



Nova Mediaevalia  
Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter

Band 8

Herausgegeben von  
Nikolaus Henkel und Jürgen Sarnowsky

Balázs J. Nemes / Achim Rabus (Hg.)

# Vermitteln – Übersetzen – Begegnen

Transferphänomene im europäischen Mittelalter  
und in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre  
Annäherungen

Mit 12 Abbildungen

V&R unipress

© V&R unipress GmbH, Göttingen



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89971-821-8

ISBN 978-3-86234-821-3 (E-Book)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Promotionskollegs »Lern- und Lebensräume: Hof – Kloster – Universität. Komparatistische Mediävistik 500 – 1600« der Universität Freiburg.

© 2011, V&R unipress in Göttingen / [www.vr-unipress.de](http://www.vr-unipress.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

© V&R unipress GmbH, Göttingen

---

## Inhalt

Einleitung . . . . .	7
----------------------	---

### Vermitteln

Johanna Kershaw »Der Vater anplicket dich also in der glas miner sel«: John and the transfer of mystic union in the <i>Puchlein des lebens und der offenbarung</i> <i>swester Elsbethen von Oye</i> of Elsbeth von Oye . . . . .	19
---	----

Ueli Zahnd Zwischen Verteidigung, Vermittlung und Adaptation. Sentenzenkommentare des späten Mittelalters und die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente . . . . .	33
--	----

Manuel Lorenz Bogomilen, Katharer und bosnische ›Christen‹. Der Transfer dualistischer Häresien zwischen Orient und Okzident (11.–13. Jh.) . . . . .	87
--	----

Marion Sorg Byzanz als Drehscheibe des merowingerzeitlichen Handels zwischen Ost und West – Das Beispiel Granat . . . . .	137
---	-----

### Übersetzen

Madlen Doerr Transfer einer ›Heiligen‹ vom 15. ins 17. Jahrhundert? Überlegungen zu zwei im 17. Jahrhundert tradierten Typen des Lebens der Magdalena Beutlerin . . . . .	169
--	-----

Werner Schäfke Deutsche und nordische Zwerge: ein Kulturtransfer? . . . . .	191
--	-----

---

David Heyde	
Die Geburt der Poesie aus dem Geiste der Übersetzung: Frühneuzeitliche Übersetzungstheorien und ihr Einfluss auf die Entwicklung des Deutschen als Literatursprache . . . . .	213
Clara Fritz	
<i>Prophaner les Muses</i> . Zum Problem des adäquaten Übersetzens von Dichtung am Beispiel des <i>Orlando Furioso</i> . . . . .	229
<b>Begegnen</b>	
Achim Rabus	
Wie lateinisch ist das europäische Mittelalter? Ein Beitrag aus der Perspektive der Slavistik . . . . .	251
Andreas Bihrer	
Konstellationen – Funktionalisierungen – Wirkungen. Ein Plädoyer für eine kommunikationsgeschichtliche Ausweitung des Kulturtransferkonzepts . . . . .	265

---

## Einleitung

Der vorliegende Sammelband ist – mit Ausnahme eines Beitrags – die Frucht der Arbeit von aktuellen und ehemaligen Mitgliedern des Promotionskollegs »Lern- und Lebensräume: Hof – Kloster – Universität. Komparatistische Mediävistik 500 – 1600«, das vom Mittelalterzentrum der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. getragen wird. Die inhaltliche Vielfalt sowie die inter- und transdisziplinäre Arbeitsweise, die durch das Kolleg gefördert wird, manifestieren sich in den hier bearbeiteten Themen und Fragestellungen, die teilweise die Grenzen einzelner Disziplinen überschreiten.

Einige der hier vorliegenden Aufsätze sind überarbeitete Vortragsmanuskripte eines Tandem-Seminars mit dem Titel »Byzanz – das andere Mittelalter«, das im Sommersemester 2008 in Freiburg stattfand. Diese Konferenz veranlasste mehrere der hier vertretenen AutorInnen, sich aus der Perspektive ihrer jeweiligen Heimatdisziplinen, die sich vorwiegend dem lateinischen Mittelalter widmen, mit Phänomenen auseinanderzusetzen, die jenseits ihrer angestammten Disziplin liegen. Das natürliche Resultat dessen waren Beiträge, die sich entweder kontrastiv mit östlich-westlichen Fragestellungen befassen, oder aber – was häufiger der Fall war – Fragen des Austauschs, mithin Fragen des Transfers zwischen dem Abendland und östlichen Regionen in den Mittelpunkt rücken. Dieser Nukleus Transfer-bezogener Beiträge wurde für das vorliegende Sammelwerk durch weitere Aufsätze aus dem Kreise der KollegiatInnen bzw. sonstiger mit dem Mittelalterzentrum der Universität Freiburg affiliiertes WissenschaftlerInnen ergänzt.

Die hier skizzierte Entstehungsgeschichte des Sammelbandes erklärt die inhaltliche Breite und methodische Vielfalt der Beiträge. Diese an sich äußerst begrüßenswerte Mannigfaltigkeit an Ansätzen, Ideen und Themen führt jedoch dazu, dass ein alle Beiträge umfassendes theoretisches Konzept, das sich in einheitlicher Begriffsbildung manifestiert, nur in Ansätzen realisierbar war. Die Herausgeber drücken indes ihre Hoffnung aus, dass die Publikation dennoch nicht nur als eine Sammlung interessanter, aber ansonsten wenig zusammenhängender Fallstudien rezipiert wird, sondern dass sie in ihrer Gesamtheit zur

Schärfung der Begriffsbildung dienen kann. Eine Profilierung des Transferbegriffes erscheint umso notwendiger, als ein theoretisch fundierter und methodisch reflektierter Umgang mit Transferphänomenen ein Desiderat der Mediävistik darstellt. Während die Frühneuzezeitforschung schon 2003 an das von Michel Espagne und Michael Werner in den 1980er Jahren entwickelte und im Kontext der vergleichenden deutsch-französischen Kultur- und Literaturbeziehungen des 18. und 19. Jahrhunderts entstandene Konzept von *transferts culturels*<sup>1</sup> erfolgreich anknüpfen (vgl. Schmale 2003a) und nur wenige Jahre später einen Sammelband mit dem Titel »Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzezeitforschung« (vgl. North 2009) vorlegen konnte, ist die mediävistische Forschung über einzelne Ansätze, das Modell auf die besonderen Verhältnisse des Mittelalters zu adaptieren und es konzeptionell weiter zu entwickeln, nicht hinausgekommen.<sup>2</sup> Diesem »Theoriedefizit« (Schmale 2003b: 47) versucht Andreas Bihrer im vorliegenden Band durch ein kommunikationsgeschichtlich perspektiviertes Modell abzuwehren. Anregungen für ein auf das Mittelalter zugeschnittenes Konzept von Kulturtransfer sind auch von Manfred Eikelmanns Einführung zur Sektion »Europäisches Erbe und interkultureller Transfer« des Freiburger Deutschen Germanistentages von 2010 (Publikation in Vorbereitung) sowie vom DFG-Schwerpunktprogramm 1173 »Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter« zu erwarten. Besonders hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf eine im Rahmen des Schwerpunktprogrammes entstandene und erst vor kurzem erschienene Publikation, in der Grundpfeiler einer neuen Sicht auf das europäische Mittelalter skizziert werden (vgl. Schiel/Schneidmüller/Seitz 2010), die im Übrigen auch den vorliegenden Sammelband in seiner Gesamtheit unterstützen. Charakteristisch für die neue Sichtweise ist ein erweiterter Europa-Begriff, der Europa nicht mehr vom Kern, sondern auch und vor allem von seinen Rändern her definiert. Diese im Zeichen von Transdisziplinarität, der Integration der sogenannten »kleineren Fächer« (wie Byzantinistik, Slavistik, Judaistik, Skandinavistik, Osteuropaforschung, Orientalistik) vorgenommene Re-Definition Europas rückt die Peripherie und das vermeintlich Periphere in den Mittelpunkt mediävistischen Forschungsinteresses.<sup>3</sup> Für eine weitere Perspektivenverschie-

1 Vgl. Espagne/Werner (1985) und (1988). Zur Geschichte des Ansatzes und seiner fächerübergreifenden Rezeption s. Middell (2001) und Zwierlein (2009).

