der Argumente, die Ahlsson 1973 zu Gunsten einer Spätdatierung der Niederschrift anführte [...] sich als nicht zutreffend erwiesen [hatte]“¹¹¹.

Ein unanfechtbarer Datierungsnachweis, wie ihn Foerste zu finden glaubte,¹¹² fehlt. Und auch Tiefenbach zeigt sich sehr vorsichtig in seinem Datierungsvorschlag: „Der konsequente Ausfall von präkonsonantischem h- (*wan, vuat, gewarf, gewilik*) und die häufige Verwendung von <w> [machen] eine Datierung wahrscheinlich, die nicht mehr vor der Jahrtausendwende liegt.“¹¹³ Unter Berücksichtigung der Notwendigkeit, sprachliche mit paläographischen Daten in Einklang zu bringen, scheint mir Kleins vorsichtige Formulierung auch heute noch vertretbar: „Insgesamt erscheint die zweite Hälfte oder das Ende des 10. Jahrhunderts wohl die angemessenste Datierung für die Allerheiligen-Homilie und das Essener Heberegister.“¹¹⁴

¹⁰² Vgl. Gallée 1894, S. 108 und Conradi 1904.

¹⁰³ Vgl. De Boor 1949, S. 44; Schlosser 1977, S. 95.

¹⁰⁴ Vgl. Jahn 1940, S. 79 f.

¹⁰⁵ Vgl. Wadstein 1899, S. 126.

¹⁰⁶ Vgl. Ahlsson 1973, S. 41.

¹⁰⁷ Klein 1977, S. 540.

¹⁰⁸ Vgl. Krogh 1996, S. 208 f.

¹⁰⁹ Vgl. Krogh 1996, S. 266.

¹¹⁰ Vgl. Santoro 1992–1993, S. 247–249 mit weiterer Literatur.

¹¹¹ Hofstra 1999, S. 109.

¹¹² Vgl. Foerste 1950, S. 124: „Die Entstehungszeit der Bedahomilie wird man wegen des Stammvokals in *kerikön* in den Anfang des 11. Jh.s, allenfalls in das ausgehende 10. Jh. setzen müssen.“

¹¹³ Tiefenbach 2013, S. 17.

¹¹⁴ Klein 1977, S. 540.

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass das Anordnen des Textes auf der Seite und der ruhige *ductus* gegen eine erste Niederschrift aus dem Gedächtnis oder nach Diktat sprechen. Auch wenn Verschreibungen fehlen, die mit Sicherheit auf eine Kopierung hindeuten könnten, kann die Existenz einer Vorlage, die ich jedoch nicht zu weit entfernt vom Datum der Abschrift legen würde, nicht ausgeschlossen werden.

