

Geistliche Literatur des späten Mittelalters: kleine Schriften

Werner Williams-Krapp

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Williams-Krapp, Werner. 2012. *Geistliche Literatur des späten Mittelalters: kleine Schriften*. Tübingen: Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-158602-6>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:
Deutsches Urheberrecht
Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



WERNER WILLIAMS-KRAPP

Geistliche Literatur
des späten Mittelalters

Spätmittelalter, Humanismus,

Reformation

64

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation

herausgegeben von Volker Leppin (Tübingen)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE), Berndt Hamm (Erlangen)

Johannes Helmrath (Berlin), Matthias Pohlig (Münster)

Eva Schlotheuber (Düsseldorf)

64



Werner Williams-Krapp

Geistliche Literatur des späten Mittelalters

Kleine Schriften

Herausgegeben von

Kristina Freienhagen-Baumgardt
und Katrin Stegherr

Mohr Siebeck

WERNER WILLIAMS-KRAPP, geboren 1946; 1968 B.A. University of Miami (FL); 1971 Ph.D. University of Kentucky; 1983 Habilitation an der Universität Würzburg; Professor für Deutsche Sprache und Literatur des Mittelalters an der Universität Augsburg; 2004 Verleihung der Ehrendoktorwürde an der Universität České Budějovice (Budweis).

KRISTINA FREIENHAGEN-BAUMGARDT, geboren 1961; 1993 Promotion an der Universität München; Wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt „Die Augsburger Predigten des Johannes Geiler von Kaysersberg“ an der Universität Augsburg; Wissenschaftliche Mitarbeiterin beim „Katalog der illustrierten Handschriften“ an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

KATRIN STEGHERR, geboren 1981; 2007 M.A. Universität Augsburg; Wissenschaftliche Hilfskraft im DFG-Projekt „Die Augsburger Predigten des Johannes Geiler von Kaysersberg“ an der Universität Augsburg.

ISBN 978-3-16-150971-1 / eISBN 978-3-16-158602-6 unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISSN 1865-2840 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

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

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Mit dem vorliegenden Band wollen wir uns bei Werner Williams-Krapp bedanken. Mit ihm stand uns über viele Jahre ein akademischer Lehrer zur Seite, der unseren persönlichen Fortgang in der Wissenschaft – und nicht nur dort – immer mit aufmunterndem Interesse begleitet hat: kritisch, dabei immer konstruktiv, mit großer Geduld, aber auch zum richtigen Zeitpunkt fordernd, anregend, motivierend und den Blick auf das Wesentliche lenkend, wenn die Forschungen in die Sackgasse zu geraten schienen – so fanden wir Schüler unseren eigenen Weg zum Forschungsgegenstand, ohne uns verloren zu fühlen. Dafür sei ihm von Herzen gedankt.

Auf Anregung von Berndt Hamm sind in den vorliegenden „Kleinen Schriften“ achtzehn Aufsätze zusammengestellt, die das wissenschaftliche Schaffen unseres Lehrers in den letzten dreißig Jahren widerspiegeln. Das Spektrum erstreckt sich von der Darstellung von Literaturlandschaften über mystische Diskurse bis zu den Themen Ordensreform und Hagiographie.

Als Herausgeber haben wir vielen zu danken: Herrn Hamm für die Initiierung des ganzen Unternehmens, den Verlagen, die uns die Rechte an Schriften und Bildern abgetreten haben, Stefan Abel, Patricia Brandl, Ulla Bucarey, Amy Gebauer und Gertrud Hoppe für die Unterstützung beim Korrigieren und der Erstellung des Registers, Herrn Henning Ziebritzki und Frau Tanja Idler vom Verlag Mohr Siebeck für die schier endlose Geduld bei der Betreuung der Drucklegung und den Herausgebern Amy Nelson Burnett, Berndt Hamm, Johannes Helmrath, Volker Leppin und Heinz Schilling für die Aufnahme in die Reihe.

Augsburg, Oktober 2011

Kristina Freienhagen-Baumgardt
Katrín Stegherr

Geleitwort

In den Studien des vorliegenden Bandes erweist sich der Augsburger Germanist Werner Williams als ein Meister im Umgang mit Texten der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie. Deren Ziel ist nicht die hochtheologische Reflexion in der Art der scholastischen Quästionenliteratur und ebenso wenig eine anspruchsvolle Wesensspekulation für Alpinisten mystischer Erfahrung, sondern eine einfache *lere* und Unterweisung, die informierend und instruierend, anspornend, mahnend und tröstend möglichst viele Menschen zu einer frommen Lebenspraxis führen und in ihr bestärken will. Die Verbreitung der Frömmigkeitstheologie bedeutete einen bemerkenswerten Theologiewandel, dem Williams anhand von seelsorgerlichen Traktaten, Predigten, Sendbriefen, Gebetbüchern, hagiographischen Schriften, Legendaren, Schwesternviten, geistlichen Gedichten oder Spielen und anderen erbaulichen Textsorten nachgeht. Seit dem späteren 14. Jahrhundert wird diese Transformation der Theologie, wie sie programmatisch besonders bei dem Kanzler der Universität Paris Johannes Gerson und im Einflussbereich des Wiener Theologieprofessors Heinrich von Langenstein Profil gewinnt, dominant – eine Transformation der älteren scholastischen, monastischen und mystischen Theologie hin zu einer ganz und gar seelsorgerlich-katechetisch und lebenspraktisch orientierten Theologie, die ausschließlich der rechten Gestaltung und Formgebung des christlichen Weges zum Himmel dienen will: der Begnadung des sündigen Lebens, der zunehmenden Heiligung des begnadeten Lebens und der Erlösung des geheiligten Lebens.

Werner Williams verortet die Reformdynamik dieses religiösen Schrifttums, das als Ziel der Theologie nur noch den geistlichen „Nutzen“ kennt, einerseits in den Observanzbestrebungen der Orden, die er als Antriebskraft einer kumulativen Literaturproduktion darzustellen weiß. Andererseits zeigt er an vielen Beispielen, wie intensiv der Austausch zwischen Autorschaft, Bücherbesitz und Schreibtätigkeit in den Klöstern und den vorwärts drängenden religiösen Anleitungs- und Seelsorgebedürfnissen der lesefähigen Laienbevölkerung, besonders in den Städten, war. Charakteristisch für die von Williams untersuchten Quellen ist daher ein entgrenzender Impetus der Theologie, dem der Sprachwechsel vom Lateinischen zum Deutschen dient, eine Popularisierung und „Demokratisierung“ des gelehrt-

ten theologischen Expertenwissens im Binnenbereich der Ordenskonvente für nicht-lateinkundige Schwestern und Brüder und über die Ordensgrenzen hinaus für Beginen und adelige wie bürgerliche Laien und Laienfrauen. Damit stellt Williams diese volksprachliche Literatur in den großen Zusammenhang der religiösen „Bildungsoffensive“ des 15. Jahrhunderts, die sich partiell mit humanistischen, ebenfalls auf ethische Lebensformung zielenden Bildungsidealern verbünden kann. Kulturelle und gesellschaftliche Antriebskräfte werden so erkennbar, ohne die der spätere Erfolg der Reformation mit ihren popularisierenden Entgrenzungen des theologischen Fachwissens nicht zu verstehen ist.

Immer wieder hat Williams speziell das weibliche Lektüreverhalten innerhalb der Orden, besonders des Dominikanerordens, und außerhalb der Konvente im Blick. Er kann deutlich machen, wie das Interesse von Frauen an deutschsprachiger mystischer Literatur im 15. Jahrhundert zu einem absoluten Gipfelpunkt der handschriftlichen Vervielfältigung von deutschen Mystikertexten des 14. Jahrhunderts, namentlich der Schriften Meister Eckharts, Johannes Taulers und Heinrich Seuses, führt. Jetzt erst kommt es durch die wachsende Lesefähigkeit der Ungelehrten und die neue preisgünstige Papierproduktion zu einer literarischen Breitenwirkung der volkssprachlichen Mystik. So gesehen war auch das Jahrhundert vor der Reformation ein mystisches Jahrhundert. Allerdings tritt dem erlebnismystischen Verlangen von Frauen nach besonderen ekstatischen und mystischen Erfahrungen immer wieder das domestizierende und normierende Bemühen der Theologen, Beichtväter und Ordensreformer entgegen, die mystische Sonderwege eher kritisieren als ermutigen. Auch wenn sie nicht antimystisch eingestellt sind, bemühen sie sich doch darum, das der Mystik eigene Drängen nach Verinnerlichung, nach unmittelbarer Erfahrung der Nähe Gottes und nach Vereinigung mit ihm frömmigkeitstheologisch zu horizontalisieren und disziplinierend in das Gemeinschaftsleben der Konvente einzubinden – durchaus im Sinne vieler Reformnonnen. Stereotyp ermahnen diese Seelenführer in Traktaten und Sendschreiben ihre Adressatinnen, nicht waghalsige Spekulationen und Überschwänglichkeiten geistlicher Erlebnisse zu suchen und in ihrem „süßen“ Genuss zu verweilen, sondern den sicheren Heilsweg zu beschreiten, der in der demütigen Preisgabe und Abtötung des Eigenwillens liege, im geduldigen und willigen Ertragen aller Betrübnisse, Leiden und Anfechtungen, in der Gleichförmigkeit der Affekte mit dem Kreuzweg Christi und im vollkommenen Gehorsam, der sich fremden Anordnungen und Ratschlägen ohne Murren unterordnet. Einer zu visionären Ekstasen neigenden Nonne kann so eingeschärft werden: *Ez ist dir genung zu deiner selikait, daz du stest in dem glaube. Wann (= denn) wolt du hye Jhesum sehen in deinem fleyisch und tötlchen leychnam, so*

*wirstu seins anplicks und klarhait und gegenwärtickait mangeln ewiklich in dem ewigen leben.*¹

Werner Williams macht so nicht nur auf die Spannungen innerhalb der Frauenkonvente des 15. Jahrhunderts aufmerksam – auf Divergenzen zwischen „normal“ frommen und mystisch begabten Nonnen – und auch nicht nur auf die Spannungen zwischen religiöser Frauenbewegung und männlicher Supervision, sondern er beschreibt damit auch nachhaltige Normierungs- und Zentrierungsvorgänge in der Religiosität des 15. Jahrhunderts. In dem *Ez ist dir genung* des Zitats bündelt sich, wenn man so will, das Reduktions- und Zentrierungsbestreben einer Theologie, Frömmigkeit und Reformgesinnung, die keine elitären, zentrifugalen und pluralisierenden Sonderformen der Spiritualität zulassen will, sondern Einfachheit, Demut, freiwillige Selbstzurücknahme, Nutzen, Gemeinschaftsdienlichkeit und Rechtgläubigkeit des geistlichen Lebens zur religiösen Maxime erhebt. Im Zuge einer derartigen Konzentration auf das Wesentliche und Notwendige des Heilsweges zeigt sich gegen Ende des Spätmittelalters eine ausgesprochene Vorliebe für „solus“-Verbindungen wie: „allein die Demut“, „allein die Reue“, „allein die Liebe“.

Indem Werner Williams auf diese Weise in die literarische Breite der deutschen Literaturvermehrung und -umgestaltung vom 14. bis zum frühen 16. Jahrhundert geht, entfaltet er eine ungewöhnliche Anschlussfähigkeit für die Interessen anderer wissenschaftlicher Disziplinen, die den besonderen Charakter der spätmittelalterlichen Religiosität mit ihrem erstaunlichen Spannungsreichtum wahrnehmen wollen. Seine stark quellenorientierte Betrachtungsweise ist zwar mit den modischen kulturwissenschaftlichen „turns“ und den ästhetischen Fachdiskursen der Sprachwissenschaften vertraut, lässt sie aber souverän hinter sich und kann so fächerübergreifend genau die germanistische Kompetenz bieten, die historische Disziplinen wie Allgemein- und Kirchengeschichte, Theologie-, Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte, Kunst-, Musik-, Medien-, Sozial- und Rechtsgeschichte benötigen, um die relevanten Textkoordinaten ihres Fachs in der ganzen Spannweite der deutschsprachigen religiösen Literatur erfassen zu können. Dem Ziel, eine Landkarte der spätmittelalterlichen Religiosität zu zeichnen, ist gegenwärtig nur mit Hilfe der Orientierungskraft eines Werner Williams näher zu kommen.

Erlangen, November 2011

Berndt Hamm

¹ W. WILLIAMS-KRAPP, *Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert*, in: Zeitschrift für Literatur und Linguistik 80 (1991), S. 69

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Geleitwort VII

1. Zur Konturierung spätmittelalterlicher Literatur

Praxis pietatis: Heilsverkündigung und Frömmigkeit der *illitterati*
im 15. Jahrhundert 3

Literaturlandschaften im späten Mittelalter 29

Literatur in der Stadt. Nürnberg und Augsburg im 15. Jahrhundert 35

Zur Gattung ‚Spiel‘ aus überlieferungsgeschichtlicher Sicht 49

2. Mystische Diskurse und mystische Literatur

Nucleus totius perfectionis. Die Altväterspiritualität
in der ‚Vita‘ Heinrich Seuses 65

Henry Suso’s ‘Vita’ between Mystagogy and Hagiography 83

Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit.
Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert 97

Literary Genre and Degrees of Saintliness.
The Perception of Holiness in Writings by and about Female Mystics ... 109

Ein puch verschriben ze deutsch in brabantzer zunge. Zur Rezeption
von mystischem Schrifttum aus dem *niderlant* im *oberlant* 124

<i>Wir lesen daz vil in söllichen sachen swerlich betrogen werden.</i> Zur monastischen Rezeption von mystischer Literatur im 14. und 15. Jahrhundert	141
 <i>3. Ordensreform und Literatur</i>	
Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert.....	159
Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert	173
Die Bedeutung der reformierten Klöster des Predigerordens für das literarische Leben in Nürnberg im 15. Jahrhundert.....	189
 <i>4. Deutschsprachige Hagiographie</i>	
Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550	209
Die deutschen Übersetzungen der ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine	226
Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie	248
Kultpflege und literarische Überlieferung. Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert	261
Mittelalterliche deutsche Heiligenpredigtsammlungen und ihr Verhältnis zur homiletischen Praxis.....	296
 Nachweis der Erstveröffentlichungen	307
Personenregister	309
Ortsregister.....	314

1. Zur Konturierung spätmittelalterlicher Literatur

Praxis pietatis: Heilsverkündigung und Frömmigkeit der illitterati im 15. Jahrhundert

Die viel zitierte Literaturexplosion des 15. Jahrhunderts, die etwa ab den 1420er Jahren einsetzt, wurde vor allem durch das Bedürfnis nach religiöser Lektüre unter den *simplices* ausgelöst. Über 80 Prozent der überlieferten deutschsprachigen Handschriften enthalten geistliche Literatur, eine ähnliche Relation findet sich beim Angebot der Offizinen. Circa 3000 Autoren und anonyme Werke geistlicher Literatur sind dem 15. und frühen 16. Jahrhundert zuzuordnen.¹

Im sozialgeschichtlichen Kontext überrascht die große Popularität von religiösem Schrifttum keineswegs. Das in der frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung für das 15. Jahrhundert festgestellte besonders stark ausgeprägte Bedürfnis unter den Gläubigen nach Heilsgewißheit, ja nach Heilsgarantien, beflogelte die Produktion und immense Verbreitung von Werken mit klarem Anweisungscharakter und eindeutigen Lebenslehren.