2 Für Literaturhinweise s. Anm. 6 des Beitrags von Andreas Bihrer in diesem Band. Aus der Sicht der germanistischen Mediävistik ist der erwähnte Tatbestand Backes (2004: 4) zufolge umso erstaunlicher, als eine programmatisch betriebene Öffnung gegenüber kulturwissenschaftlichen Fragestellungen speziell in der Literaturwissenschaft in den letzten Jahren vollzogen wurde. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Mierke (2008).

3 S. dazu aus der von Michael Borgolte herausgegebenen Reihe »Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik« etwa die Sammelbände Herbers/



bung sorgt das Konzept der Transkulturalität, das auf die Erforschung der Interaktion zwischen den religiösen Großkulturen des europäischen Mittelalters setzt und dabei das Postulat einer monolithischen, ausschließlich westkirchlich-lateinisch geprägten Einheitskultur im europäischen Mittelalter kritisch hinterfragt. Drittens wird das Ende einer teleologischen, geradlinigen Betrachtungsweise durch die Erkenntnis eines permanenten Wechsels von Integration und Desintegration verkündet.

Die im DFG-Schwerpunktprogramm 1173 avisierte Perspektivenverschiebung ist als Folge der Kulturkritik des Postkolonialismus zu verstehen, der dem traditionellen, statisch-holistischen Verständnis von Kultur (auch im Sinne von Nationalkultur) einen dynamischen, von Vermischungen und Hybridisierungen geprägten Kulturbegriff entgegensetzt (vgl. Bachmann-Medick 2009: 184 – 237). Als Konsequenz dieses *postcolonial turn* gibt es keine unverrückbaren Kulturen mehr, sondern nur noch »ver-rückte Kulturen« (vgl. Celestini/Mitterbauer 2003), die schon immer Ergebnis von Interaktion und damit von Transfers bzw. Re-Transfers sind.<sup>4</sup> Im Hinblick auf die postkoloniale Wende, die sich im oben genannten, bezeichnenderweise mit »Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa« überschriebenen Sammelband des DFG-Schwerpunktprogrammes 1173 abzeichnet und in einer unlängst erschienenen Monographie über den »Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters« (so der Titel des Buches) von Martin Przybilski (2010) mit der These von der »Postkolonialität des Mittelalters« (S. 13) bereits vollzogen wurde<sup>5</sup>, stellt sich die Frage, ob ein theoretisch fundierter und methodisch reflektierter Transferbegriff, der in den Mittelalterwissenschaften bislang nur als Desideratum existiert (s. o.), das Potenzial hat, die Mediävistik an die aktuellen kulturtheoretischen Diskussionen anzuschließen, um ihnen historische Tiefenschärfe zu verleihen.<sup>6</sup> Diese Perspektivierung einer nur in Ansätzen vorhandenen Konzeptualisierung und Operationalisierung von Transfer drängt sich umso mehr auf, als das Mittelalter Panikkar (1999: 604) zufolge den

---

Jaspert (2007) und Mersch/Ritzerfeld (2009). Zum Profil der Reihe s. den programmatischen Aufsatz von Borgolte (2003).

4 Diesem Konzept ist indirekt auch das Projekt einer Literaturgeschichte verpflichtet, das auf die Erschließung deutsch-ungarisch-lateinischer Literaturinterferenzen in einer bestimmten Zeit (Spätmittelalter) und einem geographisch klar definierten Raum (Siebenbürgen/Transsilvanien) abzielt und sich damit programmatisch jenseits von nationalphilologischen Literaturhistoriographien positioniert, s. Nemes (2010: 334).

5 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Cohen (2000), Kabin/Williams (2005), Davis/Altschul (2009) und vor allem Peters (2010).

6 Man denke hier vor allem an den *translational turn*, dem das Potenzial bescheinigt wird, zu einem Leitparadigma kulturwissenschaftlichen Arbeitens zu werden (vgl. Bachmann-Medick 2009: 238 – 283), und der bereits die ersten Versuche einer historischen Perspektivierung erfahren hat, vgl. Kabin/Williams (2005) und Rebenich/von Reibnitz/Späth (2010).

»Nexus« darstellt, »der uns mit fast allen übrigen Kulturen verbindet, das verlorene Bindeglied zwischen der Moderne und dem Rest der Kulturen, die es auf der Erde gibt.«

Wir sind in unseren bisherigen Ausführungen geradezu selbstverständlich davon ausgegangen, dass es Kulturen sind, zwischen denen Transfer stattfindet. Tatsächlich ist diese Selbstverständlichkeit vonseiten der Postkolonialstudien mit dem Hinweis erschüttert worden, der Begriff »Nation« sei in der Transferforschung lediglich gegen denjenigen von »Kultur« ausgetauscht worden<sup>7</sup>, weswegen wir es für angebracht hielten, die in diesem Band versammelten Beiträge nicht unter dem Oberbegriff »Kulturtransfer« zu subsumieren. Will man an dem Begriff als Ordnungskategorie für Diskurse festhalten, so wird die Aufgabe künftiger Forschung sein, nicht nur über den Gebrauch von »Transfer« sondern auch über denjenigen der »Kultur« Rechenschaft abzulegen. Dies entspricht auch der Position von Przybilski (2010), der die Antwort auf die Frage »nach einer griffigen, weder zu weiten noch zu engen Definition des Begriffes ›Kultur‹, die zudem noch den Bedingungen einer spezifischen historischen Epoche gerecht werden muß« (S. 5), in einem semiotischen Begriffsverständnis sieht, das Kultur als »das System von Bezeichnungen« begreift, »mittels dessen eine Gesellschaft kommuniziert, reproduziert, erfahren und erforscht wird« (S. 6).<sup>8</sup> Eine solche Begriffsbestimmung eignet sich Przybilski zufolge für das europäische Mittelalter wie für alle vormodernen Gesellschaften, bedeutet doch Kultur in beiden Fällen »ein durchgängiges, beherrschendes Medium der symbolischen Sinnordnung« (S. 7). Anschlussmöglichkeiten der mediävistischen Forschung an die aktuellen Kulturtheorien ergeben sich offenbar nicht nur von einem spezifischen Verständnis von Transfer her (s. o.).