Literaturverzeichnis

Quellen und Editionen

- Blumenshine, Gary B. (Hrsg.) 1980: *Liber Alcuini contra haeresim Felicis. Edition with an Introduction*. Città del Vaticano.
- Boretius, Alfred (Hrsg.) 1883: *Capitularia Regum Francorum*. Bd. 1. Hannover (MGH Legum 2).
- Braune, Wilhelm / Ebbinghaus, Ernst A. (Hrsg.) 1969: *Althochdeutsches Lesebuch*. 15. Auf. Tübingen.
- Caie, Graham D. (Hrsg.) 2000: *The Old English Poem Judgement day II*. Cambridge (Anglo-Saxon texts 2).
- Colgrave, Bertram / Mynors, Roger A.B. (Hrsg.) 1969: *Beda Venerabilis. Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Oxford (Oxford medieval texts).
- Diekamp, Wilhelm (Hrsg.) 1881: *Vita tertia sancti Liudgeri*. Münster.
- Dobbie, Elliot Van Kirk (Hrsg.) 1942: *The Anglo-Saxon Minor Poems*. New York (The Anglo-Saxon Poetic Records 6).
- Duchesne, Louis (Hrsg.) 1886: *Le Liber Pontificalis, texte, introduction et commentaire*. Bd. 1. Paris.
- Dümmler, Ernst (Hrsg.) 1895: *Epistolae Karolini Aevi*. Bd. 2. Berlin (MGH Epistolae 4).
- Erdmann, Oskar / Wolff, Ludwig (Hrsg.) 1973: *Otfrids Evangelienbuch*. 6. Aufl. Tübingen (Altdeutsche Textbibliothek 49).
- Gallée, Johan Hendrik (Hrsg.) 1894: *Altsächsische Sprachdenkmäler*. Leiden.
- Holder, Alfred 1970: *Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe. Die Reichenauer Handschriften*. Bd 1. Wiesbaden.
- Hurst, David (Hrsg.) 1955: *Versus Bedae presbyteri De die iudicii*. Turnhout (Corpus Christianorum. Series Latina 122), S. 439–444.
- Indrebø, Gustav (Hrsg.) 1931: *Gamal Norsk homiliebok. Cod. AM 619 4°*. Oslo (Kjeldeskrifftfondet. Skrifter 54), S. 108–129.
- Keller, Hildegard E. (Hrsg.) 2005: *Stimmen aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Ein Hörbuch mit geistlichen Texten auf Altsächsisch, Mittelhochdeutsch und Mittelniederdeutsch*. Berlin.
- Kindlinger, Venantius Nicolaus 1799: Zwei alte Bruchstücke Teutscher Schrift. In: *Allgemeiner litterarischer Anzeiger* 110 (6. July 1799), Sp. 1081–1084.
- Klemm, Elisabeth 1980: *Die romanischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. 1,1. Textband. Die Bistümer Regensburg, Passau und Salzburg*. Wiesbaden.
- Leyser, Hermann (Hrsg.) 1970: *Deutsche Predigten des XIII und XIV Jahrhunderts*. Darmstadt. (Unveränd. ND Quedlinburg / Leipzig 1838).
- Maggioni, Giovanni Paolo (Hrsg.) 2007: *Jacobus de Voragine. Legenda aurea. Con le miniature del codice ambrosiano C 240 inf.* 2 Bde. Tavarnuzze (Millennio medievale 6 / Millennio medievale. Testi 3).
- Meyer-Marthaler, Elisabeth / Perret, Franz (Hrsg.) 1956: *Bündner Urkundenbuch. Bd. 1. 390–1199. 1947–1956*. Chur.
- Migne, Jacques-Paul (Hrsg.) 1850: *Homilia LXXI*. In: *PL* 94, Sp. 452–455.

- Morin, Germain 1892: Le recueil primitif des homélie de Bède sur l'évangile. In: *Revue Bénédictine* 9, S. 316–326.
- Müllenhoff, Karl / Scherer, Wilhelm (Hrsg.) 1864: *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.–XII. Jahrhundert*. Berlin.
- Müller, Stephan (Hrsg.) 2007: *Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie. Althochdeutsch / Neuhochdeutsch. Altniederdeutsch / Neuhochdeutsch*. Stuttgart (Reclams Universal-Bibliothek 18491).
- Norberg, Dag (Hrsg.) 1990: *Paulinus Aquileiensis Contra Felicem libri tres*. Turnhout (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 95).
- Pertz, Georg Heinrich 1829: *Anskarii vita sancti Willehadi*. In: Pertz, Georg Heinrich (Hrsg.): *MGH Scriptores* 2. Hannover, S. 378–390.
- Pertz, Georg Heinrich 1829: *Translatio sancti Alexandri auctoribus Ruodolfo et Meginharto*. In: Pertz, Georg Heinrich (Hrsg.): *MGH Scriptores* 2. Hannover, S. 673–681.
- Rauer, Christine (Hrsg.) 2013b: *The Old English Martyrology. Edition, Translation and Commentary*. Cambridge.
- Ripberger, Albert (Hrsg.) 1985: *Paschassi Radberti De assumptione Sanctae Mariae Virginis*. Turnhout (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 56 C), S. 97–172.
- Schmale-Ott, Irene (Hrsg.) 1979: *Translatio sancti Viti martyris*. Münster (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 41,1).
- Schönbach, Anton E. (Hrsg.) 1886: *Altdeutsche Predigten*. Bd. 1. Graz.
- Sievers, Eduard (Hrsg.) 1878: *Heliand*. Halle.
- Spitzbart, Günter (Hrsg.) 1997: *Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des englischen Volkes*. 2., bibl. erg. Aufl. Darmstadt.
- Wackernagel, Wilhelm (Hrsg.) 1964: *Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften*. Hildesheim (ND Basel 1876).
- Wadstein, Elis 1899: *Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler*. Norden / Leipzig (Niederdeutsche Denkmäler 6).
- Werminghoff, Albert (Hrsg.) 1906: *Concilia Aevi Karolini*. Bd. 1. Hannover (MGH Legum 3).