Da zugleich laikale Bildung und Literaturfähigkeit einen immer höheren Stellenwert im gesellschaftlichen Gefüge erhielten, vor allem in den Städten, erwachte auch unter den Laien das Verlangen nach eingehenderem Wissen in bezug auf religiöse Fragen. Bezeugt ist zum Beispiel, daß sich Laien Bücher aus den Klöstern ausliehen, so etwa aus der Basler Kartause, oder die Bibliothek im Kloster selbst benutzten, so im Benediktinerstift St. Ulrich und Afra in Augsburg, wo der rege Benutzerverkehr den Klosterbetrieb störte.²

¹ Vgl. K. RUH, Geistliche Prosa, in: W. ERZGRÄBER (Hrsg.), *Europäisches Spätmittelalter*, Wiesbaden 1978 (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 8), S. 565–605; K. RUH (Hrsg.), *Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung*, Tübingen 1985 (Texte und Textgeschichte 19); G. STEER, Geistliche Prosa, in: I. GLIER (Hrsg.), *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250–1370*, München 1987 (H. DE BOOR, R. NEWALD, *Geschichte der deutschen Literatur III/2*), S. 306–370. Zu den hier erwähnten Autoren und Werken siehe die jeweiligen Artikel in: K. RUH u. a. (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL) und in W. KILLY (Hrsg.), *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*, 15 Bde., München 1988 ff. Mitgeteilt werden hier nur die in den beiden Lexika nicht verzeichneten Ausgaben sowie die wichtigste neuere Sekundärliteratur.

² Vgl. K. RUH, Versuch einer Begriffsbestimmung von ‚städtischer Literatur‘ im deutschen Spätmittelalter, in: K. RUH, *Kleine Schriften*, Bd. I, Berlin/New York 1984,

Die gewaltigen Fortschritte im städtischen Bildungswesen schufen die Voraussetzungen dafür, daß auch anspruchsvollerer geistliches Schrifttum über Standesgrenzen hinweg rezipiert werden konnte. Betrachtet man die überlieferungsgeschichtlichen Daten für die verbreitetsten Werke religiöser Literatur in der Volkssprache, so zeigt sich, daß die Lesefähigen, die sich Buchbesitz leisten konnten – Nonnen, Semireligiöse und wohlhabende Laien –, im wesentlichen die gleichen Werke lasen.

Bemerkenswerterweise gehören Hochgelehrte und bedeutende kirchenpolitische Gestalten im Norden wie im Süden zu den wichtigsten Autoren der Zeit. Es handelt sich dabei um Mitglieder des Säkular- und Ordensklerus, die sich mit besonderem Engagement einer umfassenden Reform der Kirche *in capite et in membris* widmeten und einer neuen Richtung in der Theologie verpflichtet waren, die Berndt Hamm als „Frömmigkeitstheologie“³ und Georg Steer als „Anwendungsscholastik“⁴ bezeichnet haben. Diese in erster Linie praktisch-seelsorgerlich orientierte Theologie, die vor allem von Jean Gerson (1363–1429), dem bedeutenden Vorkämpfer des konziliaren Gedankens und einer grundlegenden Kirchenreform, propagiert wurde, wandte sich entschieden von der abstrakten, rein akademischen ‚Kathedertheologie‘ ab und war bestrebt, Hochschulwissen für die Bedürfnisse der frommen Lebensgestaltung fruchtbar zu machen, um dadurch zu einer wahrhaft pastoralen Theologie zu gelangen. Die entschiedene Hinwendung der Gelehrtenwelt zur Seelsorge führt zu innovativen Anstrengungen, auch im Bereich der Literatur, die als wichtiges Medium für die Vermittlung frömmigkeitstheologischer Programmatik an die gehobenen Schichten eingesetzt wurde. Die theologische Legitimierung der literarischen Selbstpastoration lesefähiger *simplices* riß alte Bildungsbarrieren in erheblichem Umfang ein und ließ die Beschäftigung mit geistlichem Schrifttum mit der Zeit so alltäglich werden, daß sogar Übersetzungen der Bibel, die auch noch im 15. Jahrhundert weitgehend tabuisiert waren, in den reformierten Frauenklöstern wohlwollend geduldet wurden.⁵

Zwar meldeten sich im 15. Jahrhundert noch einige Rigoristen zu Wort, die die Erosion des klerikalen Bildungsmonopols mit großem Argwohn be-

S. 214–233. Zur Bedeutung von Literatur im urbanen Kulturleben des 15. Jahrhunderts (am Beispiel Augsburgs) s. J. JANOTA, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), *Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts*, Tübingen 1995 (Studia Augustana 7).

³ B. HAMM, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (Beitr. zur hist. Theologie 65); ders., Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74 (1977), S. 464–497.

⁴ STEER (wie Anm. 1), S. 340.

⁵ W. WILLIAMS-KRAPP, Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 20 (1995), S. 1–15.

trachteten, jedoch erwies sich letztlich jede Aufforderung zum Zurückdrängen der laikalen Buchkultur als wirklichkeitsfremd, denn der rapide voranschreitende Literarisierungsprozeß der *simplices* war irreversibel und unaufhaltsam und eine überaus wichtige Voraussetzung für das Gelingen der Reformation.

Diesen Bildungshunger erkannt und daraus klare Konsequenzen gezogen zu haben, gehört zu den folgenreichsten Vorhaben des Reformklerus überhaupt. Während zum Beispiel die Kirche traditionell der privaten Lektüre geistlicher Literatur in der Volkssprache durch *illitterati* im allgemeinen mit großen Vorbehalten begegnete, bejahten nun die Reformkräfte den Einsatz religiöser Schriften als überaus nützliches Element einer monastischen wie laikalen Selbstpastoration. Bereits in den zwanziger Jahren des 15. Jahrhunderts wurden städtische Laien nachweislich von der Kanzel zu ernsthafter und eigenständiger Beschäftigung mit Literatur aufgefordert.

Im *niderlant*, das die Landschaft etwa nördlich der Mosellinie mit den heutigen Benelux-Ländern umfaßte, prägte die in den Niederlanden entstandene geistliche Erneuerungsbewegung *Devotio moderna* entscheidend das religiöse Leben der an neuen Formen der Spiritualität und grundsätzlicher Kirchenreform interessierten Laien und Geistlichen. Scholastische Verstiegenheiten ablehnend, begaben sich die Devoten auf die Suche nach dem einfachen Weg zu Gott in der eigenen Seele über die Hinwendung zur Erfahrung, die Aktivierung der affektiven Kräfte und die individuelle Meditation, wobei die Nachfolge des demütigen Christus der zentrale Gedanke ihrer Frömmigkeit war.⁶ Dieser Gedanke wird in dem einflußreichsten Werk der Bewegung, der Traktatsammlung *‘Imitatio Christi’*, die Thomas Hermerken von Kempen zugeschrieben wird, eingehend thematisiert. Die *‘Imitatio’* gehört zu den verbreitetsten Werken der christlichen Literatur überhaupt.

Die Produktion und Verbreitung von religiösem Schrifttum spielte in der *Devotio moderna* eine bedeutende Rolle.⁷ Da die Mehrzahl der Autoren aus den Niederlanden stammte, wurde im 15. Jahrhundert im Einflußbereich der *Devotio moderna* – d. h. auch im gesamten mittelfränkischen und niederdeutschen Raum – vorwiegend niederländisches geistliches Schrifttum rezipiert. Bezahlte Schreibtätigkeit gehörte zu den wichtigsten Einkommensquellen der Devoten, da das Abschreiben religiöser Literatur zugleich als hervorragende geistliche Übung gesehen wurde. Auf das Frömmig-

⁶ Vgl. E. ISERLOH, *Devotio moderna*, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 3, Sp. 928–930; zur Literatur der Devoten siehe zuletzt TH. MERTENS u. a. (Hrsg.), *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, Amsterdam 1993.

⁷ Vgl. dazu TH. KOCK, Die Buchkultur der *Devotio moderna*. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels, Frankfurt a. M. u. a. 2002.

migkeitsleben des *oberlants* hatte die *Devotio moderna* indessen nur geringen Einfluß.⁸

Für seine religiöse Bildungsoffensive im Süden verfaßte der Reformklerus geeignetes Schrifttum und förderte ältere Werke, die mit der Reformprogrammatik als in Einklang stehend befunden wurden. Zum Beispiel erfuhr auch eine Vielzahl von Werken aus dem Umkreis der ‚deutschen Mystik‘ bedeutende, vor allem monastische Verbreitung: etwa die Werke Heinrich Seuses, Johannes Taulers und Marquards von Lindau sowie die ‚Alemannischen *Vitaspatrum*.⁹ Seuses ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘, ein Kompendium spiritueller Leitlinien wie auch eine Art Anleitung zur Leidenskontemplation in der Nachfolge des gemarterten Christus, ist beispielsweise so stark überliefert wie kaum ein anderer deutscher Text des Mittelalters.

Bei den neu verfaßten Werken des Reformklerus geht es vor allem um popularisierende Übersetzungen von ursprünglich dem gelehrten Klerus reservierten Schriften, aber auch um eine beachtliche Anzahl von ursprünglich volkssprachlichen Werken. Zu den Frömmigkeitstheologen gehörten im 15. Jahrhundert solch bedeutende Autoren deutscher religiöser Literatur wie Heinrich von Langenstein, Nikolaus von Dinkelsbühl, Johannes Nider, Johannes Geiler von Kaysersberg, Johannes von Paltz u. a., die entweder lateinische Vorlagen schufen, welche für eine Übersetzung in die VolksSprache vorgesehen waren, oder sich selbst der Volkssprache befleißigten. Vielfach handelte es sich bei den Auftraggebern geistlicher Literatur um Laien.

Eines der wichtigsten Projekte des Reformklerus war eine beinahe alle Orden erfassende Observanzbewegung, die sich als von herausragender Bedeutung für die Herstellung und überregionale Verbreitung von religiöser Literatur in der Volkssprache erweisen sollte. Dabei zeigten sich vor allem die Dominikaner, Benediktiner und Franziskaner im Süden und die von der *Devotio moderna* inspirierten Augustinerchorherren und -frauen im Norden (Windesheimer Reformkreis) als in besonderem Maße litera-

⁸ Zur Übernahme von Devotenliteratur im Süden vgl. K. RUH, Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Überlieferung, in: K. RUH.: Kleine Schriften, Bd. II. Berlin/New York 1984, S. 94–117, und K. FREIENHAGEN-BAUMGARDT, Hendrik Herps ‚Spiegel der Volcomenheit‘ in oberdeutscher Überlieferung. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte niederländischer Mystik im oberdeutschen Raum, Leuven 1998 (Miscellanea Neerlandica XVII).

⁹ Zur Seuse-Überlieferung vgl. R. BLUMRICH, Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses. Ein Forschungsbericht, in: R. BLUMRICH, PH. KAISER (Hrsg.): Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. Okt. 1991, Wiesbaden 1994 (Wissenschaftsliteratur im Mittelalter 17), S. 189–201. Zu den ‚Alemannischen *Vitaspatrum*. s. U. WILLIAMS, Die ‚Alemannischen *Vitaspatrum*. Untersuchungen und Edition, Tübingen 1996 (Texte und Textgeschichte 45).

risch engagiert. Über das Netzwerk reformierter Ordensniederlassungen wurden religiöse Werke von Ort zu Ort, Landschaft zu Landschaft weitergegeben, um schließlich auch in den Bibliotheken von Laien Aufnahme zu finden.¹⁰

Die Ziele der Frömmigkeitstheologie und der Reformbewegungen waren eindeutig restaurativ. Die Reform der Kirche hatte von oben nach unten zu erfolgen, die ungelehrten Gläubigen sollten bei allem neuen bildungsmäßigen Ernstgenommenwerden nur über die kirchlichen Gnadenmittel wie auch durch die Betreuung und Lehre qualifizierter Seelsorger zum Seelenheil gelangen. Deshalb wird im Großteil des im 15. Jahrhundert verfaßten geistlichen Schrifttums religiöses Elementarwissen vermittelt, wenn auch die einzelnen Werke deutliche Unterschiede im bildungsmäßigen Anspruch aufweisen.

I. Katechetisches Schrifttum

Obwohl der Reformklerus den laikalen Wissensdrang im Bereich der Theologie mit bemerkenswertem Engagement zu befriedigen suchte, war nach wie vor unbestritten, daß, was Art und Umfang des theologischen Wissens betraf, ein deutlicher Abstand zwischen Klerus und *simplices* zu bestehen hatte. Dies galt vor allem für den Umgang mit der Bibel. Die eigenständige Beschäftigung der *indocti* mit der Heiligen Schrift hielt man nicht nur für sinnlos, da die Bildung für einen angemessenen Umgang fehlte, sondern auch für potentiell gefährlich für den Glauben und die Kirche, wie viele Häresien, die sich zumeist auf ein falsches oder nur am Literalsinn orientiertes Schriftverständnis beriefen, immer wieder zeigten. Zwar kam es trotz Verboten – zum Beispiel untersagte der Mainzer Erzbischof 1485 die Herstellung und Rezeption volkssprachlicher Bibeln – doch zu einer nennenswerten handschriftlichen Verbreitung sowie zu zwölf Druckauflagen der im 14. Jahrhundert entstandenen deutschen Übersetzungen, dennoch gehörten die deutschen Bibeln nicht zu den großen Bestsellern des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Offenbar setzte sich auch unter Laien die Überzeugung durch, daß für Glauben und Frömmigkeit die selbstständige Bibellektüre nicht unbedingt notwendig sei.¹¹

¹⁰ Vgl. dazu WILLIAMS (wie Anm. 9); W. WILLIAMS-KRAPP, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 4 (1986/1987), S. 41–51; K. GRAF, Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts., in: JANOTA, WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 2), S. 100–159.

¹¹ Vgl. K. SCHREINER, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im spä-

Dafür wurden als ideale Lektüre für die *simplices* jene äußerst stark verbreiteten Werke gesehen, die in die Grundlagen des Glaubens und ihrer richtigen Wahrnehmung im Alltag einführen. Es geht hierbei um Erläuterungen des Credo, Paternoster, Ave Maria, der Geheimnisse der Messe und der Eucharistie, ferner um Sündenlehren, Beichtanleitungen, Sterbelehren u. a. m.¹² So setzt der einflußreiche dominikanische Reformer Johannes Nider den *spitzigen subtilen buchern* (gemeint sind Werke, die sich mit hohen theologischen Fragen befassen, vor allem aus dem Umkreis der Mystik) Werke als Ideallektüre entgegen, *die von den zechen gebott sagen oder des gelich*.¹³

Welche weitreichenden Folgen die kirchlichen Reforminitiativen und der Siegeszug der Frömmigkeitstheologie für die Herstellung und Verbreitung von religiöser Literatur in der Volkssprache haben konnten, lässt sich mustergültig am Schrifttum der sogenannten ‚Wiener Schule‘ aufzeigen.¹⁴ Geistiger Mittelpunkt dieser ‚Schule‘, die uns als relativ klar umrissene Gruppe von Übersetzern und Verfassern volkssprachlicher religiöser Schriften entgegentritt, war die Universität Wien, für deren Reorganisation 1384 Herzog Albrecht III. den berühmten Theologen Heinrich von Langenstein (gest. 1397) von der Pariser Sorbonne geholt hatte, der die Universität auch rasch zu einer wissenschaftlichen Blüte führte. Die Wiener Universität stand als landesfürstliche Stiftung unter dem besonderen Protektorat der Herzöge. Die Habsburger betrachteten sie dementsprechend als die ihre, sonnten sich auch gern in deren Glanz und nutzten sie mitunter auch für ihre politischen Ziele. In Wien entstand eine durchaus mit dem Prager Hof der Luxemburger vergleichbare akademisch-höfische Kultur, die im Bereich der Literatur die Erprobung frömmigkeitstheologischer Grammatik ermöglichte und zu neuen Ansätzen in der religiösen Laienbildung anregte.

ten Mittelalter und in der Reformation, in: Zeitschrift für historische Forschung 11 (1984), S. 207–354.