Wir verzichten an dieser Stelle darauf, auf weitere Baustellen der mediävistischen Transferforschung einzugehen, und beschließen unsere Ausführungen mit dem Hinweis, dass die Adaptation und konzeptionelle Weiterentwicklung des (Kultur-)Transferansatzes ein Desideratum in der Mediävistik darstellt. Ein Vorstoß, wie diesem Desideratum zu begegnen ist, findet sich im abschließenden Beitrag dieses Sammelbandes. Hier wird eine kulturwissenschaftlich orientierte Herangehensweise an das Thema der Kulturkontakte im Mittelalter vorgeschlagen, und dies mit dem Anspruch, dass das entworfene Modell über die historisch ausgerichtete Mediävistik hinaus anwendbar ist. Diesem theoretischen Beitrag gehen Fallstudien voraus, die verschiedene Dimensionen von

7 S. dazu das Forschungsreferat bei Stockhorst (2010: 20 f.). Bemerkenswert ist, dass sich auch die Vertreter von *transferts culturels* unter dem Eindruck der postkolonialen Erschütterung des Kulturbegriffes genötigt sahen, ihr Konzept weiter zu entwickeln und es unter der Eliminierung des Begriffes Kultur in *histoire croisée* umzutaufen, vgl. Werner (2009: 19–22).

8 Mit demselben Kulturbegriff operiert auch die Frühneuzeitforschung, vgl. Schmale (2003b: 42).

Transfer und die von ihm berührten Bereiche verdeutlichen. Sie lassen sich hinsichtlich ihrer thematischen oder methodischen Ansätze drei prototypischen Konzepten zuordnen, die unterschiedliche, einander bedingende, hier jedoch analytisch auseinanderdividierte Aspekte des Phänomens Transfer beleuchten. Es handelt sich um die Konzepte Vermitteln – Übersetzen – Begegnen.

## Vermitteln

*Johanna Kershaw* widmet ihren Beitrag den *Offenbarungen* der Oetenbacher Dominikanerin Elsbeth von Oye, einem der befremdlichsten Texte der mittelalterlichen Frauenmystik, der die mystische Vereinigung der Seele mit Gott in suggestiven Bildern des selbstzugefügten Leidens zelebriert. Das Interesse von Kershaw gilt der Rolle, die Johannes dem Evangelisten (und ferner der Jungfrau Maria) auf dem Weg zur *unio* in den *Offenbarungen* zukommt. Dafür spürt Kershaw die aus der Legende, Liturgie und der zeitgenössischen mystischen Literatur bekannten Attribute des Evangelisten im Text auf und untersucht sie auf ihre mystagogische und textlegitimatorische Funktionalisierung hin. Am Ende der Untersuchungen steht die Erkenntnis: »John functions as the conduit and focus through which *unio* is transferred and mediated to the narrator. This is evident in the use of blended voices suggesting the union of the saints with God, the reapplication of phrases applied to saints or to Christ to portray the deification of the soul, the use of John the Evangelist as a messenger-cum-spiritual director, and the use of traditional mystic images such as the mirror and the seal in unexpected ways all indicate an eccentric but personal vision refunctioning the tropes of German mysticism, which appear to have a strong didactic element, given the attention paid to the justification of the ascetic path portrayed.«

*Ueli Zahnd* setzt sich mit spätmittelalterlichen Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus auseinander. Seine Hauptfrage, die er anhand zahlreicher Kommentare zu einem konkreten Thema des IV. Buches des Lombarden, nämlich die Wirkweise der Sakramente, bearbeitet, zielt auf die Beeinflussungs- und Vermittlungsrolle der Oxforder scholastischen Tradition auf die kontinentaleuropäische, v. a. Pariser Tradition. Als Ergebnis kann Zahnd Folgendes festhalten: Obgleich sich Spuren eines Wissenstransfers zwischen Oxford und Paris deutlich machen lassen, können die Oxforder Sentenzenkommentare nur in bedingter Weise als Auslöser für einen Wandel in der Pariser Sentenzentradition zur Mitte des 14. Jahrhunderts verstanden werden. Die Oxforder Kommentare waren ihrerseits stark von früheren, d. h. dem Beginn des 14. Jahrhunderts entstammenden Pariser Kommentaren beeinflusst; selbst ihr von Logik und Physik geprägter Stil hatte seine Pariser Vorläufer. Er erscheint nur

deswegen als Oxforder Eigenheit, weil sich die erhaltenen Pariser Kommentare der 1330er Jahre durch stilistischen Konservatismus auszeichnen.

*Manuel Lorenz* befasst sich in seiner Studie mit dem Austausch dualistischer Glaubensauffassungen zwischen Byzanz, der Balkanhalbinsel und Mitteleuropa. Nach einer ausführlichen Quellenanalyse, im Laufe derer verschiedene bisherige Forschungsansichten kritisch kommentiert und teilweise revidiert werden, kommt er zum Schluss, dass eine Vermittlung dualistischen Gedankenguts zwischen Ost (Bogomilen) und West (Katharer) durchaus wahrscheinlich ist. Darüber hinaus wird herausgearbeitet, dass die Gruppe der bosnischen ›Christen‹, die in der Fachliteratur unterschiedlich und kontrovers bewertet wurde, nur unwesentlichem Einfluss von dualistischen Ideen – sei es von Ost oder von West – ausgesetzt war.

*Marion Sorg* nähert sich in ihrem Aufsatz »Byzanz als Drehscheibe des merowingerezeitlichen Handels zwischen Ost und West – Das Beispiel Granat« der Transferthematik aus naturwissenschaftlicher und handelsgeschichtlicher Perspektive an. Anhand der Vermittlungswege und Verbreitung des roten Edelsteins sowie daraus hergestellter Halbfabrikate und Objekte zeigt sie die zentrale Rolle des Byzantinischen Reichs als Handelsdrehscheibe zwischen Südasien und Mitteleuropa auf und erörtert den möglichen Zusammenhang zwischen der Entwicklung des Cloisonné-Stils und der Verfügbarkeit von Granat-Varietäten unterschiedlicher Herkunft.

## Übersetzen

Die in diesem Abschnitt versammelten Beiträge widmen sich nicht nur textuellen Transferphänomenen, sondern auch solchen zwischen historischen Epochen und geographischen Räumen. Ein metaphorisch verstandener Übersetzungsbegriff liegt dem Beitrag von *Madlen Doerr* zugrunde, in dem es um die Übersetzung einer im Spannungsfeld zwischen dem Rufe der Heiligkeit und einer Betrügerin stehenden Frau aus dem Spätmittelalter in die Neuzeit geht. Doerr interessiert sich für die Freiburger Franziskanerin Magdalena Beutlerin (gest. 1458) und ihre Wiederentdeckung im 17. Jahrhundert. Dieses neu erwachte Interesse an Magdalena manifestiert sich in verschiedenen handschriftlichen Fassungen ihrer Vita, deren textologische Erschließung komplex ist. Doerr befragt diese Texte nach den Unterschieden, die zwischen ihnen in Bezug auf die Präsentation Magdalenas bestehen. Konstatiert wird dabei das Gleichzeitige des Ungleichzeitigen in Bezug auf die von den Viten gebotenen frömmigkeitsgeschichtlichen Modelle. Wie dieses Phänomen zu erklären ist, spricht Doerr ebenso an wie die Frage nach dem historischen Hintergrund, der

die im Zuge ihrer Translation aufgetretenen Änderungen der Magdalenenfigur motiviert haben könnte.

Werner Schäfke geht in seinem Beitrag »Deutsche und nordische Zwerge: ein Kulturtransfer?« der Frage nach, ob die Zwerge der altnordischen Sagaliteratur – die nach den Riesen wohl am zweitmeisten erforschten Figuren der niederen nordischen Mythologie – Vorbilder in deutschen Zwergenfiguren hatten, ob also die Konzepte der Zwerge aus der einen Literatur in die andere über- setzt worden sind. Nach Durchführung einer kontrastiven prototypensemantischen Figurenanalyse, die die Eigenschaften der jeweiligen Zwergentypen in den Blick nimmt – beispielsweise deren Aussehen oder deren Wohnort –, kommt Schäfke zum Schluss, dass von einer direkten Beeinflussung des nordischen Zwergs durch den deutschen nicht gesprochen werden kann.