Forschungsliteratur

- Ahlsson, Lars-Erik 1973: Die Altsächsische Bedahomilie. In: *Niederdeutsche Mitteilungen* 29, S. 30–41.
- Barré, Henri 1958: La lettre du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption. Est-elle antérieure à Paschase Radpert? In: *Revue Bénédictine* 68, S. 203–225.
- Bayerische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.) 1967: *Mittellateinisches Wörterbuch*. Bd. 1. München. Digitalisierte Fassung im *Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities*, <https://www.woerterbuchnetz.de/MLW>, besucht am 28.02.2023.
- Bierbrauer, Katharina 1990: *Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. Textband und Tafelband*. Wiesbaden.
- Bischoff, Bernhard 1940: *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*. Bd. 1. *Die bayrischen Diözesen*. Leipzig.
- Bischoff, Bernhard 1971: Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit. In: *Frühmittelalterliche Studien* 5, S. 101–134.
- Boadarwé, Katrinette 2000: Roman martyrs and their veneration in Ottonian Saxony. The case of the *sanctimoniales* of Essen. In: *Early Medieval Europe* 9, S. 345–365.
- Bosman, Frank G. (2016): 'Teach Us the Secret Runes'. The Lord's Prayer in Heliand. In: *Perichoresis* 14,2, S. 39–51.
- Brandl, Alois 1909: 6. Englische Literatur. In: Paul, Hermann (Hrsg.): *Grundriss der germanischen Philologie*. Bd. 2,1. Literaturgeschichte. 2. Aufl. Straßburg, S. 942–1134.