¹² Siehe umfassend E. WEIDENHILLER, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters, München 1965 (MTU 10).

¹³ Vgl. M. BRAND, Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften, Roma 1998 (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Dissertationes Historicae XXIII).

¹⁴ Vgl. TH. HOHMANN, Heinrichs von Langenstein ‚Unterscheidung der Geister‘ lateinisch und deutsch. Texte und Untersuchungen zu Übersetzungsliteratur aus der Wiener Schule, Zürich/München 1977 (MTU 63); ders., *Die recht gelernten maister*. Bemerkungen zur Übersetzungsliteratur der Wiener Schule des Spätmittelalters, in: H. ZEMAN (Hrsg.), unter Mitwirkung von F. P. KNAPP, Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750), Teil 1, Graz 1986, S. 349–365.

Von Wien aus wurde auch eine vitale benediktinische Reformbewegung initiiert, die im Stift Melk ihr Zentrum hatte.¹⁵ Der berühmte Schüler Heinrichs von Langenstein, Nikolaus von Dinkelsbühl, war hier die treibende Kraft. Im Rahmen dieser Reform wurde auch das deutsche Schrifttum zu einem wichtigen Anliegen, zumal die benediktinischen Frauenklöster sowie die in den Mönchsklöstern vornehmlich für handwerkliche Tätigkeiten zuständigen Laienbrüder auch mit katechetischen und erbaulichen Werken als Teil der erneuerten Observanz versorgt werden sollten.

Am Wiener Hof verband sich religiöser Eifer mit dem Bedürfnis, die Studieninhalte der Universität besser kennenzulernen. Dieser Interessenlage kamen die in Wien ansässigen Akademiker durch die Herstellung einer Vielzahl von für Laien konzipierten Werken mit offenbar großem Eifer entgegen. Im Auftrag oder auf Anregung des Hofes oder von Angehörigen des herzoglichen Rates entstand eine beachtliche Zahl vornehmlich katechetischer Werke, in denen die Unterweisung in die Grundfragen des Glaubens mit einer Vermittlung vereinfachter scholastischer Lehre einherging.

Das erfolgreichste Beispiel dieser Bemühungen ist der Heinrich von Langenstein zugeschriebene, weit verbreitete Buß- und Sündentraktat ‚Erchantnuzz der sünd‘ (über 80 Handschriften). Zahlreiche Handschriften bezeugen zwar Heinrichs Autorschaft, jedoch bleibt unklar, ob dies nur für eine (nicht nachweisbare) lateinische Urschrift, das deutsche Werk oder für beide zutrifft. In einer allerdings verhältnismäßig späten aus dem Nordbairischen stammenden Handschrift wird in einer glaubwürdigen Einleitung zum Text der Wiener Professor und spätere Konstanzer Bischof Marquard von Randeck als Übersetzer genannt.¹⁶ Jedenfalls hebt Heinrich mit diesem, Albrecht gewidmeten Werk die ‚Wiener Schule‘ aus der Taufe und führt zugleich vor, wie mustergültige Laienunterweisung im Sinne frömmigkeitstheologischer Programmatik zu gestalten ist. Das Werk ist durchsetzt von Autoritätenzitaten, die einerseits den Semigebildeten vor allem ein Gefühl des intellektuellen Ernstgenommenwerdens signalisieren sollen, aber andererseits im Blick auf den klaren Anweisungscharakter der Schrift das eigentlich unüberbrückbare Gefälle zwischen dem hochgelehrten Lehrer und dem illitteraten Schüler deutlich unterstreichen. Es ist diese didaktische Strategie, die die Gestalt religiöser Unterweisungsliteratur im 15. Jahrhundert prägen wird, obwohl die zumeist exzessive Zitationswut der ‚Wiener‘ nicht Schule machte.

¹⁵ Zur volkssprachlichen literarischen Kultur Melks in dieser Zeit siehe F. LÖSER, Meister Eckhart in Melk. Studien zum Redaktor Lienhart Peuger. Mit einer Edition des Traktats ‚Von der sel wirdichait vnd aigenschafft‘, Tübingen 1999 (TTG 48).

¹⁶ Zur Autorschaftsfrage vgl. P. WIESINGER, Zur Autorschaft und Entstehung des Heinrich von Langenstein zugeschriebenen Traktats ‚Erkenntnis der Sünde‘, in: ZfdPh 97 (1978), S. 42–60.

Das über die geistliche Literatur hinausgreifende Bedürfnis des 15. Jahrhunderts nach Summenbildung und enzyklopädischer Zusammenstellung von Wissen erfaßte in besonderem Maße auch die in Wien hergestellte katechetische Literatur. Ulrichs von Pottenstein (ca. 1360–1416/1417) monumentale katechetische Summe, hergestellt für den Hof, umfaßt in vollständiger Form ca. 1200 eng beschriebene Folioblätter. Extensiv erläutert werden hier Paternoster, Ave Maria, Credo, Magnificat und Dekalog, jeweils durchsetzt von einer Vielzahl von Exkursen, die die Materie zum Teil auch eingehend kirchenrechtlich kommentieren. Ulrich will mit seinem Opus die Laien mit sinnvoller Lektüre bedienen und sie zugleich von weltlicher, vor allem heldischer Epik abbringen. Man solle lieber in seinem Werk lesen als in Büchern der *alten sagmer oder in dem Tytrell [Der Jüngere Titurel] oder in Dietreichs von Pern vnd der andern rekchen streytpücher, die nicht anders denn eytle ding leren vnd sagen.*¹⁷

Ulrichs Enzyklopädie des Glaubens- und Sittenwissens ist mehr als nur ein Nachschlagewerk für die religiöse Gestaltung des Alltags. Sie begnügt sich nicht nur mit einfachen Erläuterungen von Grundfragen, sondern geht auch *in extenso* zum Beispiel auf die Sakramente, die Bildung der Beichtväter, die Ketzer, die Mißstände in den Klöstern und bei Klerus und Adel ein. Dabei untermauert Ulrich seine Argumentation stets mit Kaskaden von Autoritätenzitaten. Zum Beispiel finden sich alleine in der Auslegung des ersten Gebots etwa 3000 Zitate. Die begrenzte Verbreitung von Ulrichs Werk (11 Handschriften aus dem österreichischen Raum) läßt vermuten, daß es am tatsächlichen Bedarf vorbei bzw. von vornherein nur für ein sehr schmales und eher anspruchsvolles Zielpublikum verfaßt wurde.

Bemerkenswert sind Ulrichs Überlegungen zur Sprachgestaltung: Er wolle nicht in dem für elitäre Kreise verwendeten gelehrten *aygen dewtsch* schreiben, das eng an das Latein gebunden sei, sondern – da er eine breite Rezeption anvisiere – in der Umgangssprache *nach der lanndes gewonhaft*.¹⁸

Wenn auch nicht im Sinne einer Summenbildung, so strebte ein weiterer Wiener, Thomas Peuntner (um 1390–1439)¹⁹, in seinem Œuvre ebenfalls eine Art katechetischer Vollständigkeit an. Peuntner war Schüler des Nikolaus von Dinkelsbühl und Pfarrer und Prediger am herzoglichen Hof in der Wiener Burg. Von ihm stammen Auslegungen des Paternoster und des Ave Maria, ein Beichtbüchlein mit Dekalogauslegung, ein ‚Ars moriendi‘-

¹⁷ Zitiert wird nach der Teilausgabe des Werks von G. BAPTIST-HLAWATSCH (Hrsg.), Ulrich von Pottenstein. Dekalog-Auslegung. Das erste Gebot. Text und Quellen, Tübingen 1995 (TTG 43), S. 2.

¹⁸ Ebd., S. 2, 31–3, 2.

¹⁹ Vgl. die grundlegende Arbeit von B. SCHNELL, Thomas Peuntner, ‚Büchlein von der Liebhabung Gottes‘. Edition und Untersuchungen, München/Zürich 1984 (MTU 81).

Traktat sowie eine Christenlehre, die mehrere katechetische Stücke vereint. Seine verbreitetste Schrift ist das ‚Büchlein von der Liebhabung Gottes‘ (72 Handschriften, 9 Drucke), in dem erläutert wird, warum und wie der Mensch Gott lieben soll, ein Grundthema in fast allen Werken Peuntners. Grundlage für Peuntners Schriften sind die Werke seines Lehrers Nikolaus, der in seinen Predigten bestrebt war, Katechetisches ins Erbauliche zu transponieren. Auch Peuntner verwendet das Exponieren der Glaubensgrundlagen als Ausgangspunkt für allgemeine Lebenslehren.

In der letzten Aktivitätsphase der ‚Wiener Schule‘ entstand die ‚Himmelstraß‘ Stephans von Landskron, ein katechetisches Kompendium, in dem einige Wiener Autoren (zum Teil wörtlich) ausgeschrieben werden. Das Werk war wesentlich handlicher als die voluminöse Summe Ulrichs von Pottenstein und erzielte wohl deshalb eine größere Verbreitung, vor allem über den Buchdruck. Die Benutzung als Nachschlagewerk wird hier durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis mit kurzen Beschreibungen der einzelnen Kapitel erleichtert. Auch Stephan will ein standesübergreifendes Publikum ansprechen; das Werk sei ein leicht handhabbarer Ratgeber für alle, die den Weg zum Heil suchen. Nur durch Wissen könne richtiges Handeln folgen.

Die Schriften der ‚Wiener Schule‘ stellen freilich nur einen – wenn auch bedeutsamen – Ausschnitt aus der Masse der ähnlich gelagerten katechetischen Literatur des späten 14. und des 15. Jahrhunderts dar. Auch diese Werke verfolgen das übergeordnete Ziel, über zum Teil weit ausgreifende Einführungen in die Grundlagen des Glaubens die Leser davon zu überzeugen, daß das Seelenheil nur innerhalb der Kirche, ihres Dogmas und ihrer Moral gesucht werden kann. Ohne Frage impliziert dieser Anspruch stets eine Stärkung der Rolle des Klerus, eines der zentralen Anliegen der Reformgesinnten.

II. Die Lesepredigten

Eng verwandt mit der katechetischen Traktatliteratur ist die verschriftlichte Predigt, die zu den wichtigsten Medien der vom Reformklerus ausgehenden Illitteratenpastoration gehörte.²⁰ Die für das 15. Jahrhundert typischen Lesepredigten bieten nebst Erläuterungen von religiösem Elementarwissen zumeist auch praxisbezogene Lebenslehren, die sich mit dem Alltag der

²⁰ Eine Geschichte der Predigt im 15. Jahrhundert fehlt. Eine Zusammenstellung der edierten Predigten findet sich bei K. MORVAY, D. GRUBE, Bibliographie der deutschen Predigt im Mittelalter, München 1974 (MTU 47); vgl. auch V. MERTENS, H.-J. SCHIEWER (Hrsg.), Die deutsche Predigt im Mittelalter, Tübingen 1992, wo aber das 15. Jahrhundert nur in wenigen Beiträgen im Mittelpunkt steht.

Adressaten auseinandersetzen. Mit argumentativer Unterstützung von Autoritätenzitaten werden Themen wie etwa die Gestaltung der Ehe, die Kindererziehung oder das Gewinnstreben angesprochen und in der Regel mit klaren Anweisungen zum richtigen Verhalten verknüpft. Einige der zum Teil äußerst umfangreichen Zyklen stammen von sehr prominenten Autoren und gehen oft auf tatsächlich gehaltene Ansprachen zurück.

Da es sich bei der Lesepredigt um ein nach wie vor unüberschaubares Überlieferungsmeer handelt, sollen hier nur drei der wichtigsten Zyklen des 15. Jahrhunderts besprochen werden: die ursprünglich lateinischen Musterpredigten des Nikolaus von Dinkelsbühl, die durch einen Redaktor bzw. Übersetzer ins Deutsche gebracht wurden, ‚Die vierundzwanzig guldin Harfen‘ Johannes Niders und das Predigtwerk Johann Geilers von Kaysersberg. Bei Nikolaus und Geiler handelt es sich um stark in der Kirchenreform engagierte Säkularkleriker, beim Dominikaner Nider um eine der kirchenpolitisch einflußreichsten Gestalten des 15. Jahrhunderts.

Im Rahmen seines reformerischen Engagements verfaßte Nikolaus von Dinkelsbühl (um 1360–1433) mehrere voluminöse Musterpredigtsammlungen, die dem Klerus als beispielhafte Grundlage für die sonn- und festtägliche Predigtvorbereitung dienen sollten. Diese lateinischen Werke erreichten aufgrund des großen Ruhmes ihres Verfassers außerordentliche Verbreitung und erfuhren sogar Druckauflagen. Um 1420, vielleicht in Zusammenarbeit mit Nikolaus, übersetzt und bearbeitet ein ‚Redaktor‘²¹ die ‚Jahrespredigten‘ und die ‚Tractatus octo‘ des Nikolaus, und zwar vermutlich für Priester, da die Sprache bisweilen zwischen Deutsch und Latein wechselt. Dennoch fanden die jeweils ca. 400–500 Folioblätter umfassenden Predigtwerke sowohl beim Adel und Patriziat als auch in Frauen- und Männerklöstern ihre Leser.

In den beiden deutschen Zyklen wird wahre christliche Lebensweise in großer Ausführlichkeit beschrieben, erläutert und anhand von Beispielen (*exempel*) verdeutlicht. Dies geht mit ausgiebigem Gebrauch von Autoritätenzitaten einher, die zum einen zur Erhellung von bestimmten Einzelfällen dienen und zum anderen in Form von festen Lehrsätzen und Merkformeln beim Einprägen katechetischer Inhalte Verwendung finden.

Von besonderem Interesse ist die Aufnahme einer Predigt zum Lobe der Universität Wien, die wohl nicht auf Nikolaus zurückgeht. Hier versucht der Nikolaus-Redaktor, von der Darstellung Jesu im Tempel ausgehend (Lc 2,33–40), den Wiener *simplices* den Nutzen der Universität und die Reformprogrammatik der dort Versammelten transparent zu machen. Die Gelehrten wüßten allzu gut, *was schaden den lewt chömen ist von des irrsals vnd von der zwaiung bewegen der päbst [...] Di schedleichen prechen*

²¹ Vgl. TH. HOHMANN, Nikolaus-von-Dinkelsbühl-Redaktor, in: ²VL 6, Sp. 1059–1062.