Praxis und Theorie des (im engeren Sinne des Wortes verstandenen) Übersetzens vom Spätmittelalter bis zum Barock exemplarisch dargestellt am Beispiel von Niklas von Wyle, Martin Luther und Martin Opitz – das ist der Gegenstand der Untersuchung von *David Heyde*. Es geht also um das Phänomen Sprach- und Literaturtransfer, wobei Heydes Interesse speziell dem Einfluss von Übersetzungen auf die Entwicklung des Deutschen als Literatursprache gilt. Eine Zeitspanne von etwa 300 Jahren überblickend, konstatiert er einige allgemeine Tendenzen im Emanzipationsprozess des Deutschen zu einer international konkurrenzfähigen Literatursprache: zunehmende Zielsprachenorientierung, wachsendes sprachliches und kulturelles Selbstbewusstsein und Instrumentalisierung von Übersetzungen zu verschiedenen sprach- und kulturpolitischen Zwecken. Der Beitrag schließt mit einem Ausblick auf das 18. Jahrhundert.

Die Untersuchung von *Clara Fritz* befasst sich mit französischen Übersetzungen aus dem Italienischen im 16. Jahrhundert. Fritz analysiert mehrere Übersetzungen des *Orlando Furioso* und stellt mit Bezug auf die Primärquellen die teilweise überaus polemischen Argumente der Akteure für Vers- beziehungsweise Prosaübersetzungen vor. Diese sind geprägt durch das Spannungsfeld zwischen ursprungs- und zielsprachenorientierter Übersetzungstechnik beziehungsweise vom Dilemma, dass sowohl Nachdichtungen (aufgrund der Unmöglichkeit, der zielsprachlichen Idiomatik gerecht zu werden) als auch Prosaübersetzungen (aufgrund großer Abweichungen vom Original) unzureichend sind und »die Musen schänden«.

## Begegnen

*Achim Rabus* weist in seinem Beitrag auf die Existenz einer weiteren europäischen Hochsprache neben dem Lateinischen hin, nämlich auf das Kirchenslavische, das in den kyrillisch schreibenden slavischen Ländern jahrhundertlang

als zentrales Kulturmedium fungierte und noch heute als *lingua sacra* in Gebrauch ist. Er zeigt Parallelentwicklungen, Begegnungen und Transfererscheinungen zwischen der Latinität und der slavisch-orthodoxen Welt auf, weist auf Unterschiede hin und formuliert Perspektiven in Bezug auf akademische Transfermöglichkeiten.

Der abschließende Beitrag von *Andreas Bihrer* klassifiziert und systematisiert die seit längerem in unterschiedlichen Disziplinen auftretenden Konzepte zur Beschreibung von Transferphänomenen. Bihrer schlägt vor, das vor allem in den Geschichtswissenschaften populäre Kulturtransferkonzept um eine kommunikationsgeschichtliche Dimension zu erweitern. Dies führt er anhand der Konstellationen von Beziehungen, deren Gebrauch und deren Wirkungen aus, wobei er die Kategorie einer Beziehung »mittlerer Distanz« einführt, anhand derer die genannten Fragekomplexe ohne quellenbedingte Verzerrungen analysiert werden können. Er plädiert dafür, als Ausgangspunkt der Untersuchungen die Mikro-Ebene der Akteure und der Transfers zu wählen und somit keine Konstrukte wie vormoderne Nationen und ähnliche scheinbare Entitäten.

\* \* \*

Ein Wort zur formalen Gestaltung des Bandes: Aufgrund der unterschiedlichen akademischen Primärsozialisierung der AutorInnen sowie der potenziellen Leserschaft haben die Herausgeber im Hinblick auf die Handhabung von Primärzitate einen Kompromiss beschlossen. Dieser sieht vor, dass alle fremdsprachlichen Primärquellenzitate, unabhängig von der Sprache, in der Regel mit einer Übersetzung versehen werden. Damit wird gewährleistet, dass die entsprechenden Beiträge auch von Mittelalter- und FrühneuzeitforscherInnen rezipiert werden können, die aufgrund ihrer disziplinären Verankerung nicht über entsprechende Sprachkenntnisse verfügen.

Die Herausgeber danken der Sprecherin des Promotionskollegs »Lern- und Lebensräume«, Frau Prof. Dr. Birgit Studt, für inhaltliche und finanzielle Unterstützung, den Herausgebern der »Nova Mediaevalia« für die freundliche Aufnahme des Bandes in die Reihe, einem anonymen Gutachter für die gründliche Lektüre der Beiträge sowie wertvolle Kommentare und schließlich dem Verlag V&R unipress, insbesondere Frau Ruth Vachek und Frau Liane Reichl, für die vertrauensvolle Zusammenarbeit.

Freiburg i. Br., im März 2011

Die Herausgeber

## Literatur

- Bachmann-Medick, Doris (2009): *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 3., neu bearbeitete Auflage (rororo, Bd. 55675). Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Backes, Martina (2004): *Fremde Historien. Untersuchungen zur Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte französischer Erzählstoffe im deutschen Spätmittelalter* (Hermaea, N.F., Bd. 103). Tübingen: Niemeyer.
- Borgolte, Michael (2003): Mediävistik als vergleichende Geschichte Europas. In: Goetz, Hans-Werner & Jarnut, Jörg (Hrsg.): *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung* (MittelalterStudien, Bd. 1). München: Wilhelm Fink, S. 313–323.
- Celestini, Frederico & Mitterbauer, Helga (Hrsg.) (2003): *Ver-rückte Kulturen. Zur Dynamik kultureller Transfers* (Stauffenburg discussion, Bd. 22). Tübingen: Stauffenburg.
- Cohen, Jeffrey Jerome (Hrsg.) (2000): *The Postcolonial Middle Ages*. New York: St. Martin's Press.
- Davis, Kathleen & Altschul, Nadia (Hrsg.) (2009): *Medievalisms in the postcolonial world. The idea of »the Middle Ages« outside Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Espagne, Michel & Werner, Michael (1985): Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C.N.R.S. In: *Francia*, 13, S. 502–510.
- Espagne, Michel & Werner, Michael (1988): Transferts culturels franco-allemands. In: *Revue de Synthèse*, 109, S. 187–286.
- Herbers, Klaus & Jaspert, Nikolas (Hrsg.) (2007): *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa* (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 7). Berlin: Akademie.
- Kabir, Ananya Jahanara & Williams, Deanne (Hrsg.) (2005): *Postcolonial approaches to the European Middle Ages. Translating cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mersch, Margit & Ritzerfeld, Ulrike (Hrsg.) (2009): *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters* (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 15). Berlin: Akademie.
- Middell, Matthias (2001): Von der Wechselseitigkeit der Kulturen im Austausch. Das Konzept des Kulturtransfers in verschiedenen Forschungskontexten. In: Langer, Andrea & Michels, Georg (Hrsg.): *Metropolen und Kulturtransfer im 15./16. Jahrhundert. Prag – Krakau – Danzig – Wien* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, Bd. 12). Stuttgart: Franz Steiner, S. 15–51.
- Mierke, Gesine (2008): Kulturtransfer im Frühmittelalter: Ordnung und Wissen am Hof Karls des Großen. In: Standke, Jan & Düllo, Thomas (Hrsg.): *Theorie und Praxis der Kulturwissenschaften* (culture – discourse – history, Bd. 1). Berlin: Logos, S. 147–167.
- Nemes, Balázs J. (2010): Mittelalterliche deutsche Literatur auf dem Gebiet des heutigen Rumänien. Plädoyer für eine überlieferungsorientierte, regional perspektivierte und interdisziplinäre Literaturgeschichte. In: *Interdisziplinarität in der Germanistik. An-*