- Burger, Harald 1972: *Zeit und Ewigkeit. Studien zum Wortschatz der geistlichen Texte des Alt- und Frühmittelhochdeutschen*. Berlin / New York (Studia Linguistica Germanica 6).
- Conradi, Alexander 1904: *Die Heimat der altsächsischen Denkmäler in den Essener Handschriften und ihre Bedeutung für die Heimatbestimmung des Heliand*. Münster.
- Cross, James. E. 1977: ‚Legimus in ecclesiasticis historiis‘. A Sermon for All Saints, and its Use in Old English Prose. In: *Traditio* 33, S. 101–135.
- Cunningham, Maurice P. 1955: Contents of the Newberry Library Homiliarium. In: *Sacris Erudiri* 7, S. 267–301.
- De Boor, Helmut 1949: *Die deutsche Literatur. Vom Karl dem Grossen bis zum Beginn der höfischen Dichtung, 770–1170*. München.
- Dolbeau, François 1988: Le *Breuiloquium de omnibus sanctis*. Un poème inconnu de Wulfstan, chantre de Winchester. In: *Analecta Bollandiana* 106, S. 35–98.
- Dolbeau, François 1999–2000: Critique d’attribution, critique d’authenticité. Réflexions préliminaires. In: *Filologia mediolatina* 6–7, S. 33–61.
- Falmagne, Thomas 2009: *Die Echternacher Handschriften bis zum Jahr 1628 in den Beständen der Bibliothèque Nationale de Luxembourg sowie der Archives diocésaines de Luxembourg, der Archives nationales, der Section historique de l’Institut grand-ducal und des Grand Séminaire de Luxembourg*. 2 Bde. Wiesbaden (Die Handschriften des Großherzogtums Luxemburg 1,1–2).
- Foerste, William 1950: *Untersuchungen zur westfälischen Sprache des 9. Jahrhunderts*. Marburg (Münstersche Forschungen 2).
- Foerste, William 1958: Altsächsische Literatur. In: Kohlschmidt, Werner / Mohr, Wolfgang (Hrsg.): *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Bd. 1. Berlin, S. 39–46.
- Green, Dennis Howard 1965: *The Carolingian Lord. Semantic Studies on Four Old High German Words: ‚balder‘, ‚frō‘, ‚truhtin‘, ‚hērrō‘*. Cambridge.
- Guerrieri, Anna Maria 2011: Lettura del *Heliand*: dottrina in poesia, il nuovo nell’antico. In: Dolcetti Corazza, Vittoria / Gendre, Renato (Hrsg.): *Lettura di Heliand. XI Seminario avanzato in Filologia germanica*. Alessandria (Bibliotheca Germanica. Studi e testi 29), S. 49–94.
- Haubrichs, W. 1968: Otfrieds Verkündigungsszene. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 97, S. 176–189.
- Haubrichs, Wolfgang 1995: *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit. Bd. I,1. Die Anfänge. Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*. Tübingen.
- Hennig, John 1948: The Meaning of All Saints. In: *Mediaeval Studies* 10, S. 147–161.
- Hofstra, Tette 1999: ‚*Vui lesed*‘. Zur volkssprachlichen Allerheiligenhomilie. In: *Amsterdamse Beiträge zur älteren Germanistik* 52 [= Quak, Arend (Hrsg.): *Speculum Saxonum. Studien zu den kleineren altsächsischen Sprachdenkmälern*], S. 105–115.
- Hollaardt, Augustinus 1999: La Toussaint. Son histoire, sa liturgie. In: *Questions Liturgiques* 80, S. 91–105.
- Holthausen, Ferdinand 1900: *Altsächsisches Elementarbuch*. Heidelberg.
- Huglo, Michel 1989: Trois livres manuscrits présentés par Hélisachar. In: *Revue Bénédictine* 99, S. 272–285.
- Huglo, Michel 1994: D’Hélisachar à Abbon de Fleury. In: *Revue Bénédictine* 104, S. 204–230.
- Jahn, Robert 1940: Die ältesten Sprach- und Literaturdenkmäler aus Werden und Essen. In: *Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen* 60, S. 9–142.
- Jullien, Marie-Hélène 2010: *Clavis des auteurs latins du Moyen Age. Territoire français, 735–987 / Clavis scriptorum Latinorum Medii aevi. Auctores Galliae, 735–987. 3 Indices*. Turnhout (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis).
- Kahl, Hans-Dietrich 1966: Randbemerkungen zur Christianisierung der Sachsen. In: Krumwiede, Hans-Walter (Hrsg.): *Vorchristlich-christliche Frühgeschichte in Niedersachsen*. Blomberg (Lippe) (Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte. Beiheft 64), S. 118–135.