[...], die die heilig christenhait so vil manig iar verderbt hat seien so furchtbar gewesen, das man es dem volkch nicht torst sagen.²²

Die Universität sei natürlich wichtig für die Ausbildung des Klerus: Nur an der Hochschule könne eine wirklich substantielle Beschäftigung mit der Bibel geleistet werden (*soliche ding vindt man nicht da haim in den chlain schuelen*), was auch eine wichtige Voraussetzung für die erfolgreiche Abwehr von Häresien (*von den wiclefisten vnd von den hussonyten*) sei. Zudem werde an der Universität geplant, *wie man die chlöster solt reformieren vnd widerbringen von irm toräten leben auf das alt selig leben, das die heiligen veter auf gesetzt haben*.

Da es sich wohl um eine Musterpredigt handelt, wird das Ganze einem *ainuoltigen priester* in den Mund gelegt, der ständig seine mangelnde Kompetenz in hohen Fragen betont. Er jedenfalls setze sein ganzes Vertrauen in die Universität und danke Gott, daß *die hochgeborenen fürsten von Österreich [...] die schuol herpracht habent vnd noch peschirmen*.

Zu einem großen Publikumserfolg sowohl in monastischen als auch in laikalen Kreisen wurde das Werk eines weiteren Wieners, „Die vierundzwanzig guldin Harfen“ des aus Isny stammenden Dominikaners Johannes Nider (ca. 1380–1438).²³ Nider promovierte als Schüler des Franz von Retz in Wien und wurde dort zweimal mit einer Professur betraut. Sein umfassendes kirchenpolitisches Engagement galt zwar primär der Reform seines Ordens, ein Ziel, für das er sich unermüdlich einsetzte, aber er war auch einer der maßgeblichen Organisatoren des Basler Konzils und wurde dort mit Verhandlungen mit den Hussiten beauftragt. Nider war aber kein reiner kirchenpolitischer „Macher“, sondern verfaßte auch ein umfassendes lateinisches und deutschsprachiges Œuvre, das ihn zu den meistzitierten Autoritäten des 15. Jahrhunderts im deutschen Raum werden ließ. Mithin läßt sich in Nider eine Art Idealgestalt des neuen, vor allem auf die Praxis ausgerichteten Reformtheologen fassen, der sich neben wissenschaftlichen Aufgaben aktiv in der religiösen Bildung der *simplices* engagierte. Durch seine umfangreichen, ursprünglich in deutscher Sprache verfaßten Werke war er der Programmatik der Kirchenreform in bezug auf die Literarisierung der Laien sogar noch entschiedener verpflichtet als Nikolaus von Dinkelsbühl, von dem nur lateinische Schriften stammen.

Grundlage der „Harfen“, die (bemerkenswerterweise zumeist ohne Autorzuweisung) als Traktatzzyklus verbreitet wurden, sind Reihenpredigten,

²² Zitiert wird nach Stockholm, Kungl. Bibl., cod. A 190, 41^{rb}–47^{rb}.

²³ Zu Niders deutschem Werk vgl. BRAND (wie Anm. 13) und U. WILLIAMS, „Schul der Weisheit“. Spirituelle *artes*-Auslegung bei Johannes Nider. Mit Edition der „14. Harfe“, in: K. KUNZE u. a. (Hrsg.), Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Kurt Ruh zum 75. Geburtstag, Tübingen 1989 (TTG 31), S. 365–390.

die Nider in den 1420er Jahren, wahrscheinlich vor standesübergreifendem Publikum in Nürnberg hielt. Reihenpredigten waren beim Reformklerus beliebt; sie erlaubten dem Prediger, auch ohne liturgischen Bezug ein kompaktes religiöses Bildungsprogramm auszubreiten, und zwar in einem zu meist engen zeitlichen Rahmen. Niders vierundzwanzig Ansprachen gehen nicht von Bibelthemen, sondern von Sprüchen der frühchristlichen Wüstenväter aus, die Nider Cassians ‚*Collationes patrum*‘, einem Zentralwerk der monastischen Bewegung, entnahm. Dies ist insofern bemerkenswert, als sich Nider keineswegs nur an ein klösterliches Publikum wandte, dennoch ist die Wahl in Anbetracht von Niders Lehre nicht verwunderlich.

Denn Niders religiöses Weltbild ist von rigoroser Strenge geprägt; sein Ziel ist die Annäherung der monastischen und laikalen Lebensform. In Niders ‚monastizierter‘ Laienwelt sollte zum Beispiel auf bequeme Betten und Kleider verzichtet werden, da sie die Lust förderten; Laien müßten bereit sein, härtere Askese zu praktizieren, und Ehepaare sollten sich nach dem Kinderzeugen zu einer Josephsehe verpflichten. Selbstverständlich ist das Seelenheil nur durch die absolute Unterordnung der Gläubigen unter qualifizierte Seelsorger zu erreichen.

Die ‚*Harfen*‘ gehörten zu den beliebtesten Unterweisungsschriften des 15. Jahrhunderts: Neben einer beachtlichen handschriftlichen Verbreitung erfuhren sie auch neun Drucklegungen. In der Bibliothek Maximilians I. standen zum Beispiel gleich vier Exemplare des Werks.

Einer der berühmtesten Prediger des vorreformatorischen Jahrhunderts war der am Straßburger Münster tätige Säkularpriester Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510). Er war wie Nider, der übrigens zu Geilers Vorbildern gehörte, ein geradezu kompromißloser Verfechter einer tief greifenden Kirchenreform sowie ein überaus scharfer Kritiker kirchlicher Mißstände. Durch seine außergewöhnliche rhetorische und didaktische Begabung fesselte er sein Publikum; seine Auftritte waren derart beeindruckende Ereignisse, daß Hörer vielfach sogar mitschrieben oder seine Notizen zu Grundlagen von Niederschriften benutzten. Nur ein Teil der vielen Geiler zugeschriebenen und in der Regel gedruckten Werke wurde auch von ihm autorisiert.

Geiler war aber kein besonders eigenständiger theologischer Denker – trotz einer zunächst vielversprechenden Universitätskarriere –, sondern verstand sich vor allem als Vermittler. Insbesondere die Werke Gersons wollte er seinen Hörern und Lesern nahebringen; er übersetzte sie und legte sie einer Vielzahl seiner Predigten zugrunde. Auch Niders ‚*Formicarius*‘ und Sebastian Brants ‚*Narrenschiff*‘ dienten ihm als Grundlagen für Reihenpredigten („*Die Emeis*“ bzw. „*Doctor Keiserspergs narrenschiff*“).

Ein Musterbeispiel für Geilers Gerson-Adaptation sind die Reihenpredigten ‚*Berg des Schauens*‘, die Geiler 1488 bei einem Gastaufenthalt in

Augsburg vor begeistertem Publikum hielt.²⁴ Knapp drei Monate lang *predigt er fast all tag ze Augspurg*, so der Hofkaplan des Augsburger Bischofs. Hauptquelle der Predigten ist Gersons „De monte contemplacionis“, eine Vollkommenheitslehre, die der Pariser Kanzler für eine semireligiöse Frauenkommunität verfaßt hatte und den Aufstieg der Seele bis hin zur seltenen, aber immerhin als möglich eingeräumten mystischen *unio* vorzeichnet. Geiler folgt dabei seiner Vorlage in bezug auf die inhaltliche Substanz der Lehre sehr genau, veranschaulicht aber Gersons Argumentation mit zum Teil deftiger Sprache, vitalen Bildern und einer Vielzahl von Exempeln.

Die beiden ältesten Handschriften des „Berg“-Zyklus stammen von einem religiösen Schwärmer und Querkopf, Jörg Preining, der auch als Spruch- und Liederdichter bekannt ist. Der Weber Preining verdingte sich kurzfristig als Einsiedler außerhalb der Stadt und predigte *newe, unerhörte ding*, was ihm auch hochgestellte Feinde brachte. Schließlich mußte er 1504 Augsburg verlassen. Preining hielt wenig von der kirchlichen Heilsvermittlung, was sein besonderes Interesse an Geilers Predigten, in denen das kirchliche Monopol in diesem Bereich vehement vertreten wird, nicht leicht nachvollziehen läßt. Vielleicht waren es Geilers Invektiven gegen den reformunwilligen Klerus, die sich leicht als Kritik am Großteil des Klerus mißverstehen ließen, die sein besonderes Interesse an Geiler motivierte.

Die moralische Rigorosität von publikumswirksamen Reformern wie Geiler, die häufig auch in öffentlicher Kritik an Standesgenossen und der Kirchenhierarchie ihren Ausdruck fand, dürfte nicht unerheblich zum Autoritätsverlust der Kirche bei den Laien und zur Stärkung laikaler Eigenständigkeit in religiösen Fragen, vor allem in den großen Städten, beigetragen haben. Insofern waren einflußreiche moralische Autoritäten wie Geiler durchaus wichtige Wegbereiter für den Erfolg des „Reformklerikers“ Martin Luther.

III. Narrative Erbauungsliteratur

Aus der Vielzahl religiöser Erzählwerke, die im 15. Jahrhundert besondere Verbreitung erfuhren (etwa Exempel- und Fabelsammlungen), ragen die

²⁴ Zu Geilers Gerson-Adaptationen vgl. H. KRAUME, Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson Rezeption, Zürich/München 1980 (MTU 71); zu den Augsburger Predigten siehe W. WILLIAMS-KRAPP, Johann Geiler von Kaysersberg in Augsburg. Zum Predigtzyklus „Berg des Schauens“, in: JANOTA, WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 2), S. 265–280.

Legenden und Legendare als beliebteste Lektüre eindeutig heraus.²⁵ Dies läßt sich darauf zurückführen, daß die Heiligenverehrung im 15. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte. Die Heiligen, als greifbar erscheinende Mittler vor dem Thron Gottes, als Vorbilder und vor allem als Helfer für die verschiedenen Lebensbereiche verehrt, wurden Patronate für fast jedes Gebrechen, jede Situation, jeden Berufsstand usw. zugewiesen. Es gab in dieser Zeit kaum noch Vornamen ohne Bezug zu einem Heiligen, das ausufernde Reliquienwesen trieb zum Teil skurrile Blüten.

Die immense Beliebtheit der Legende im 15. Jahrhundert war auch durch die gezielte Förderung von Seiten der Kirche bedingt. Heiligenleben, die unmißverständliche Botschaften vermitteln, galten als ideale Erzähl-literatur für die *simplices*. Daher verwundert nicht, daß Legenden weitaus breiter tradiert wurden als zum Beispiel Übersetzungen der Bibel. Circa 800 deutsche und niederländische Einzelhandschriften und eine Vielzahl von Drucken aus dem 15. und frühen 16. Jahrhundert belegen überaus deutlich, daß diese Gattung in der Beliebtheit die restliche erzählende Literatur der Zeit weit hinter sich ließ.

Vor allem bei der Legende tritt die besondere Vorliebe des Spätmittelalters für die Zusammenstellung von Summen zum Vorschein. Die dominante Erscheinungsform der Legende im 15. Jahrhundert ist die in großen Legendaren organisierte, auf die nackte Erzählfabel reduzierte und im Lapidarstil erzählte Prosavita, der in der Regel ein Mirakelanhang beigegeben wird, der den Umfang der Vita mitunter bei weitem übertrifft. Auch für die deutsche Hagiographie ist die ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine, das mittelalterliche Legendar schlechthin, von außerordentlicher Bedeutung. Das in über 1000 Handschriften überlieferte Erfolgswerk wurde mehr oder weniger vollständig achtmal ins Deutsche und zweimal ins Niederländische übersetzt. Zwei dieser Übersetzungen, die ‚Elsässische Legenda aurea‘ und die ‚Südmittelniederländische Legenda aurea‘ erfuhren aufgrund der Ordensreform im alemannischen Raum bzw. durch das durch die ‚Devotio moderna‘ bis ins Mittelfränkische bzw. Niederdeutsche hinein geknüpfte Netzwerk eine immense Verbreitung.

Für die Bedürfnisse der täglichen Tischlesung in Frauenklöstern, der nach dem Konzept der Ordensreform eine große Bedeutung zukommen sollte, reichte das Textangebot der ‚Legenda aurea‘-Übersetzungen im

²⁵ Vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihren Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986 (TTG 20); ders., Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550, in: G. PHILIPPART (Hrsg.), Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, vol. I, Turnhout 1994 (Corpus Christianorum. Hagiographies I), S. 267–288; E. FEISTNER, Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20).

15. Jahrhundert vielfach nicht mehr aus. Zudem wurde das Fehlen von deutschen Heiligen in dem von mediterranen Kultverhältnissen geprägten Urcorpus der ‚Legenda aurea‘ schon früh als Mangel empfunden. Daher verfaßte ein (eventuell auch mehrere) in der Reform der Frauenklöster engagierter Nürnberger Dominikaner zu Beginn des 15. Jahrhunderts das am stärksten verbreitete volkssprachliche Legendar des europäischen Mittelalters überhaupt: ‚Der Heiligen Leben‘.²⁶ Unter den 251 Legenden des Werks finden sich auch zahlreiche Viten von Heiligen mitteleuropäischer, speziell süddeutscher Provenienz. Erst die Reformation und eine von Luther gegen das Legendar gerichtete Schrift vermochten die Popularität des in knapp 200 Handschriften und 41 oberdeutschen und niederdeutschen Druckauflagen (also insgesamt circa 30000–40000 Exemplare) überliefer-ten Werks zu bremsen. Sowohl in die Niederlande wie nach Skandinavien, wo es Lübecker Handelsleute vertrieben, reichte das Verbreitungsgebiet dieses absoluten Bestsellers. Bei der Verbreitung von hagiographischem Wissen an die *illitterati* im Zeitalter des Buchdrucks war ‚Der Heiligen Leben‘ fast konkurrenzlos.

In ‚Der Heiligen Leben‘ wurden Legenden im Sinne der spätmittelalterlichen Heiligenverehrung gestaltet: Einerseits wird eine emotionale Nähe zu den Heiligen propagiert, indem ihnen attestiert wird, sie stünden für Beistand und Trost stets zur Verfügung, andererseits werden sie nicht als menschlich greifbare Gestalten gezeichnet, die, wie von der Theologie vorgesehen, primär als Vorbilder im Glauben dienen sollten, sondern eher als von der Menschheit entrückte Wundertäter, die zwar Gottes Güte und Allmacht vor Augen führen, aber dennoch in erster Linie als geradezu autarke übermenschliche Wesen dargestellt werden. Es geht auch jetzt weniger darum, die Heiligen als Mittler zwischen Mensch und Gott zu sehen, sondern vielmehr als selbstständige Instanzen, die Mirakulöses zu bewirken vermögen und Schutz und Geborgenheit versprechen. Dies hatte zur Folge, daß die Legenden in Legendaren wie ‚Der Heiligen Leben‘ nicht nur in der Art ihrer Abfassung das Bedürfnis nach Zuständigkeitsfixierung der Heiligen förderten, sondern durch ihre breite Rezeption unter den *illitterati* auch das Bild des Heiligen als eines persönlichen Helfers mit großer Wirkung propagierten. In den häufig umfangreichen und zum Teil äußerst fabulösen Mirakelanhängen wird der „Mechanismus von Bitte und Erhörung“²⁷ umfassend vor Augen geführt. Dabei werden die noch in der ‚Legenda aurea‘ durchaus zu findenden theologischen Kommentare und zum Teil auch Ein-

²⁶ Siehe M. BRAND, K. FREIENHAGEN-BAUMGARDT, R. MEYER, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), *Der Heiligen Leben. Band I: Der Sommerteil*. Tübingen 1996 (TTG 44); M. BRAND, B. JUNG, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), *Der Heiligen Leben. Band II: Der Winterteil*, Tübingen 2004 (TTG 51).