- näherungen in der Literatur-, Sprach- und Kulturwissenschaften. Beiträge der II. Germanistischen Konferenz (Publicationes Universitatis Miskolcensis. Sectio philosophica, Bd. 15, Heft 3). Miskolc 2010, S. 325–340 (online: [http://www.uni-miskolc.hu/~philos/2010\\_tom\\_XV\\_3/325.pdf](http://www.uni-miskolc.hu/~philos/2010_tom_XV_3/325.pdf)).
- North, Michael (Hrsg.) (2009): *Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Panikkar, Raimon (1999): Der mittelalterliche Mensch – Bindeglied zwischen der Moderne und den nicht-westlichen Kulturen. In: Brinkner-von der Heyde, Claudia & Largier, Niklaus (Hrsg.): *Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. FS Alois Maria Haas*. Bern etc.: Lang, S. 585–604.
- Peters, Ursula (2010): Postkoloniale Mediävistik? Überlegungen zu einer kulturwissenschaftlichen Spielart der Mittelalter-Philologie. In: *Scientia poetica* 14, S. 205–237.
- Przybilski, Martin (2010): *Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Bd. 61 [295]). Berlin, New York: de Gruyter.
- Rebenich, Stefan; von Reibnitz, Barbara & Späth, Thomas (Hrsg.) (2010): *Translating Antiquity – Antikenbilder im europäischen Kulturtransfer*. Basel: Schwabe.
- Schiel, Juliane; Schneidmüller, Bernd & Seitz, Annette (2010): Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa – eine Einführung. In: Borgolte, Michael & Schneidmüller, Bernd (Hrsg.): *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule – Hybrid Cultures in Medieval Europe. Papers and Workshops of an International Spring School* (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 16). Berlin: Akademie, S. 9–24.
- Schmale, Wolfgang (Hrsg.) (2003a): *Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert* (Wiener Schriften zur Geschichte der Neuzeit, Bd. 2). Innsbruck: StudienVerlag.
- Schmale, Wolfgang (2003b): Einleitung: Das Konzept »Kulturtransfer« und das 16. Jahrhundert. Einige theoretische Grundlagen. In: Schmale 2003a: 41–61.
- Stockhorst, Stefanie (2010): Introduction. Cultural transfer through translation: a current perspective in Enlightenment studies. In: Stockhorst, Stefanie (Hrsg.): *Cultural Transfer through Translation. The Circulation of Enlightened Thought in Europe by Means of Translation* (Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, Bd. 131). Amsterdam, New York: Rodopi, S. 7–26.
- Werner, Michael (2009): Zum theoretischen Rahmen und historischen Ort der Kulturtransferforschung. In: North 2009: 15–23.
- Zwierlein, Cornel (2009): Die Auswirkung von *spatial turn* und Kulturtransferheuristiken auf das Epochenkonzept »Frühe Neuzeit« (exemplifiziert anhand der Transfers des Versicherungsprinzips). In: North 2009: 43–67.



---

## **Vermitteln**



**»Der Vater anplicket dich also in der glas miner sel«: John and the transfer of mystic union in the *Puchlein des lebens und der offenbarung swester Elsbethen von Oye* of Elsbeth von Oye**

Elsbeth von Oye's *Puchlein des lebens und der offenbarung swester Elsbethen von Oye* (hereafter: *Puchlein*), is a startling text, in more than one respect.<sup>1</sup> It is most notorious for its portrayal of self-inflicted suffering, but arguably its characterisation of the process by which the soul achieves mystic union is more interesting in terms of a development of the discourse of mystic writing. It is almost monotonously centred on one central theme, that of Elsbeth's suffering, which are partly spiritual, but are primarily associated with her *werk* or *arbeiten* with her spiked crucifix and belt. Perhaps predictably, this tends to be what first draws the reader's attention, but it should not obscure other themes of the text.<sup>2</sup> Yet this has often happened: the distinctive role of John the Evangelist in mediating or transferring the capacity of *unio* with God to the soul has been relatively neglected, although as this article was being prepared for print, an interesting contribution on the subject appeared from Gregor Wünsche (2010), dealing with John as a model for authorship.<sup>3</sup> This relative neglect is perhaps

---

1 I follow the text of the *Puchlein* as edited by Schneider-Lastin (2009), the most easily available text, with references where relevant to the ›autograph‹ manuscript (Zurich, Zentralbibliothek, Codex Rh. 159, hereafter A). On A, see below.

2 On *Puchlein*, see below. There is also a Latin translation of A (*de dilecta Christi sponsa Elisabeth ex Eyken* (sic), Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Cod. 470, 484–509), which is longer and re-ordered (Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent V,10<sup>o</sup>, 118va–141va), also edited by Schneider-Lastin (2009). It contains additional material which Neumann (1980: 512) judges to be »zweifellos echt«. A basic, if now dated, overview of Elsbeth appears in Neumann (1980). Muschg (1935), basing his account on the Latin text, portrays her as dissatisfied with traditional models such as the mediation of the saints, but views the more speculative aspects of her writing as »tragische Fiktion« (1935: 202–3). On her institutional context see Halter (1956: 57–60), and further Ringler (1980) and Ochsenbein (1986: 353–372). On transmission: Ochsenbein (1986: 424–430) gives details of the autograph and the Latin translation, the Alemannic (K) redaction, as well as 17 fragments, and describes the autograph manuscript and the transmission of the K redaction and the fragments. He notes a tendency for her work to be received in the context of Eckhart and his circle: apparently her early readers took her speculative characteristics more seriously than did Muschg!

3 Wünsche (2010). Wünsche sees the role of John as primarily a focus of *imitatio* enabling Elsbeth to transform herself through suffering rather than a model for transfer as such; here, I

understandable: although pain as a method of *imitatio Christi* is a familiar theme of mediaeval spiritual writing, there is a unique and grim intensity to Elsbeth's descriptions of her spiked crucifix, the nailed belt, the digging of the points into her flesh, the blood, the smell of her stained clothes, the feeling of maggots burrowing in her flesh, which is liable to leave the reader not so much with a sense of wonder as with a sense of nausea.<sup>4</sup> But there are other aspects of the text which deserve attention; here I will focus on the unusual manner in which the figure of John the Evangelist is used in the text's construction of *unio*, and of an authoritative voice in which to describe that path to *unio*. *Unio* between God and the soul is, astonishingly, mediated and transferred through John as an inextricable part of the process by which that *unio* is accomplished and manifested.