- Karg-Gasterstädt, Elisabeth / Frings, Theodor 1952–2015: *Althochdeutsches Wörterbuch*. Auf Grund der von Elias v. Steinmeyer hinterlassenen Sammlungen im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Leipzig. Online zugänglich: <https://awb.saw-leipzig.de/AWB>, besucht am 28.02.2023.
- Karpp, Gerhard 1991: Bemerkungen zu den mittelalterlichen Handschriften des adeligen Damenstifts in Essen (9.–19. Jahrhundert). Bibliotheksgeschichte, Handschriftenbestand, Einbände und Stempelverzeichnis, Bibliothekarische Einträge. In: *Scriptorium* 45, S. 163–204.
- Klein, Thomas 1977: *Studien zur Wechselbeziehung zwischen altsächsischem und althochdeutschem Schreibwesen und ihrer Sprach- und kulturgeschichtlichen Bedeutung*. Göppingen (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 205).
- Kluge, Friedrich 1884: Zur Geschichte des Reimes im Altgermanischen. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 9, S. 422–450.
- Krogh, Steffen 1996: *Die Stellung des Altsächsischen im Rahmen der germanischen Sprachen*. Göttingen (Studien zum Althochdeutschen 29).
- Kruse, Norbert 1976: *Die Kölner volkssprachige Überlieferung des 9. Jahrhunderts*. Bonn (Rheinisches Archiv 95).
- Lasch, Agathe / Borchling, Conrad 1956: *Mittelniederdeutsches Handwörterbuch*. Bd. 1. A–F/V. Neumünster.
- Last, Martin 1977: Niedersachsen in der Merowinger- und Karolingerzeit. In: Patze, Hans (Hrsg.): *Geschichte Niedersachsens*. Bd. 1. *Grundlagen und frühes Mittelalter*. Hildesheim, S. 543–652.
- Leclercq, Jean (1947): Le III^e livre des Homélies de Bède le Vénérable. In: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 14, S. 211–218.
- Leclercq, Jean 1953: Un nouveau manuscript d'Echternach à Luxembourg. In: *Scriptorium* 7, S. 219–225.
- McKittrick, Rosamond 1977: *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, 789–895, London (Royal Historical Society Studies in history 2).
- Morvay, Karin / Grube, Dagmar 1974: *Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters*. München (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 47).
- Ohly, Friedrich 1940: *Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung*. Münster (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 10).
- Pelle, Stephen 2013: A Latin Model for an Old English Homiletic Fragment. In: *Philological Quarterly* 91, S. 495–508.
- Pelle, Stephen 2021: An Old Norse Adaptation of an All Saints Sermon by Maurice de Sully. In: Bullitta, Dario / Wolf, Kirsten (Hrsg.): *Saints and their Legacies in Medieval Iceland*. Cambridge (Studies in Old Norse literature), S. 29–60.
- Pelle, Stephen. 2010: The Heliand and Christological Orthodoxy. In: *Florilegium* 27, S. 63–89.
- Planitz, Hans 1971: *Deutsche Rechtsgeschichte*. 3. Aufl. Graz / Köln.
- Rathofer, Johannes 1971: Altsächsische Literatur. In: Schmitt, Ludwig Erich (Hrsg.): *Kurzer Grundriß der germanischen Philologie bis 1500*. Bd. 2.– Berlin, S. 242–262.
- Rauer, Christine 2013a: Female Hagiography in the Old English Martyrology. In: Szarmach, Paul E. (Hrsg.): *Writing Women Saints in Anglo-Saxon England*. Toronto u. a. (Toronto Anglo-Saxon Series 14), S. 13–29.
- Rembold, Ingrid 2017: *Quasi una gens*. Saxony and the Frankish world, c. 772–888. In: *History Compass* 15, S. [1–14].
- Rembold, Ingrid 2018a: *Conquest and Christianization. Saxony and the Carolingian World*, 772–888. Cambridge (Cambridge studies in medieval life and thought. Fourth series 108).
- Rembold, Ingrid 2018b: The Christian Message and the Laity: The Heliand in Post-Conquest Saxony. In: Edwards, Nancy / Ní Mhaonaigh, Máire / Flechner, Roy (Hrsg.): *Transforming Landscapes of Belief in the Early Medieval Insular World and Beyond. Converting the Isles II*. Turnhout (Cultural encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 23), S. 175–206.
- Richter, Michael 1982: Die Sprachenpolitik Karls des Großen. In: *Sprachwissenschaft* 7, S. 412–437.
- Salzer, Anselm 1893: *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnepoesie des Mittelalters*. Linz.