²⁷ FEISTNER (wie Anm. 25), S. 281.

schränkungen hinsichtlich des Wahrheitsgehalts einzelner Stoffe in ‚Der Heiligen Leben‘ streng gemieden.

Da diese Ausprägung der Heiligenverehrung auf scharfe Ablehnung bei den Reformatoren im 16. Jahrhundert stieß, geriet vor allem die in den Legendaren gesammelte Hagiographie bald in die Schußlinie: Martin Luther sah in der katholischen Heiligenverehrung eine Art Götzendienst, der durch die *lügenden* (so nannte er die Legenden) massiv gefördert worden sei. In der Tat findet man in der volkssprachlichen religiösen Unterweisungsliteratur des 15. Jahrhunderts kaum Vorbehalte gegen die Auswüchse der Heiligen- und Reliquienverehrung formuliert. Daß Luther 1535 ausge rechnet eine Legende aus ‚Der Heiligen Leben‘ wählte, um seine scharfe Kritik zu belegen, war deshalb nur folgerichtig.²⁸

IV. Kontemplatives und mystisches Schrifttum

Etwa vier Fünftel der Handschriften mit den Werken Meister Eckharts, Heinrich Seuses, Johannes Taulers und anderer Autoren des 14. Jahrhunderts aus dem Umfeld der so genannten ‚deutschen Mystik‘ stammen aus dem 15. Jahrhundert, von den ‚Schwesternviten‘ gibt es sogar nur noch Textzeugen aus dieser Zeit. Dieser Befund bedeutet aber keineswegs, daß es zu einer erneuten Blütezeit der religiösen Frauenbewegung gekommen wäre, im Gegenteil. Die diese Rezeption fördernden Ordensreformbewegungen waren stets bestrebt, die spirituellen Exzesse des vorangegangenen Jahrhunderts nicht erneut aufkeimen zu lassen.²⁹ Daß dennoch vor allem Seuse und die anderen dominikanischen *lebmeister* zu den am stärksten verbreiteten Autoren im monastischen Umfeld gehörten, braucht nicht zu verwundern. Denn entgegen landläufiger Meinung unterstützten diese Autoren keineswegs das Streben nach mystischen Erfahrungen bei den Frauen, sondern traten mit didaktischem Geschick und argumentativer Behutsamkeit für eine Entphantasierung der Spiritualität ein. Im Bereich der von

²⁸ Vgl. dazu H.-J. ZIEGELER, Wahrheiten, Lügen, Fiktionen. Zu Martin Luthers ‚Lügend von S. Johanne Chrysostomo‘ und zum Status literarischer Gattungen im 15. und 16. Jahrhundert, in: W. HAUG (Hrsg.), Mittelalter und Frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze, Tübingen 1999 (Fortuna Vitrea 16), S. 237–262.

²⁹ Vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, *Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit*. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Literatur und Linguistik 80 (1991), S. 61–71; Ders., Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: J. HEINZLE u. a. (Hrsg.), Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG Symposion 1991, Stuttgart/Weimar 1993, S. 301–313.

der ‚Devotio moderna‘ inspirierten Institutionen ist eine ähnlich skeptische Haltung der mystischen Spiritualität gegenüber anzutreffen.³⁰

Reformer wie Johannes Nider, ein glühender Verehrer Seuses, sahen in diesem Schrifttum keine Gefahr für die Frauen, sondern förderten dessen Verbreitung. Was aber die von dominikanischen Mystikerinnen selbst verfaßten Werke betraf, so favorisierte der Reformklerus die ‚Schwesternviten‘, die letztlich weniger die individuellen Erlebnisse in den Mittelpunkt stellten – wie etwa die Gnadenviten von Christine und Margarete Ebner, Elsbeth von Oye usw. –, sondern die göttlichen Gnadenerweisen, die jenen frommen Frauen in der Frühzeit der Klöster zuteil wurden, welche ein vorbildliches, auf die monastische Gemeinde ausgerichtetes Leben geführt hatten.

Der dominikanische Ordenschronist Johannes Meyer (1422–1485) gab sogar einige der ‚Schwesternviten‘-Sammlungen neu heraus (das ‚Katharinentaler‘, ‚Tösser‘ und ‚Oetenbacher Schwesternbuch‘), versah sie aber mit deutlichen Warnungen, den dort erwähnten göttlichen Gnadenerweisen allzu großen Glauben zu schenken. Er habe aus zwei Gründen von *gesicht* und *offenbarung* nur wenig schreiben wollen: erstens, weil es erbaulicher sei, über Tugenden zu schreiben als über *offenbarungen*, *trömen vnd erschinungen*, und zweitens, weil die Gefahr, vom Teufel betrogen zu werden, bei solchen Erlebnissen sehr groß sei. Die religiöse Egozentrik der Ekstatischerinnen lenke vom großen Reformwerk ab, sei hochmütig und führe letztlich zum persönlichen Unglück. Meyer selbst verfaßte eine ‚Chronik‘ des elsässischen Dominikanerinnenkonvents Schönensteinbach, des ersten reformierten Frauenklosters, ganz im Stil der Schwesternbücher.

Der Nürnberger Dominikaner Eberhard Mardach nimmt um 1422 in seinem ‚Sendbrief von wahrer Andacht‘ vor allem die aus der Passionsmeditation ausgehende mögliche Gefahr für das Seelenheil aufs Korn. Ein fehlgeleitetes Sichversenken in die *passio Cristi* führe dazu, daß Frauen verzuckt werden und die gestalt Cristi vor ir augen an dem creutz gespannen sehen vnd si dunckt, wie er mit in red ab dem creutz. Mardachs Einstellung zur mystischen Spiritualität kann als typisch für den dominikanischen Reformklerus gelten. Übertriebene Askese und das Streben nach mystischer Vereinigung werden von ihm als schlimmes Gift für ein fruchtbare monastisches Zusammenleben gewertet, jeder Form egozentrischer Spi-

³⁰ Vgl. dazu TH. MERTENS: Mystieke cultuur en literatuur in de late middeleeuwen, in: F. VAN OOSTROM (Hrsg.), *Grote lijnen. Syntheses over Middelnederlandse letterkunde*, Amsterdam 1995, S. 117–135, 205–217, und W. SCHEEPSMA, *Verzamelt de overgebleven brokken, opdat niets verloren ga*. Over Latijnse en Middelnederlandse levensbeschrijvingen uit de sfeer van de Moderne Devotie, in: P. WACKERS u. a. (Hrsg.), *Verraders en bruggenbouwers. Verkenningen naar de relatie tussen Latinitas en Middelnederlandse letterkunde*, Amsterdam 1996 (Nederlandse literatuur en cultuur in de Middeleeuwen 15), S. 211–238, 334–346.

ritualität wird der Kampf angesagt. Gerade die für die dominikanische Mystik so zentrale Konzentration auf die Passion Christi gilt als eine der wichtigsten Gefahrenquellen. Mit zahlreichen, zum Teil sehr detaillierten Passionstraktaten, von denen der ‚Extendit manum‘-Traktat Heinrichs von St. Gallen der verbreitetste war, sucht man, die Passionsmeditation in akzeptable Bahnen zu lenken und ein Abschweifen der Phantasie zu verhindern. Ob Mardach auch die Nürnberger Witwe Katharina Tucher im Auge hatte, die zwischen 1418–1420 eine Art mystisches Tagebuch verfaßte, läßt sich nicht klären.³¹

Wie auch in der ‚Unterscheidung der Geister‘-Literatur wird in den dominikanischen Sendbriefen häufig der Teufel als Urheber übernatürlicher Erlebnisse bezüglicht. Im ‚Sendbrief vom Betrug teuflischer Erscheinungen‘ qualifiziert ein (Nürnberger?) Dominikaner mystische Erfahrungen als groben Unfug, dem man nicht nur mit entschiedener Überzeugungsarbeit, sondern auch mit handfesten Maßnahmen begegnen sollte. Ekstatischerinnen sollte man *auf rychten vnd wyder auf zucken* und sie dann über ihren Irrweg belehren. Stets stehe der Teufel hinter Visionen und Auditionen, was der Verfasser anhand von Fällen aus dem Bamberger Bistum belegt.

Auch Johannes Nider befaßt sich eingehend mit extremeren Formen weiblicher Frömmigkeit. In seiner berühmten lateinischen Schrift, dem ‚Formicarius‘, kommentiert er den Fall einer Mutter und ihrer Tochter, die beide der mystischen Frömmigkeit zugeneigt waren. Die Mutter, Margareta von Kenzingen, vertraute sich stets den Weisungen der Seelsorger an und führte ein vorbildliches ‚reformiertes‘ Klosterleben. Ihre besondere Begnadung störte nie den gemeinschaftlichen Alltag. Ganz anders die Tochter, Magdalena von Freiburg: Diese habe bereits früh eine Vorliebe für überharte Askese und eine Fähigkeit zur visionären Schau gezeigt, habe aber nie Rat von ausgewiesenen Seelenführern gesucht. Eines Tages habe sie sogar ihren Tod vorausgesagt, dieses Wunder aber vor versammelter Prominenz nicht vollbringen können. Nider sieht hier eindeutig den Teufel am Werk.³²

Der dominikanische Feldzug gegen mystische Frömmigkeit verwundert insofern, als die eigentliche Initiatorin der Reformbewegung im Orden selbst Mystikerin war: Katharina von Siena. Aber gerade Autoren wie Nider negieren die mystische Frömmigkeit nicht gänzlich, sie halten wirkliche göttliche Begnadung lediglich für ein äußerst seltenes Phänomen. Zu-

³¹ Siehe U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Die ‚Offenbarungen‘ der Katharina Tucher, Tübingen 1998 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 98).

³² Siehe W. TSCHACHER, Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter, Aachen 2000, bes. S. 206–213, 510–512.

dem galt Katharinas Lebenswerk nicht der persönlichen Erhöhung, sondern der Beseitigung der Kirchenspaltung und der Ordensreform.

Von den wenigen bekannten Mystikerinnen des 15. Jahrhunderts dürfte Elsbeth Achler von Reute die bedeutendste gewesen sein. Sie stand im Ruf der Heiligkeit; bis heute gibt es Wallfahrten zu ihrem Grab. Ihr Beichtvater Konrad Kügelin, ein glühender Anhänger der Kirchenreform, verfaßte eine den Kult Elsbeths begründende Vita, die sich geradezu Motiv für Motiv an der Legende Katharinas von Siena orientiert. Kügelin stilisiert Elsbeth zu einer ‚Mystikerin der Reform‘, d. h. zu einer deutschen Katharina, und zwar zum höheren Zweck der Mobilisierung von Kräften der Erneuerung. Sicherlich war Kügelin grundsätzlich von Elsbeths Heiligkeit überzeugt, folglich waren großzügige hagiographische Anleihen für ihn völlig legitim.

Auch im Leben der angeblichen Mystikerin Ursula Haider, Klarissin im Villinger Bickenkloster, wird der Geist der Ordensreform besonders deutlich. Ursula soll Schülerin Elsbeths von Reute gewesen sein und wurde nach erfolgreicher Arbeit in einem anderen Konvent vom Villinger Rat zur Reform des Bickenklosters gebeten. Ursula wollte grundsätzlich über ihr spirituelles Leben schweigen, was gut ins Bild einer selbstlosen Reformerin paßt. Ihr Ziel war ein gemeinschaftlich intaktes Klosterleben ohne störenden Frömmigkeitswettbewerb. Ursulas außerordentlicher Einsatz für die Observanzbewegung war wohl Hauptgrund für die hagiographische Verklärung zur Mystikerin durch ihre Biographin Juliana Ernestin (1637/1638). Mystisches Erleben ist in dieser zum Teil auf groben Mißverständnissen beruhenden ‚Chronik des Bickenklosters‘ bei Ursula wie bei Elsbeth nicht nur Folge einer außerordentlichen Frömmigkeit, sondern in besonderem Maße auch Gnadenerweis für ein vorbildliches reformerisches Engagement. ‚Richtige‘ Frömmigkeit, die zur wahren Vollkommenheit führt – so der breite Konsens unter den Reformern –, setze die eifrige Befolgung von Regeln und Normen voraus. Konsequenterweise sei ‚richtige‘, tatsächlich von Gott ausgehende Begnadung nur in einem dem Observanzgeist verpflichteten Milieu möglich.

V. Das geistliche Spiel

Das geistliche Spiel des späten Mittelalters war ein rein städtisches Phänomen; Aufführungen im höfischen Kontext oder in Dörfern sind bislang nicht nachweisbar. Die für die Spielforschung bahnbrechende Arbeit von Bernd Neumann³³ stellt ca. 1000 dokumentierte Aufführungen aus dem ge-

³³ B. NEUMANN, Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit. Zur Aufführung mittelalterlicher religiöser Dramen im deutschen Sprachgebiet, 2 Bde., Zürich/München 1987 (MTU 84/85).

samten deutschsprachigen Raum zusammen, und zwar in 230 Städten, wobei dreißig davon in städtischen Klöstern inszeniert wurden. Die Größe der Stadt lässt allerdings nicht auf den Umfang der dort aufgeführten Stücke schließen: Mehrtägige Aufführungen sowie Kleinspiele sind für Groß-, Mittel- und Kleinstädte belegt. Bemerkenswerterweise sind größere Spiele für Nürnberg und Augsburg, Städte, die für das literarische Leben des 15. Jahrhunderts von zentraler Bedeutung waren, nicht nachgewiesen.

Spielaufführungen waren in der Regel bedeutende Ereignisse, die ein großes Publikum anzogen und als kollektives Frömmigkeitserlebnis von nicht zu unterschätzender Wirksamkeit waren. Jedenfalls handelt es sich beim geistlichen Spiel um das neben der Kanzelpredigt wirksamste, allen Ständen zugängliche Massenmedium des 14.–16. Jahrhunderts.³⁴

War die ursprüngliche Trägerschicht des geistlichen Spiels der Klerus und die Aufführung eng in den Kontext der Liturgie eingebunden, so bemächtigte sich im Laufe des späten Mittelalters zunehmend das Bürgertum der Aufführungen und verließ dabei die Kirche als Spielort. Zwar blieben nach wie vor Kleriker als Autoren, Organisatoren, Spielleiter und Darsteller beteiligt, aber Angehörige der Bürgerschaft übernahmen zunehmend die Finanzierung, Planung, Textwahl und eventuell Bearbeitung bis hin zur Inszenierung selbst. Selbstverständlich wurde das Ganze von der Obrigkeit sehr genau überwacht, jede Aufführung musste vom Rat genehmigt werden. Die Finanzierungsquellen für die Aufführungen waren verschieden: die Mitwirkenden selbst, der Rat, Bruderschaften und Zünfte sowie die Kirche. Die Rollen spielten in der Regel männliche Angehörige des Patriziats, der wohlhabenden Oberschicht und der gehobenen Mittelschicht (vor allem Handwerker). Nur in seltenen Fällen durften Frauen als Schauspielerinnen mitwirken.