## 1. Text and Context: the *Autograph* and the Ascetic Theme

Elsbeth von Oye was born in Zurich around 1290; at the age of six she entered the Dominican nunnery of Oetenbach, Zurich, where she died in 1340 (Neumann 1980: 511). Unusually, her own autograph manuscript survives; traces of scraping, reconstruction and notes in other hands defending the underlying theology of her work with reference to the Bible and the fathers show that her work is not merely uncomfortable to the modern reader, but also not uncontroversial to her contemporaries.<sup>5</sup> This suspicion is strengthened by the fact that when the work was later redacted by an Alemannic writer (the K-redaction), the theme of physical self-castigation disappears, and the text is reformed, as Ochsenbein

---

argue for John as a pathway to that union. In an otherwise admirable article on Elsbeth, for instance, Gsell (2000: 463) characterises A as a dialogue between the suffering, human voice of the narrator, and the divine, affirming voice, without even considering John's voice and role. Some treatments of John in mediaeval literature have touched on Elsbeth, most notably Volting (2001).

4 In one of the strongest assertions of her suffering, the narrator states: *Mich duchte dez, wer ez muglich gesin, ich hette min gebeine dur graben zu minem vleische von rechter biterkeit* (Puchlein, 411, 66–8). On the smell: *auch geschach mir als grimiklichen we von smacke dez gewandes, wan ez was so ungeneme von übertragen, daz mich dauchte, min hercz müeste versinken in meinem libe* (Puchlein, 414, 191–4). The worms are drastically described, for instance, *Und so daz ungewürme an mir aufwiel tag und nacht und alle zit als ein ameshauff, ander gleichheit konde ich im nit geben* (Puchlein, 411, 79–83), and elsewhere in the work (e.g. Puchlein, 412, 117). Seuse describes similar ascetic practices – wearing a spiked cross – in the *Büchlein der Ewigen Weisheit* (1907: 48, hereafter BEW), but without the same exhaustive focus on his austerities, or such drastic detail. It is also notable that later in the BEW Seuse argues for *gelazenheit* and is told by God to give up his actions, thus adopting a radically different strategy to Elsbeth.

5 Gsell (2000: 460–2), however, suggests that Elsbeth may have mutilated the text herself, allowing her to re-write the text and re-present the ecstatic experience in a new form.

(1986: 433) puts it, as a divine monologue which »das menschliche Leiden als gottgewollte Compassio rechtfertig[t].« Her personal holiness was admired by her fellow sisters and her successors, and a later Dominican, Georg Epp, referred to miracles at her grave, though a cult as such apparently did not develop. She appears in chronicles of her order, most notably that of Johannes Meyer's »Liber de viris illustribus Ordinis Praedicatorum«, as is detailed in Halter (1956: 57, 60).

The dramatic castigation and asceticism found in both *Puchlein* and A seems to have been relatively normal in Dominican nunneries of the period, at least in kind, but it is unusual for them to be so central to the text.<sup>6</sup> A similar degree of self-torture to that described by Elsbeth can perhaps only be found in the life of Christina of St Trond (Christina Mirabilis, 1150–1224), who is said to have thrown herself into ovens, boiling water, freezing rivers, and millponds, but her vita, as presented by Thomas of Cantimpré (1201–1270/72), writing around 1232, is quite different in character. For one thing, the stories about Christina are described as miracles, and therefore in effect unlike Elsbeth's gruesome text; for another, Christina's sufferings are not presented directly as an imitation of Christ directed at union with God, but as vicarious atonement for suffering souls in Purgatory, cf. Haas (2004: 233–247). Another point of comparison is Seuse, who, as has been noted before, had quite similar practices – with the significant difference that God eventually told him to stop, and to go in for *rehte gelazzenheit* instead (BEW cap 17–19; cf. Ochsenein 1988: 353–4).

One of the central assertions of Elsbeth's text is that her self-inflicted suffering is not only allowed by God but approved of, even demanded. The theological justification is provided fairly early on in the *Puchlein*, after the narrator has set aside her cross for a time:

Do wart gesprochen also von got zu mir: »Wenne daz kint nit saugert von der muter, so hat es nit mer leblichkeit.« Das verstund ich also, das ich min kreucz wider nemen sölte (*Puchlein*, 410, 51–3).

Her suffering is so linked with that of Christ's that it becomes a way of her sharing in divine life.

Generally, the text is characterised by a tendency to present topoi of religious literature and Christian devotion – crucifixion with Christ, suffering as a means to union with God – with a high degree of literalism, leading to disturbing realism. The metaphor of the impression left by wax in a seal for the effect of

<sup>6</sup> Ochsenein (1986: 434) suggests that the pains which Elsbeth takes to justify her actions is a reaction to the criticism of over-enthusiastic physical exercises which frequently originated from male Dominicans, including Eckhart.

God's love on the soul is fairly common in mysticism, but in Elsbeth it is used in the context of her self-torture with her cross:

Ich steckte mein kreucz meistig alle zeit also peinlich in mein fleisch [...] das ich es usser dem fleisch lösen must, als man ein insiegel lösst ausser einem wachß (*Puchlein*, 413, 151–3).<sup>7</sup>

Similarly, the common mystic theme of the mirror appears several times in the *Puchlein*, connected with very literally presented suffering.

## 2. The Invisible Community and the Visible Communion of Saints

One further characteristic of A brings us closer to John and his role as a vehicle of transfer. Unlike many other texts by religious women – the *Schwesternbücher*, or the works of Gertrud of Helfta, Mechthild of Hackeborn, or the *Fließendes Licht der Gottheit* of Mechthild of Magdeburg – A does not present itself as embedded in or tied, however loosely, to any kind of community. Instead, the relationship with God portrayed in the text is set in a wider context by dialogue with John, and occasionally Mary – that is, it is located within the communion of saints, rather than the convent community. Apart from isolated references to the canonical hours and feast days – purely as temporal markers (for example *Puchlein*, 410, 59–60: *an sant Kathrinen tag [...] lange vor metten*) – there are no text-internal clues which give any indication of the narrator's situation. We may know that Elsbeth von Oye was a Dominican nun in fourteenth century Zurich, but the narrator might as well be sitting in a cell in the Egyptian desert for all the evidence the text supplies. She does not take any interest in the political situation or the situation of the church; she does not present her sufferings as having a redemptive role for souls in purgatory; she shows no concern for other mortals and their physical or spiritual welfare. In this she differs sharply from writers like Mechthild of Magdeburg, Agnes Blannbekin, or – to choose a Dominican example – Catherine of Siena. She does not present herself as a teacher or intercessor; there are no references to her confessor. She describes no miracles or paramystical phenomena (although some might class her survival to the age of around fifty as a miracle). Admittedly, the text is fragmentary, and A as a physical object was given a social context by its very presence in Oetenbach, but nonetheless it is strikingly monofocused. It would be misleading given the total fixation on her obedience to God and very physical *imitatio Christi* to call the

<sup>7</sup> Cf. *Puchlein* (409, 27–8): *das was mir meistig alle zeit eingedrucket in mein fleisch als ein ingesigel in ein wachs*.

work egocentric, but it is certainly breathtakingly single-minded.<sup>8</sup> And yet the text is not simply a dialogue, and it has an important place for saints – or rather, for one saint in particular, John the Evangelist, with a shorter appearance by the Virgin Mary.

### 3. John and the Transfer of *unio*

John's role is to act as a mediator between God and the soul. At times this is a relatively straightforward matter of pedagogy, offering guidance and instruction to the narrator. John's function is to aid in the transfer of information and mystic technique – ostensibly from Christ to the soul, but also from the author of the text to the reader. There is also, as we shall see, a transfer of role from John to the soul, in that John is treated as the exemplar of the mystic soul united to God; through his mediation and instruction, the narrator enters into a comparable relationship to God – and the text, in a vicarious sense, mediates that relationship to the reader. Though the narrator does not describe herself as imitating John or Mary, or present them directly as exemplar, similar terms are used to describe the relationship of John, in particular, with God (cf. Wünsche 2010: 173). This makes a strong if non-explicit claim about the validity of the rather alarming model of unitative spirituality presented in *Puchlein*. The narrator also describes herself as serving John and being concerned about displeasing him, and refers to him as *mein herr sant Johannes* (*Puchlein*, 444, 17; and repeatedly in *Autograph*).