- Sanders, Willy 1978: Altsächsische Homilie Bedas. In: Ruh, Kurt et al. (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Bd. 1. Berlin / New York, Sp. 317–318.
- Sanders, Willy 1985: Die Textsorten des Altniederdeutschen (Altsächsischen). In: Besch, Werner / Reichmann, Oskar / Sonderegger Stephan (Hrsg.): *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*. Bd. 2. Berlin/New York, S. 1103–1108.
- Santoro, Verio 1992–1993: La versione in sassone antico della prima *lectio* del sermone *In festiuitate omnium sanctorum*. In: *Romanobarbarica* 12, S. 223–249.
- Scheffczyk, Leo 1959: *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*. Leipzig (Erfurter Theologische Studien 5).
- Schiewer, Regina D. 2008: *Die deutsche Predigt um 1200. Ein Handbuch*. Berlin.
- Schiller, Karl / Lübben, August (Hrsg.) 1875: *Mittelniederdeutsches Wörterbuch*. Bd. 1. Wiesbaden.
- Schlosser, Horst Dieter 1977: *Die literarischen Anfänge der deutschen Sprache. Ein Arbeitsbuch zur althochdeutschen und altniederdeutschen Literatur*. Berlin.
- Schmid, Hand Ulrich 2023: Althochdeutsche Grammatik II. Grundzüge einer deskriptiven Syntax. Berlin / Boston (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte. A: Hauptreihe 5,2).
- Schrodt, Richard et al. 2004: *Althochdeutsche Grammatik II. Syntax*. Tübingen (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte. A: Hauptreihe 5,2).
- Schröer, Alois 1998: Patron, Patronin, Patrozinium, Kirchenpatrozinium. In: Kasper, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 7, Sp. 1478–1480. Freiburg im Breisgau et al.
- Schützeichel, Rudolf (Hrsg.) 2004: *Althochdeutscher und altsächsischer Glossenwortschatz*. Bd. 6. Tübingen.
- Sehrt, Edward 1966: *Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur Altsächsischen Genesis*. 2. Aufl. Göttingen (Hesperia 14).
- Seidel, Kurt Otto 2005: „Vui lesed ...“. Geistiges Leben im Essener Damenstift im Spiegel einer Handschrift des 10. Jahrhunderts. In: *Essener Unikate* 26, S. 50–59.
- Söll, Georg 1978: *Mariologie*. Freiburg im Breisgau / Basel / Wien (Handbuch der Dogmengeschichte 3,4).
- Söll, Georg 1984: Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit. In: Beinert, Wolfgang / Petri, Heinrich (Hrsg.): *Handbuch der Marienkunde*. Regensburg, S. 93–231.
- Thomas, Antoine 1897: Homélies provençales tirées d'un manuscrit de Tortosa. In: *Annales du Midi. Revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* 9, S. 369–418.
- Thomson, Rodney M. 1974: Karlsruhe ms Aug. Perg. 16, from the Reichenau Scriptorium? In: *Scriptorium* 28, S. 80–83.
- Tiefenbach, Heinrich 2010: *Altsächsisches Handwörterbuch*. Berlin / New York.
- Tiefenbach, Heinrich 2013: Altsächsische Allerheiligenpredigt. In: Bergmann, Rolf (Hrsg.): *Althochdeutsch und altsächsische Literatur*. Berlin / Boston, S. 16–18.
- Valtorta, Benedetta 2020: *Manoscritti agiografici latini della Biblioteca Capitolare di Verona. Catalogo*. Firenze (Hagiographica. Quaderni 18).
- Whitbread, Leslie George 1963: Old English and Old High German. A Note on *Judgment Day II*, 292–293. In: *Studies in Philology* 60, S. 514–524.
- Winandy, Jaques 1950: L'œuvre littéraire d'Ambroise Autpert. In: *Revue Bénédictine* 60, S. 93–119.