Die Aufführung geistlicher Spiele war in der Regel städtisches Prestigeobjekt, das für die Wirtschaft der Städte durchaus von Bedeutung sein konnte. Die ortsansässigen Handwerker konnten beim Bühnenaufbau, Kostümenähn. usw. gut verdienen, die angereisten wohlhabenden Zuschauer brachten Geld in die Stadt. Zwar stellten größere Spiele auch ein gewisses Sicherheitsproblem dar, aber die Vorteile für die Stadt überwogen bei wei-

³⁴ Eine leider zum Teil unzuverlässige Geschichte des mittelalterlichen Spiels bietet D. BRETT-EVANS, Von Hrotsvit bis Folz und Gengenbach. Eine Geschichte des mittelalterlichen deutschen Dramas, Berlin 1975 (Grundlagen der Germanistik 15/18). Gute Überblicke finden sich bei H. LINKE, Das volkssprachige Drama und Theater im dt. und niederl. Sprachbereich, in: W. ERZGRÄBER (wie Anm. 1), S. 733–763; ders., Vom Sakrament bis zum Exkrement. Ein Überblick über Drama und Theater des deutschen Mittelalters, in: G. HOLTUS (Hrsg.), Theaterwesen und dramatische Literatur, Tübingen 1987, S. 127–164; ders., Drama und Theater, in: I. GLIER (wie Anm. 1), S. 153–233. Die Dramenüberlieferung ist zusammengestellt bei R. BERGMANN, Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen des Mittelalters, München 1986.

tem. Vor den Aufführungen wurden die Stadtwachen verstärkt, potentiell kriminelle Personen und Krankheits- und Seuchenverdächtige wurden bereits am Stadttor abgewiesen. Verhalten, das dem Ernst der Aufführung nicht angemessen war, Trunkenheit, Fluchen, Schlägereien usw., konnten mit drastischen Geld- oder Haftbußen bestraft werden. Dies konnte auch Gastwirten geschehen, die sich mit Wucherpreisen bereichern wollten.

Während die lateinischen und kleineren deutschen Spiele zumeist im liturgischen Kontext im Kirchenraum stattfanden, wurden die größeren Spiele vor der Kirche oder auf dem Marktplatz aufgeführt, und zwar entweder auf Straßenebene oder auf einer eigens eingerichteten Plattform. Das Publikum versammelte sich um die dort eingerichteten, wegen der optischen Gleichzeitigkeit aller Handlungsorte sogenannten Simultanbühnen herum, während sich die Obrigkeit zum Beispiel von Fensterplätzen in den umliegenden Häusern die Aufführungen ansahen. Für ausführlichere Spiele wurden acht und mehr Aufbauten auf der Bühne errichtet (*loca, hūs, burc, hof* usw.), die durchaus aufwendig gestaltet werden konnten. Für die Oster- und Passionsspiele wurden, um die heilsgeschichtliche Dimension des Dargestellten optisch zu unterstreichen, Himmel und Hölle an entgegengesetzten Enden der Bühne platziert, dazwischen vollzog sich das irdische Geschehen.

Die Spiele begannen in der Regel mit einer feierlichen Prozession der Darsteller zur Bühne, wo sie zu den ihnen zugewiesenen Aufbauten oder Orten gingen. Hier blieben sie zumeist die gesamte Aufführung lang in Erwartung ihrer Auftritte. Ein Spielleiter rief zu Beginn der Spiele die Masse zur Ruhe auf und skizzierte die Handlung, häufig verbunden mit knappen Hinweisen, wie diese zu verstehen sei. Oster- und Passionsspiele wurden gewöhnlich mit dem gemeinsamen Schlußgesang ‚Christ ist erstanden‘ abgeschlossen.

Die Darstellung der Ereignisse wurde mit der Zeit immer effektvoller und zum Teil auch spektakulärer, die Bühneneffekte immer realistischer: Beim Tod Christi wurde das Donnern durch Schüsse oder durch mit Steinen gefüllten Fässern imitiert, aufwendige Theatermaschinerie brachte Engel und tote Seelen zum Schweben.

Die aufgeführten Werke wurden aufgrund des anvisierten breiten Publikums sprachlich schlicht gehalten, die dargestellte Materie setzte aber eine in religiösen Fragen halbwegs gebildete Zuschauerschaft voraus. Die Verfasser folgten nicht dem allgemeinen Trend im 15. Jahrhundert hin zur Prosa, sondern blieben, wohl vor allem wegen der besseren Memorierbarkeit der Texte, beim Vers.

Trotz einer hohen Verlustquote bei den Spielhandschriften ist die Überlieferungslage recht günstig. Allerdings ist ein Großteil der mit Spielen in Verbindung zu bringenden Texte in Lesehandschriften erhalten, das heißt

in für die private Lektüre aufgezeichneten und zumeist auch für diese Gebrauchsfunktion redigierten Abschriften. Da es sich bei dieser Überlieferung daher eigentlich um dialogische Erbauungsliteratur handelt, die keine Rücksicht auf die Modalitäten einer Aufführung zu nehmen braucht, ist bei der Interpretation von ‚Spieltexten‘ in dieser Überlieferungsform Vorsicht angebracht.³⁵ Dennoch bieten eine Reihe von tatsächlichen Regieexemplaren genügend Anhaltspunkte, wie der Usus bei der Inszenierung von geistlichen Spielen ausgesehen haben wird.

Zwar dominierten die Oster- und Passionsereignisse als die beliebtesten Aufführungsstoffe, aber die von Neumann zusammengetragenen Belege zeugen von einer beachtlichen Themenvielfalt in der Spielliteratur des 15. und 16. Jahrhunderts. Circa die Hälfte aller überlieferten Spieltexte gehören dem Osterfestkreis an: Oster-, Passions- und Fronleichnamsspiele. Letztere behandeln ebenfalls die zentralen Ereignisse der Oster- und Passionsspiele, aber nicht auf einer Simultanbühne, sondern vorwiegend im Rahmen einer Prozession.

Die geistlichen Spiele waren grundsätzlich katechetisch ausgerichtet. Sie vermittelten religiöses, vor allem biblisches Grundwissen sowie zu einem gewissen Grad auch Normen für eine christliche Lebensführung. Einige ambitioniertere Passionsspiele versuchten sogar durch die Aufnahme von Stoffen aus dem Alten Testament oder durch ‚Kommentierung‘ der Ereignisse durch ‚heilige‘ Personen (Propheten, Kirchenväter usw.) dem Publikum die Bedeutung der aufgeführten Materie für den christlichen Glauben sowie das theologische Verfahren der Typologie vor Augen zu führen. Bisweilen wurden Disputationen zwischen Christen und Heiden oder Juden eingebaut, in denen die Grundlagen des Glaubens gegen rationalistische Einwände erörtert werden. Legenden- und Mirakelspiele wurden vor allem zur Kultförderung inszeniert, die eschatologischen Spiele (Antichrist-, Zehnjungfrauen- und Weltgerichtsspiele) suchten, mit zumeist recht drastischen dramatischen Mitteln, dem Zuschauer die erschütternden Folgen seines sündhaften Tuns vor Augen zu führen.

Im allgemeinen blieben die Spiele des Osterfestkreises relativ nahe an ihren biblischen und apokryphen Quellen. Einige griffen jedoch weit über diese Stoffgrundlagen hinaus. Das trifft zum Beispiel für das literarisch wohl gelungenste deutsche Osterspiel des Mittelalters zu, das vermutlich in

³⁵ Vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, Überlieferung und Gattung. Zur Gattung ‚Spiel‘ im Mittelalter, Tübingen 1980 (Untersuchungen zur dt. Literaturgeschichte 28); R. BERGMANN, Aufführungstext und Lesetext. Zur Funktion der Überlieferung des mittelalterlichen deutschen Dramas, in: H. BRAET u. a. (Hrsg.), The Theatre in the Middle Ages, Louvain 1985, S. 312–351; H. LINKE, Versuch über deutsche Handschriften mittelalterlicher Spiele, in: V. HONEMANN, N. F. PALMER (Hrsg.), Deutsche Handschriften 1100–1400. Oxford 1985; Tübingen 1988, S. 527–589.

Wismar aufgeführte niederdeutsche ‚Redentiner Osterspiel‘. Es ist allerdings nur in einer Lesehandschrift erhalten; daher ist der genaue Inhalt des aufgeführten Stücks nicht mehr zu rekonstruieren. Der Verfasser stellt die Vermittlung der heilsgeschichtlichen sowie der alltäglichen praktischen Dimensionen der Auferstehung in den Mittelpunkt. Zum Beispiel fügt er in die umfangreiche Höllenfahrtsszene, in der Christus die Seelen befreit, Monologe von mehreren biblischen Gestalten ein, die die Auferstehung und die bevorstehende Befreiung der Seelen preisen. Jesajas zitiert seine Prophezeiungen auf lateinisch, Seth, der Sohn Adams, erzählt sogar die im typologischen Denken begründete Kreuzholzlegende.

In dem knapp die Hälfte des erhaltenen Spiels umfassenden zweiten Teil beraten die Teufel, wie sich die leere Hölle wieder auffüllen ließe. Hier geht es dem Verfasser darum, den Zuschauern die Realität teuflischer Nachstellungen sowie die persönlichen Konsequenzen der Auferstehung für das alltägliche Handeln vor Augen zu führen und sie zu Reue und Umdenken zu bewegen. Die teuflischen Figuren zerren Sünder herbei, die in der Regel jene Berufe vertreten, mit denen die Zuschauer alltäglich am meisten zu tun hatten (Bäcker, Fleischer, Wirt usw.). Zwar sind ihre Vergehen geringfügig, doch erhalten sie exemplarisch harte Strafen. Im Schlußwort weist der Conclusor darauf hin, daß es selbstverständlich schlimmere Sünden gäbe, man sie aber nicht auf einer Bühne darstellen könne und dürfe.

Nur selten gehen geistliche Spiele auf konkrete zeitgeschichtliche Ereignisse oder Zustände ein, wie etwa im thüringischen ‚Innsbrucker Osterspiel‘ aus dem 14. Jahrhundert, wo Lucifer Sathanas auffordert, die Hölle mit neuen Seelen aufzufüllen, allen voran mit dem Papst in Avignon und allen seinen Kardinälen, Patriarchen und Legaten.

Von sozialgeschichtlichem Interesse ist vor allem die Darstellung der Juden im geistlichen Spiel, denn sie erscheinen dort – wie in der christlichen Tradition üblich – als für die Kreuzigung Christi verantwortlich und daher als durchweg negative Gestalten.³⁶ Ausgenommen sind dabei die Propheten des Alten Testaments, da sie die Ankunft des wahren Messias begrüßen. Die Darstellung der auf die Kreuzigung und die Überwachung des Grabs drängenden Juden orientierte sich im allgemeinen an den biblischen Grundlagen, sie konnte aber in Einzelfällen die Grenze hin zur Dämonisierung der Juden weit überschreiten. Vor allem in einigen Spielen der Hessischen Gruppe³⁷ – dem Frankfurter, Alsfelder und vielleicht in

³⁶ Vgl. dazu E. WENZEL, *Do werden die Judden alle geschant. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen*, München 1992 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 14).

³⁷ Siehe J. JANOTA (Hrsg.), Die Hessische Passionsspielgruppe: Edition im Paralleldruck, Bd. 1: ‚Frankfurter Dirigierrolle‘ – ‚Frankfurter Passionsspiel‘, mit den Parallel-

dem verlorenen Friedberger Passionsspiel – werden Juden nicht nur als verstockte Ungläubige, sondern zugleich auch als geldgierige Wucherer dargestellt, die im Frankfurter Spiel von 1493 zum Teil typische zeitgenössische jüdische Namen tragen (Liebermann, Michelman usw.). Während die Propheten als erleuchtete biblische Gestalten erscheinen, werden ihre jüdischen Gegenspieler, die den Gekreuzigten lauthals verspotten, sozusagen als Zeitgenossen des Zuschauers dargestellt. Rabbi ‚Liebermann‘ ist zum Beispiel ein rücksichtsloser Pfandleiher, der den kleinen Leuten ihr letztes Hab und Gut wegnimmt. Für die Aufführung eines Antichristspiels 1469 in Frankfurt wird vom Rat angeordnet: *Item die judden sollen dis spiel in iren husen bliben vnd yne eynen [eine Wache] gonnen, der sie besließe [...]*³⁸

Es ist trotz derartiger Überzeichnungen und Namensgebungen nicht gelungen, aktuelle Ereignisse und Personen mit der Judendarstellung in den Spielen in Verbindung zu bringen, zumal in Frankfurt die dort lebenden ca. 150 Juden weitgehend verarmt waren und in der Kleinstadt Alsfeld (ca. 2000 Einwohner) überhaupt nur sehr wenige Juden lebten. Zwar dürften die Eigenschaften der auf der Bühne dargestellten Juden den Projektionen breiter Schichten entsprochen haben, aber ein konkretes politisches Ziel – wie etwa die Vertreibung der Juden – dürfte mit den textlich belegten Aufführungen nicht unmittelbar verfolgt worden sein.

Das lag in Nürnberg anders, wo eine Reihe judenfeindlicher Schriften und die Werke des populären Hans Folz durchaus im Kontext der vom Rat verfolgten Politik der Judenvertreibung – die schließlich auch 1499 erfolgte – zu sehen sind. In dem Stück ‚Die alt und die neu ee‘, einem ernsten Fastnachtsspiel, diskreditiert Folz den Talmud, und im Spiel vom ‚Kaiser Constantin‘ nutzt er eine Episode aus der Silvesterlegende, um christliche und jüdische Schriftexegese miteinander zu konfrontieren, wobei sich selbstverständlich die jüdische als die klar unterlegene erweist. Im burlesken Spiel vom ‚Herzog von Burgund‘ werden jüdische Messiaserwartungen der Lächerlichkeit preisgegeben: Der jüdische Messias entpuppt sich schließlich als der Antichrist. Sogar Ritualmorde werden in diesem Stück den Juden unterstellt, wie dies tatsächlich 1475 im Falle des von Juden angeblich ermordeten Simon von Trier mit großem publizistischen Aufwand – besonders in Nürnberg – auch geschah. Das Spiel endet mit der Vertreibung der Juden.

Kaum ein Spieltyp vermochte das Publikum derart in Angst und Schrecken zu versetzen wie die eschatologischen Spiele. Stand hinter den Oster-

texten der ‚Frankfurter Dirigierrolle‘, des ‚Alsfelder Passionsspiels‘, des ‚Heidelberger Passionsspiels‘, des ‚Frankfurter Osterspielfragments‘ und des ‚Fritzlarer Passionsspiel-fragments‘, Tübingen 1996.

³⁸ NEUMANN (wie Anm. 33), Bd. 1, S. 312.

und Passionsspielen noch eine vornehmlich katechetische Intention – auch die Juden-Christen-Disputationen dienten in erster Linie der Festigung des Glaubens –, so offenbart sich in den Weltgerichts-, Zehnjungfrauen- und Antichristspielen eine auf Angst begründete Strategie der religiösen Reglementierung.