John is the focus of a lengthy section which, apart from a short chapter on Mary Magdalene and a brief paragraph praising Meister Eckhart, concludes the *Puchlein*, forming cap. XXXIV in Schneider-Lastin's edition. In the *Autograph* this formed a similar section, preceded by a conversation with the narrator's guardian angel and with the Virgin Mary, which was bound separately, surrounded by an originally blank covering leaf, on which text was later written, including another conversation with Mary on a similar theme, that is the necessity for the narrator's suffering. It appears, then, that this long section was originally a discrete section, possibly even predating the rest of the work. It primarily justifies the narrator's suffering, which she describes throughout the work as something which she finds difficult and unpleasant, but which she submits to in obedience to God's direct command. Furthermore, it focuses

<sup>8</sup> »Elsbeths tagebuchartige Aufzeichnungen kreisen – völlig ich-bezogen – um ein einziges Thema: die möglichst vollkommene Compassio mit dem leidenden Christus« (Ochsenbein 1986: 430). The accusation of ego-centricity occurs fairly frequently in comments on Elsbeth, who tends to provoke emotional reactions even in an academic context. Cf. Gsell (2000: 481).

attention on the narrator's status as a specially gifted, quasi-saintly figure and uses John to construct that figure.

Another major section dealing with John the Evangelist and the narrator's divinely appointed role appears very near the beginning of the work, in the first undamaged section, 3.1 – 5.15. This leads into a more personal commission of the narrator to suffer as a means to *unio* with God, and a mutual feeding on each other's passion. It is crucial that the narrator's ›commission‹, which is what leads her towards *unio*, takes place in the presence of John, who is apparently crucial to it. Like the John unit, the primary role of this section is to define – and authorize – the spirituality depicted in the book, and to assert its special holiness or sanctity in the parallel drawn between the narrator and John. This parallel is constituted in the other major theme of the text, the expression of closeness to God in suffering. In *Autograph* it is often difficult to work out whether John or God is speaking; in *Puchlein* the speaker roles are more carefully divided, but John still acts as a channel for divine teaching and affirmation of Elsbeth.

John is an especially appropriate patron for her actions, not just because he was Christ's favourite disciple and one associated, particularly in south-west German nun's literature with mystic union, because he was not martyred, though later legends depict him enduring various tortures for Christ over the course of his life before eventually dying peacefully of old age.<sup>9</sup> The narrator contemplates *di pitterkeit meines herren sant Johannes, die er het unter dem kreucz* (*Puchlein*, 445, 37). John shares vicariously in Jesus' sufferings as he stands under the cross, and experiences *tödiges smerczen* (*Puchlein*, 445, 36). The reader is able to associate this with the sufferings, physical and mental, of Elsbeth, which have been literally received ›under the cross‹ which she has made and used in her ascetic exercises. As the discussion of Christ's suffering continues, John tells the narrator that he receives a *plutig eindruck* of Jesus' wounds in his heart, and a *bitter [...] eindruck* of his compassion (*Puchlein*, 445, 45, 51). This already recalls the language of impressions and seals which we noted in the narrator's descriptions of her own austerities, but the association between John as suffering saint who is especially loved by Jesus is made explicit later on in the chapter:

Also sprach zu mir der minikliche junger, den Jesus da minnet: »Als ich es alle zeit anpicke in dem spigel der ewigkeit, was dich allernehest eindringen mag in die verborgene triskommer götlicher nature, also hab ich es dir gevordert von dem vetterlichen herczen, di gleichsten gleichheit seins kreuczegttens. Als mir unser lieber herr

<sup>9</sup> On John in mediaeval German religious literature, see Volting (2001), and further Hamburger (2002). For the legendary accounts of John's post-Biblical career, see the *Legenda Aurea*: »De Sancto Iohanne Evangelista« and »De Sancto Iohanne ante Portam Latinam« (1998: 87 – 96 and 471 – 2).



Jesus Christus alle zeit eintruckte in den tieffen grunt meiner sel di blutigen wunden siner mine, also eindruckest du im alle zeit die minnebewegung mines herczen mit dem plutigen sere deines kreuczes.« (*Puchlein*, 446, 94 – 100).

Not only is there a strong parallel which is almost an equivalence between the bloody wounds of love, physically experienced by Christ, the emotional wounds of John, and the physical and emotional wounds suffered by the narrator, it is John, and the *minnebewegung* of his heart, who bridges the two. Elsbeth's *imitatio Christi* is only possible through John's mediating activity, transferring the love and wounds of Christ to Elsbeth.

In a sense, Elsbeth is like St Francis, the narrator is commissioned to be an alter Christus – though while Francis received miraculous stigmata as a sign of this, the narrator interprets this as a sign that she should conform herself to Christ by binding herself to a very physically real cross. The theme is addressed slightly differently in the *Autograph*. Here the narrator expresses fear of the suffering of her ascetic practices, and receives the response, *von sant Johannes gesprochen*, that:

Ich vermag minen gewalt nit, ich muos hute die maginkraft mines marges irgiezzin in miner frunde herzen dur minen minner, wan sinu minnewerk hant als inre gerueret minen grunt, daz mir ellu minne werk minneklich von minen frunden muossen sin (*Autograph*, 5.4 – 5.15).

It is possible that the attribution is the result of scribal confusion; the statement sounds as if it might come from Christ. But if we take it as the manuscript reads, then this gruesome identification with the crucified Christ is indeed a special favour from John the Evangelist: the narrator's reward for devotion to the saint is union with God.<sup>10</sup> Slightly later in the *Autograph*, at 5,6, though the edition or the manuscript does not mark a change in speaker, the narrator is clearly being addressed by God the Father, rather than by John, as reference is made to the narrator working not in her own blood *mere mit dem in gnaturen unt vergoteten bluote mins suns* (7.1 – 3); immediately afterwards the reference to *minem vater* suggests that it is now Christ who is speaking. The text's confusion of voices produces an effect a little similar to Mechthild of Magdeburg's *Fließendes Licht der Gottheit*, with its elision of identity between Ecclesia, Mary and the soul, but it is more marked and more disconcerting (cf. Volting 2003, further Kershaw 2009: 98 – 103). In the *Fließendes Licht der Gottheit* it is usually clear how many people there are in a conversation, and while it is not always apparent which iteration of the Bride is present, there is no difficulty in distinguishing between

<sup>10</sup> Mechthild of Magdeburg, too, postulates that special worship given to particular saints will result in them showing one particular favour, though in that case is presented in the form of help at the hour of death. Cf. *Das fließende Licht der Gottheit*, VI.9. However, the same statement reappears in A at 142,8ff, where it is attributed directly to God.