Als beispielhaft für diese Strategie können die an Mt 25, 31–46 anknüpfenden Weltgerichtsspiele gelten. Hier treten zunächst Propheten und Kirchenväter auf und verkünden das nahende Jüngste Gericht. Die guten Seelen werden gepriesen und dem Himmel zugewiesen, was in den Stücken allerdings nur recht kurz in Szene gesetzt wird. Im Mittelpunkt steht die Verurteilung der *verdampnoten*, die trotz herzergreifender Klagen den Teufelsknechten überantwortet werden, welche der Richter zur Anwendung von schrecklichen Folterqualen anhält. Maria und Johannes flehen den Weltgerichter um Erbarmen an, aber er bleibt unerbittlich.

Ein ähnlich strenger und unversöhnlicher Christus erscheint in dem auf Mt 21,1–23 – die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen – zurückgehenden Zehnjungfrauenspielen. Auch hier flehen die Verdammten, die törichten Jungfrauen, vergeblich um Erbarmen, wie auch Maria, deren Fürbitte streng abgewiesen wird. Die Verzweifelten beteuern inständig ihre Reue, aber ohne Erfolg.

Ein berühmtes Zeugnis von 1321 aus der „Cronica S. Petri Erfordensis Moderna“ lässt erahnen, welche Erschütterung solche Spiele bei den Zuschauern hervorzurufen vermochten. Nachdem er sich eine Aufführung eines Zehnjungfrauenspiels in Eisenach angeschaut hatte, soll Landgraf Friedrich der Freidige mit der gebissenen Wange entrüstet aufgestanden sein und den Anwesenden zugerufen haben: „Was ist der Christenglaube, wenn Gott sich nicht über uns erbarmen will, wenn Maria und alle Heilige für uns bitten!“ Von Glaubenszweifeln geplagt, sei Friedrich in tiefe Depressionen geraten und habe fünf Tage später einen Schlaganfall erlitten. Nach zwei Jahren schwerer Krankheit soll er schließlich gestorben sein.

Auch wenn bisweilen kirchlicherseits Einwände gegen Auswüchse bei den Aufführungen aufkamen, so schien doch beim Klerus weitgehend Konsens über den grundsätzlichen Nutzen der geistlichen Spiele zu bestehen. Auch in kirchenrechtlichen Werken, wie etwa der wirkmächtigen „Summa Confessorum“ des Johannes von Freiburg, wird nur auf den anustrebenden Ernst bei der Aufführung gepocht.

Daß die Spielfreude während des 16. Jahrhunderts nicht nachließ und sogar einige protestantische Städte wie Kaufbeuren Aufführungen förderten, zeigt, welch bedeutende Rolle die Spielkultur im städtischen Leben bis dahin erreicht hatte. Luther hatte keine grundsätzlichen Einwände gegen die Aufführung geistlicher Stoffe, er wandte sich hauptsächlich gegen die Darstellung des Leidens Christi, da durch die Spottreden der Juden die

Dignität des Geschehens der Lächerlichkeit preisgegeben werde.³⁹ Dieses Verdict zeigte insofern Wirkung, als die protestantischen Passionsspiele zumeist auf die Passionsdarstellung verzichteten.

³⁹ Siehe den Beleg bei NEUMANN (wie Anm. 33), Bd. 2, S. 902 (3743).

Literaturlandschaften im späten Mittelalter¹

*Ir wizzet wol, daz die niderlender unde die oberlender gar ungelich sint an der spräche und an den siten ruft Berthold von Regensburg in einer Predigt² seinen Hörern in Erinnerung. Er meint natürlich nicht den niederländischen Sprachbereich, wenn er vom *niderlant* spricht, sondern die gesamte Landschaft, die sich aus dem niederländischen, niederdeutschen und mittelfränkischen Sprachraum zusammensetzt. Berthold greift hier die im Mittelalter gängige Vorstellung auf, wonach das deutsch/niederländische Gebiet in zwei Großräume aufgeteilt wird, deren sprachliche und kulturelle Verschiedenheit als einschneidend betrachtet wurde und als grobe Orten-trennungskategorie diente.*

Diese Aufteilung findet in der Literaturgeschichte ihre Bestätigung: *Niderlender unde oberlender* sind auch *ungelich an den buochen*. Analysiert man literarische Überlieferung – und ich fasse hier Literatur im erweiterten, mittelalterlichen Sinne –, so ergibt sich immer wieder, daß man in der Literaturgeschichtsschreibung nicht von einer in sich geschlossenen deutschen und einer niederländischen Literatur ausgehen sollte, sondern eher von einer *niderländischen* und einer *oberländischen*. Das gilt sowohl für die Produktions- als auch die Rezeptionsseite. Der literarische Austausch innerhalb des niederländischen, niederdeutschen und mittelfränkischen Raums war ähnlich rege wie der Austausch innerhalb der alemannischen, rheinfränkischen, ostmitteldeutschen und bairischen Sprachgebiete, während zwischen den beiden Großarealen offensichtlich Literaturgrenzen lagen.

Innerhalb dieser Großareale ist in bezug auf literarische Produktivität freilich erneut zu differenzieren, denn beide Gebiete wiederum enthalten ungleich fruchtbare Partnerlandschaften. So wie das *oberlant* literarisch reger war als das *niderlant*, so war innerhalb des *niderlants* die ‚niederländische‘ Literatur absolut vorherrschend, während im *oberlant* etwa im 14. Jahrhundert der alemannische Raum der vorwiegend gebende war.

¹ Vortrag auf der Tagung der Kommission für Mundart- und Namenforschung Westfalen am 24. und 25. April 1986 in Münster. Die Diktion des Vortrags wurde beibehalten.

² F. PFEIFFER (Hrsg.), Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten, Bd. 1; Neuauflage mit einem Vorwort von K. RUH, Berlin 1965 (Deutsche Nachdrucke), S. 250, 38 f.

Die Gründe für den schwach ausgeprägten Austausch zwischen Norden und Süden sind vielfältig. Auf institutionelle Faktoren werde ich noch ausführlicher zu sprechen kommen. Sicherlich ist der Hauptgrund aber die jeweils als fremdartig empfundene Sprache – vor allem im Bereich der Lexik –, die den durchschnittlichen Schreiber bei einem Versuch der Übertragung eines Texts ins eigene Idiom überfordert haben dürfte. Es erwies sich anscheinend zumeist als problemloser, Texte aus dem Latein in die heimatliche Schreibart zu übersetzen, als sie etwa vom Niederländischen ins Bairische zu übertragen, zumal bei Texten aus dem Bereich des geistlichen Schrifttums, wo exakte Kontrolle nach der *veritas latina* besonders gefordert war. Dies führte zu einer Vielzahl von Standardwerken der geistlichen Literatur, von denen es *niderländische* und *oberländische* Versionen gibt. Statt etwa Seuses ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ ins Niederländische umzusetzen, übersetzte man sein ‚Horologium sapientiae‘.

Was für die Produktion von Texten gilt, gilt auch für die Überlieferung. Hier bieten die Legendare³ ein gut belegtes Beispiel. Da gibt es zwei große Überlieferungsgebiete, die der Aufteilung in zwei literarische Großlandschaften absolut entsprechen: zum einen das *niderländische* Gebiet der ‚Südmittelniederländischen Legenda aurea‘ des sogenannten ‚Bibelvertalers von 1360‘, die mit einer jüngeren nordmittelniederländischen ‚Legenda-aurea‘-Übersetzung im nordniederländischen Bereich mehrfach kontaminiert wird, zum andern das *oberländische* Gebiet mit der ‚Elsässischen Legenda aurea‘ im Westen und ‚Der Heiligen Leben‘ im Osten (die eine alemannisch, die andere ostfränkisch/bairisch), deren Überlieferungsgeschichten aufs engste miteinander verknüpft sind. Dagegen lassen sich Kontaminationen zwischen den Legendaren von Süden nach Norden erst in der Zeit des Buchdrucks feststellen, von Norden nach Süden überhaupt keine.

Bisher habe ich nur von der Situation vom späten 13. bis zum 15. Jahrhundert gesprochen, einer Zeit, in der sich die sprachliche Norm der höfischen Literatur bereits deutlich gelöst hatte und die als kraß empfundenen sprachlandschaftlichen Unterschiede in der Schreibsprache im Bewußtsein des Literaturbetriebs fest etabliert waren. Bei der volkssprachigen Literatur im 12. und 13. Jahrhundert hatten die großräumigen familiären und politischen Verflechtungen beim primären Publikum, dem Adel, ein weitgespanntes Netzwerk des literarischen Austausches entstehen lassen, das nicht nur über Dialektgrenzen, sondern sogar über Sprachgrenzen hinweg

³ W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20).

geknüpft war. Der Eneasroman Heinrichs von Veldeke ist ein Paradebeispiel für die starke Anpassung an diese überregionale Norm.⁴

Mit der allmählichen Verlagerung der Literaturzentren von den Höfen in die Städte, und vor allem in deren Klöster, verschieben sich auch die literarischen Schwerpunkte: Im 14. und 15. Jahrhundert bestehen ca. 80 % der literarischen Produktion aus geistlicher Literatur, im *niderländischen* ist dieser Prozentsatz sogar noch etwas höher anzusetzen.⁵ Im wesentlichen handelt es sich bei diesem Schrifttum um mehr oder weniger getreue Übersetzungen und Adaptionen lateinischer Prosawerke. Um der Dignität der Vorlagen gerecht zu werden, war die Prosa geeigneter als der Vers: ein nicht zu unterschätzender Faktor für die Ausbildung und Durchsetzung von regionalen Schreibarten, da auf Metrik und Reim nicht mehr Rücksicht genommen werden mußte.⁶

Die im 14. Jahrhundert einsetzende explosionsartige Vermehrung von Literatur in der Volkssprache erfaßt *nider-* und *oberlant* gleichermaßen. Das in dieser Zeit aufkommende Bedürfnis der halbgebildeten Laienschaft nach literarischer Lebenshilfe sorgt für eine rasche und großräumige Verbreitung von Literatur und regt auch zu Blicken zur anderen Großlandschaft hinüber an. Immer wieder werden Werke importiert, die dann mit großen Mühen aus dem *fremden tützsch*, wie Heinrich von Nördlingen Mechthilds von Magdeburg Sprache nennt, in die eigene Schreibart umgesetzt werden. Dieser Austausch stellt, gemessen am Gesamtvolumen der literarischen Produktion der Zeit, aber eher den Ausnahmefall dar.

Frage man nach dem besonderen Charakter der Texte, die die Grenze zu überwinden vermochten, so lassen sich zwei Schwerpunkte bei der Auswahl erkennen: zum einen die Werke, die im allgemeinen unter der Rubrik ‚mystische Literatur‘ zusammengefaßt werden, zum anderen fachliterarisches Schrifttum. Da beide jeweils andere Leserkreise ansprachen, gelangten sie daher auch auf völlig unterschiedlichen Überlieferungswegen in die andere Großlandschaft.

An profilierten Werken der mystischen Literatur gab es bereits im 13. Jahrhundert ein überregionales Interesse. Kreise, die sich zu einer geistlichen Elite rechneten – und diese gab es im 13. und 14. Jahrhundert offenbar häufig –, knüpften weiträumige Kontakte und tauschten auch

⁴ Siehe jetzt T. KLEIN in: T. KLEIN und C. MINIS, Zwei Studien zu Veldeke und zum Straßburger Alexander, Amsterdam 1985 (Amsterdammer Publikationen zur Sprache und Literatur 61).

⁵ K. RUH, Geistliche Prosa, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 8: Europäisches Spätmittelalter, Wiesbaden 1978, S. 565.

⁶ Vgl. R. SCHNELL, Prosauflösung und Geschichtsschreibung im deutschen Mittelalter, in: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981, Stuttgart 1984, S. 214–251.

Schriften untereinander aus. Hadewijchs ‚Lijst der Volmaakten‘ vermittelt einen Einblick in derart geknüpfte Netzwerke. Das prominenteste *oberländische* Beispiel für die Aufnahme und Verbreitung mystischer Literatur ist Heinrich von Nördlingen: Er überträgt mit seinen Baseler Gottesfreunden Mechthilds ‚Fließendes Licht der Gottheit‘ und vermittelt es unter anderen an Margarethe und Christine Ebner. Was den Export von Norden nach Süden betrifft, so sei an Ruusbroecks Kontakte zu den Straßburger Gottesfreunden erinnert, denen er 1350 ein Exemplar der ‚Gheesteliken Brulocht‘ übersandte.

Der Strom mystischen Schrifttums fließt von Süden nach Norden besonders stark:⁷ Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Johannes Tauler, Rulman Merswin, Marquard von Lindau sind die prominentesten Autoren, die im *niderlant* eine intensive Rezeption erfuhren. Kurt Ruh hat 1964 eine beachtliche Liste altniederländischer Mystik in deutschsprachiger Überlieferung zusammengestellt, die neben Hadewijch auch die Namen Ruusbroeck, Hendrik Herp, Gerard Zerbolt und Jan van Leeuwen aufweist.⁸ Waren es noch im 14. Jahrhundert mystisch interessierte Kreise, die diese besondere Literatur überregional vermittelten, dürften es im 15. Jahrhundert zumeist institutionelle Verknüpfungen sein – z. B. die Windesheimer Reformklöster untereinander –, welche die weiträumige Verbreitung – vor allem von Norden nach Süden – förderten. Dies vermögen die Bibliotheksbestände des Windesheimer Klosters Rebdorf bei Eichstätt zu belegen, das zu den wichtigsten Orten der Vermittlung niederländischer Mystik im oberdeutschen Raum gehörte.⁹

Die überregionalen Verbreiter fachliterarischen Schrifttums in der Volkssprache waren dagegen in der Regel Laien. Im Bereich der Schulliteratur jedoch – bei den Vokabularien etwa – sind für die Weitervermittlung wiederum zumeist klerikale Kreise verantwortlich. Eine beträchtliche Anzahl von fachliterarischen Texten wird von der einen Großlandschaft in die andere transportiert: man denke an den ‚Lucidarius‘ aus dem Bereich der Enzyklopädie, an den ‚Sachsenspiegel‘ oder ‚Schwabenspiegel‘ unter den Rechtsbüchern, an Gottfrieds von Franken ‚Pelzbuch‘, Meister Albrants ‚Roßarzneibuch‘ u. a. m. Unter den bereits erwähnten Vokabularien – allen voran der im östlichen Westfalen entstandene und in knapp 280 Hand-

⁷ W. DOLCH, Die Verbreitung oberländischer Mystikerwerke im Niederländischen, Diss. Leipzig, Weida i. Th. 1909.

⁸ K. RUH, Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Überlieferung, in: A. AMPE (Hrsg.), Dr. L. Reypens Album, Antwerpen 1964, S. 357–382; auch in: K. RUH, Kleine Schriften, Bd. 2, Berlin New York 1984, S. 94–117.

⁹ Ebd., S. 105–107.

schriften überlieferte ‚Vocabularius Ex quo‘¹⁰ – stammen einige aus dem Niederdeutschen, finden aber ihre größte Verbreitung im *oberlant*.

In der Zeit des Buchdrucks – ab den 70er Jahren etwa – ändert sich das Bild des Nord-Süd-Austauschs merklich. Norddeutsche Drucker fertigen zahlreiche niederdeutsche Versionen von Texten an, die bereits im oberdeutschen Raum aufgelegt waren. Die Vorlagen sind aber nicht Handschriften, sondern in der Regel die Drucke der oberdeutschen Kollegen. Nur ganz selten ist eine norddeutsche Druckvorlage von einer süddeutschen Offizin übernommen worden – der ‚Seelentrost‘ ist die prominenteste Ausnahme. Es war also nun das kommerzielle Interesse am Vertrieb von Werken, die sich im Süden als Bestseller erwiesen hatten, das den Austausch in Bewegung setzte.