Creator and created. The confusion in *Autograph*, however, has one definite result: it suggests to the reader that the result of John's union with God is so close an identification that John has in one sense become God, though not to the extent of total, as opposed to partial, loss of identity: and this, it is to be assumed, is the ultimate fate of the narrator. Thus, John can function as the conduit by which the narrator moves towards *unio*.<sup>11</sup>

Because the John material is still more rigidly separated in *Puchlein*, there is not the same elision of voices, or at least it is not a dominant feature. There is one moment, in cap X, where the narrator, in the middle of a dialogue with God, appeals to John, and the answer she receives is introduced with the impersonal *do wart gesprochen* (*Puchlein*, 424, 43), but that is not significant. But *Puchlein* does adopt strategies of discourse and vocabulary to show that John acts as a mediator, indeed that Elsbeth can only begin to approach *unio* with God if it is ›transferred‹ through John:

Mein herr Johannes sprach zu mir also: »Der Vater anplicket dich also in der glas miner sel.« Dis was mir nit gar tröstlich. Ich wollte, das mir der vater anplicket in seinem sune (*Puchlein*, 444, 36–8).

The narrator's discontent is understandable; this method of describing union with God via a saint is, to say the least, unconventional mystic theology. It seems to border on the heretical. It can, however, be understood in terms of the blurring of identity between John, the deified evangelist (cf. Hamburger 2002). John goes on to explain:

In der gefewersten flamme, die lauter creaturen getragen mag, hab ich alle zeit ein widerflammen in di prunst götlicher natur (*Puchlein*, 444, 19–21).

The mirror related metaphors, which continue as the narrator questions John about his contemplation of the *spigel der gotheit* (*Puchlein*, 444, 32), suggest a complicated understanding of *unio* in terms of sight and gaze. John contemplates the Father in the mirror that is the Son; the Father gazes on Elsbeth in the mirror that John, who has the *widerflammen* [...] *götlicher natur*, has become. In *Autograph* John was described by Christ to the narrator as having a special status<sup>12</sup>:

11 Wünsche, by contrast, argues strongly that John is only an example, and that the narrator achieves *unio* through her ›work‹ with the cross. As Wünsche (2010: 186–7) notes, this is dubious theology which seems to make grace, or the work of Christ, unnecessary. However, this reading overlooks the implications of the blurring of the roles of Christ and John.

12 The attribution of speaker roles in the *Autograph* is confusing – indeed, the manner in which one voice bleeds into another is one of the features of the text. It would be possible to read the dialogue cited as being attributed to John – but a speaker who describes his divine nature as uniting itself to flesh and blood can only be the Second Person of the Trinity.

Ane daz bluot unt fleisch, daz ich vereinet han mit miner gottlicher nature, unt min muoter alleine do wart nie creature minneklicher noch naturlicher mit mir vereinet, denne er ist (141, 2–8)

John, that is, is closer to total union with God than any created being bar Christ's human nature, and Mary, who gave birth to that nature. *Puchlein* does not spell out John's status so explicitly, but the mirror metaphors carry the same implication. There is a transfer of the divine nature from Christ to John to the narrator – and the reader participates at second hand.

The language of mirrors is linked to the discourse of suffering discussed above, via the metaphor of signs. John tells the narrator:

Es leuchtet bilde in widerbilde und erspiegelt sich das glast in widerglaste... Mein minne, die alle zeit gekreuzigt ward mit Christo, die scmelzet im in der grunt seiner götlichen nature dein kreuzze und auch das meine. Waz die gegenwürtekeit seiner kreuzunge an mir gewürket hat, daz ist in mir geeinigt als mir. (*Puchlein*, 447, 110–114).

John mediates the suffering of Christ to Elsbeth, and they are united in her cross. This is not presented as merely a textual game, or, indeed, purely a matter of spiritual suffering. *Puchlein* occasionally uses Eckhartian vocabulary of ›freedom‹ as the means by which *unio* takes place – John, indeed, tells the narrator that her cross can be a means of *unio von der gefreiten einigkeit deines gemütes* (*Puchlein*, 447, 182), which recalls Eckart's language of simplicity. But the freedom is expressed and inculcated by suffering, which is not merely mental, but also self-inflicted discipline, and the narrator's response to John's language of reflection brings the reader up with a bump in its blunt allusion to Elsbeth's bloody activity:

Mich dauchte [...] das min herre sant Johnannes gar hert were mit seinem trost. Ich mante in meiner plutigen geisel, mit der ich mich dicke gefilet hat durch sein gerliche (*Puchlein*, 447, 117).

John thus authorises her *übungen*. The whip, which was an instrument of the Passion, and the cross – Christ's cross and the narrator's imitation of it – are the means by which God makes the Christian like Christ; and if John and Mary, neither of whom endured painful martyrdom, are presented as being closest to God thanks to their spiritual crucifixion, then the narrator, who is not leading a life of active virtue or in danger of actual martyrdom, is nevertheless shown as following closely in the tradition of the saints closest to God. It is also worth noting that despite the savagery of the austerities described, and their uncomfortable physicality, there is no tone of hatred adopted towards the body, no

rhetoric of punishment in order to stave off temptation and sin.<sup>13</sup> Indeed, far from an obsession with a soul-body duality, there barely seems to be any distinction between the two. It is this sense of identity between body and soul, indeed, which makes it possible for the narrator to claim her physical sufferings make her like Christ, not merely physically, but spiritually. But John is, as we have seen, not merely an example for Elsbeth to follow, he is also her protector, guide, and a link between her and God.

Why does the text follow this strategy? As we have seen, the text creates a paradigm by which she does not achieve *unio* directly, but through the mediation of John. Ochsenein notes (1988: 365–368, 369) that, though other Dominican texts such as the *Schwesternbücher* record physical self-castigation as a normal form, though not depicting them in anything like the same degree, they do not add justification through the authority of a saint, or indeed at all, and suggests that this may be connected to the criticism of such *übungen* by male Dominicans, including Meister Eckhart.<sup>14</sup> Certainly it strengthens the authority claim of the text to have the instruction in the ascetic life – and the text does have a strong didactic element – to have Elsbeth’s teaching come not from the mouth of the narrator, who in her reluctance to suffer faintly mirrors the reader’s natural discomfort, but from a saint. John, too, is not just any saint, but the one who reposed on Christ’s breast, the one who Dominican writing of South-West Germany strongly associated with mystic union, as is discussed by Volting (2001: 131–160) and, further, Hamburger (2002).

At the same time, John regains the very old role of the (patron) saint intermediary between the mortal and God, conceived in terms of the classical model of the patron who represents the interests of his clients to more powerful agencies such as the emperor; a role which is sometimes thought to be incompatible with a mysticism which seeks union with God, but which both the *Autograph* and the *Puchlein* retain.<sup>15</sup> The friend at court aspect is underlined by John’s role as a quasi-courtly messenger, requested by the narrator to bring God’s New Year’s greetings, but supplying also confirmation that the narrator’s bloody devotions are God’s will, and advice on how to bear them (*Puchlein*, 446, 77–88). The narrator’s *imitatio Christi* is also imitation of John, and imitation of

13 This is a particularly clear example, if an unexpected one, confirming Bynum’s ideas (1992: 183–238, especially 1992: 235–8) of ›the body as friend‹ and of the positive aspect of the attitude of ascetic women to their bodies.

14 As Ochsenein observes, the terms of speculative mysticism found in the work might be derived from Eckhart, and we may also note what looks like an instance of Eckhartian birth mysticism presented in terms of crucifixion through asceticism at 44,6–45,2. But *Gottesgeburt* through ascetic effort is a considerable transformation of Eckhart’s ideas, in a direction he would scarcely have approved.

15 On this conception of the saint, cf. Brown (1971) on the emergence of the cults of the saints in the patristic period.