Wie aber funktionierte der literarische Austausch? Wie kam es zu einer überregionalen Verbreitung von Texten überhaupt? War im 12. und 13. Jahrhundert der Adel mit seinen weitgeknüpften Verbindungen primärer Träger der volkssprachlichen Literatur, so ändert sich dieses Bild im 14. und 15. Jahrhundert grundsätzlich. Zwar war der Adel am Literaturbetrieb weiterhin stark beteiligt, es waren aber nun die Klöster, in denen der größte Teil der volkssprachlichen Literatur hergestellt und über die die geistliche Literatur – das in quantitativer Hinsicht absolut vorherrschende Schrifttum – überregional verbreitet wurde und anschließend auch in die Hände vor allem städtischer Laien gelangte. Diese Beobachtung bedarf der Präzisierung.

Die von mir vorher angesprochene Überlieferungsexplosion hat verschiedene Ursachen: die Zunahme der Alphabetisierung, die Verbilligung der Buchproduktion durch die Verwendung von Papier usw. Von entscheidender Bedeutung für die großräumige Verbreitung geistlicher Literatur – und darauf möchte ich mich aufgrund des über 80-prozentigen Anteils an der Gesamtproduktion nun beschränken – war aber ein weiterer Faktor: die monastischen Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts. Den durch die großen Wirren des 14. Jahrhunderts entstandenen katastrophalen Zuständen im Ordensleben traten – angefangen in den 90er Jahren – die Ordensoberen mit entschiedenen Reformbestrebungen entgegen, die in den Frauenklöstern und bei den Laienbrüdern – also bei den illitteraten Ordensmitgliedern durch eine Versorgung mit geistlicher Literatur in der Volkssprache unterstützt wurden. Längst überwunden waren im 15. Jahrhundert die großen Vorbehalte rigoristischer Kreise im Klerus, den Ungelehrten geistlichen Texte zugänglich zu machen. Das Lesen oder die Teilnahme an Lesungen wurde nun sogar vielfach zur Pflicht erhoben. Führend im Reform-

¹⁰ K. GRUBMÜLLER, *Vocabularius Ex quo*. Untersuchungen zu lateinisch-deutschen Vokabularen des Spätmittelalters, München 1967 (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters 17).

eifer waren die Dominikaner und Benediktiner im Süden, die Augustiner im Norden. Aber in fast jedem Orden gab es ähnliche Initiativen.¹¹ Wichtigste Triebkraft für die Reformen im *niderlant* war bekanntlich die Frömmigkeitsbewegung der *Devotio moderna*, aus der heraus entscheidende Impulse für die Produktion und Rezeption volkssprachlicher Literatur kamen.

An anderer Stelle habe ich zu beweisen versucht, wie außerordentlich wichtig diese Observanzbewegungen des 15. Jahrhunderts für die überregionale und standesübergreifende Verbreitung von geistlicher Literatur tatsächlich waren.¹² Anhand einer Überlieferungsanalyse der *ober- und niderländischen Legendare*, von Heinrich Seuses ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ sowie von Thomas Peuntners ‚Büchlein von der Liebhabung Gottes‘ – immerhin basiert die Untersuchung auf einer Grundlage von ca. 800 Handschriften – stellte sich heraus, daß der Anteil der Handschriften aus Klöstern, in denen nie ein Anlauf zur Erneuerung des Ordenslebens – sei es von außen oder von innen – unternommen wurde, verschwindend gering ist, wie auch die Anzahl der Textzeugen aus der Zeit, bevor die Reformbewegungen einsetzten. Bei Peuntner ‚Büchlein‘ stammen sogar sämtliche Handschriften aus reformierten Klöstern. Vor allem über observante Konvente gelangten diese Texte auch in die Bibliothek von Laien.

Es waren mithin die monastischen Erneuerungsbewegungen, die entscheidend zur Entstehung geistlicher Literaturlandschaften im 15. Jahrhundert beitrugen, welche die sprachlich faßbaren Landschaften überlagern. Der nur geringfügige Austausch zwischen Norden und Süden lag also auch an der sehr unterschiedlichen Dichte, mit der die jeweiligen Orden im *niderlant* und im *oberlant* repräsentiert waren bzw. sich den Reformen anschlossen. Im Süden (in der *Teutonia*) waren die Dominikanerinnen um ein Vielfaches besser vertreten als im Norden (in der *Saxonia*); umgekehrt hatte die Windesheimer Reform relativ geringe Wirkung im Süden. Institutionelle Verbindungen zwischen Nord und Süd waren spärlich, was dann dazu beitrug, daß im *niderlant* und im *oberlant* jeweils ein reicher eigenständiger Bestand an geistlicher Literatur in der Volkssprache hervorgebracht wurde, der nur in seltenen Fällen von der anderen Großlandschaft wahrgenommen wurde. Es bedurfte des Buchdrucks, um dieses Bild entscheidend zu ändern.

¹¹ Einen Überblick bietet K. ELM, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, Göttingen 1980 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts 68), S. 188–238.

¹² W. WILLIAMS-KRAPP, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft 4, Göppingen 1986/87, S. 41-51.

Literatur in der Stadt

Nürnberg und Augsburg im 15. Jahrhundert

Versucht man, vom 15. und frühen 16. Jahrhundert ein umfassenderes literarhistorisches Bild zu gewinnen, so steht man trotz der beachtlichen Schneisen, welche die Forschung in den letzten Jahrzehnten durch die enormen Überlieferungsmassen geschlagen hat, nach wie vor vor der diffizilen Aufgabe, das Phänomen, das man als die vielzitierte ‚Literatur- und Überlieferungsexplosion‘ des 15. Jahrhunderts bezeichnet hat, zu ergründen. Was damit gemeint ist, kann mit eindrucksvollen Daten umrissen werden: 80% und mehr aller überlieferten Handschriften aus dem Mittelalter stammen aus dem 15. Jahrhundert, circa dreieinhalbtausend Autoren und anonyme Werke sind diesem Zeitraum zuzurechnen. Systematische Sichtungen vieler diverser Überlieferungsbilder haben ergeben, dass der entscheidende Durchbruch bei dieser geradezu revolutionären Literarisierung der Kultur in den 1430er Jahren stattfand: In diesem Jahrzehnt stieg die Zahl der hergestellten Handschriften geradezu schlagartig an. Erst in den 1470er Jahren, als der Buchdruck sich entschiedener der volkssprachigen Literatur zuwendete, waren schließlich die technischen Voraussetzungen gegeben, um den gewaltigen Bücherbedarf zu befriedigen.

Die ‚Literaturexplosion‘ war überdies ein fast ausschließlich urbanes Phänomen, deutschsprachige Handschriften wurden vorwiegend für städtische Frauenklöster, die sich einer Observanzbewegung angeschlossen hatten (die angenommene strenge Observanz ist ein überaus wichtiges Kriterium),¹ oder für die Semireligiosen (vor allem im Norden²) und für Laien aus der städtischen Oberschicht sowie für wohlhabende Handwerkermeister hergestellt. Darüber hinaus partizipierten nur noch die ländlichen Reformklöster und Adelshöfe in nennenswertem Umfang an der aufblühenden Buchkultur. Und obwohl ein erster Blick auf die Überlieferung nahelegen

¹ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 4 (1986/87), S. 41–51; ders., Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 20 (1995), S. 1–15.

² Hier sind vor allem die der *Devotio moderna* zuzurechnenden Institutionen die treibenden Kräfte.

könnte, dass die urbane Literarisierung in vergleichbar großen Städten ab den 1430er Jahren im wesentlichen synchron verlief, zeigt eine genauere Analyse, dass die wesentlichen Voraussetzungen und Einflüsse, denen die Entstehung und Vermittlung von Literatur in den Städten unterlagen, zum Teil sehr verschieden waren und deshalb auch zu sehr unterschiedlichen Entwicklungen im allgemeinen Literarisierungsprozess führten. Wie verschieden dieser Prozess verlaufen konnte und welche Faktoren ihn jeweils entscheidend beeinflussten, möchte ich an den beiden bedeutendsten Reichsstädten im 15. Jahrhundert, Augsburg und Nürnberg, herauszuarbeiten versuchen.

Beide Städte verzeichneten um die Jahrhundertmitte ca. 20.000 Einwohner mit stark zunehmender Tendenz, und sie erlebten im 15. Jahrhundert einen rasanten wirtschaftlichen Aufstieg mit einem ersten Höhepunkt in den 30er Jahren. Augsburg und Nürnberg, wenn auch in einer gewissen Rivalität stehend, unterhielten enge Verbindungen zueinander, sowohl wirtschaftlicher wie kultureller Art. Dennoch: Nimmt man geistliche oder weltliche, eher traditionelle oder innovative Gattungen und Werke ins Blickfeld, war Augsburg im Vergleich zu Nürnberg im Bereich der Literaturproduktion weit abgeschlagen.³ Zwar wurde auch in Augsburg eifrig abgeschrieben⁴ und gedruckt – Augsburg sollte ab den 70er Jahren sogar führend in der Herstellung volkssprachiger Druckausgaben werden⁵ –, eine auch nur annähernd so fruchtbare literarische Kultur wie in Nürnberg

³ Einen breiten Überblick bieten die Beiträge in: J. JANOTA, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), *Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts*, Tübingen 1995 (Studia Augustana 7).

⁴ Bemerkenswerterweise setzt die Literaturbegeisterung in Augsburg nach Ausweis der Überlieferung erst in den 1450er Jahren ein. Vgl. K. SCHNEIDER, *Berufs- und Amateurschreiber. Zum Laien-Schreibbetrieb im spätmittelalterlichen Augsburg*, in: JANOTA, WILLIAMS-KRAPP, ebd. S. 8–26, hier S. 9: „Bei der Auswertung der Schreiberlisten fällt zunächst auf, daß nach der ziemlich unergiebigen ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein quantitativer Höhepunkt der Augsburger Handschriftenproduktion in die fünfziger und sechziger Jahre fällt“. In Nürnberg ist eine florierende Handschriftenproduktion bereits seit Beginn des 15. Jahrhunderts zu konstatieren, die ab den 1430er Jahren noch deutlich zunimmt. Vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, *Die Bedeutung der reformierten Klöster des Predigerordens für das literarische Leben in Nürnberg im 15. Jahrhundert*, in: F. EISERMANN, E. SCHLOTHEUBER, V. HONEMANN (Hrsg.), *Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter*, Leiden 2004 (Studies in medieval and reformation thought 99), S. 311–329; H. KIEPE, *Die Nürnberger Priameldichtung. Untersuchungen zu Hans Rosenplüt und zum Schreib- und Druckwesen im 15. Jahrhundert*, München 1984 (MTU 74), S. 149–154.

⁵ H.-J. KÜNAST, „*Getruckt zu Augspurg*“. Buchdruck und Buchhandel in Augsburg zwischen 1468 und 1555, Tübingen 1996 (Studia Augustana 6); ders., *Entwicklungslien des Augsburger Buchdrucks von den Anfängen bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges*, in: H. GIER, J. JANOTA (Hrsg.), *Augsburger Buchdruck und Verlagswesen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wiesbaden 1997, S. 3–21.

bildete sich in Augsburg vor der Reformation jedoch nicht heraus. Weder Werke der in dieser Zeit so überaus populären geistlichen Literatur noch weltliche Texte – etwa Schwankmären, Fastnachtsspiele, Reden oder profane Lieder – sind in Augsburg in größerem Umfang entstanden, auch zu einer Meistersingergesellschaft kam es offenbar nicht, und auch diese – sollte es tatsächlich eine gegeben haben (worauf nur einige disparate Indizien deuten könnten) – war nicht sonderlich produktiv.⁶ Allein das Œuvre des in Nürnberg dichtenden Hans Folz übertrifft quantitativ die gesamte bekannte Produktion weltlicher Dichtung in Augsburg.⁷ Es kam in Augsburg offenbar auch nie zur Aufführung eines geistlichen Spiels, während im auch nicht gerade spielfreudigen Nürnberg wenigstens eine Passionsspielauftführung im Neuen Spital belegt ist.⁸ Nur im Bereich der Chronistik und in der für die volkssprachige Literatur allerdings nicht besonders fruchtbaren Pflege des Humanismus lässt sich Augsburg mit Nürnberg messen.

So paradox es zunächst klingen mag, es war zweifellos das von der überaus autokratischen Herrschaft des patrizischen Rats maßgeblich geprägte politische Klima der Stadt, das letztlich der breiten Entfaltung und der spezifischen Eigenart des literarischen Lebens in Nürnberg zugrunde lag.⁹ Paradox insofern, als eine literarische Betätigung letztlich nur in jenen vom Patriziat geduldeten oder selbst geschaffenen Freiräumen möglich war. Bekanntlich gab es nur wenige deutsche Städte, in denen die Ob rigkeit so kontinuierlich und umfassend das Leben der Menschen reglementierte wie das vorreformatorische Nürnberg. Die führenden Geschlechter Nürnbergs waren durch den vor allem von Handwerkern initiierten Auf stand im Jahre 1348 schwer traumatisiert. So verbot der Rat – anders als in Augsburg – die Bildung von Zünften und Bruderschaften, ja er untersagte jede Art von größerer, nicht völlig überwachbarer Menschenansammlung,

⁶ Vgl. J. RETTELBACH, Lied und Liederbuch im spätmittelalterlichen Augsburg, in: JANOTA, WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 3), S. 281–307; H. BRUNNER, W. DISCHNER, E. KLE-SATZSCHKE, B. TAYLOR (Hrsg.), Die Schulordnung und das Gemerkbuch der Augsburger Meistersinger, Tübingen 1991 (Studia Augustana 1), S. 5 f.

⁷ J. JANOTA, Folz, Hans, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL), Bd. 2, Sp. 769–793.

⁸ Siehe B. NEUMANN, Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit. Zur Aufführung mittelalterlicher religiöser Dramen im deutschen Sprachgebiet, Bd. 1, München 1987 (MTU 84), S. 603 (drei Nachrichten von einem *osterspil* und einem *passionsspiel zum neuen spital* zwischen 1497–1510; im Jahre 1523 und dann endgültig 1526 durch Andreas Osiander verboten).

⁹ Vgl. dazu J. JANOTA, Hans Folz in Nürnberg. Ein Autor etabliert sich in der stadt bürgerlichen Gesellschaft, in: H. RUPP (Hrsg.), Philologie und Geschichtswissenschaft. Demonstration literarischer Texte des Mittelalters, Heidelberg 1977, S. 74–91, hier S. 79 (Lit.).

was selbstverständlich Aufführungen großer geistlicher Spiele außerhalb eines Kirchenraums ausschloss. Jeder schriftlich verbreitete oder aufgeführte Text war letztlich einer Zensur unterworfen, im Falle der als besondere Gefahrenquelle betrachteten Fastnachtsspiele musste jeder Text zunächst dem Rat vorgelegt und der verantwortliche Leiter der Aufführung benannt werden. Auch eine Maskierung der Spieler war untersagt. Bisweilen wurden auch Werke der Nürnberger Offizinen censiert.¹⁰ Diese strenge Reglementierung durch den Rat dämpfte aber keineswegs den allgemeinen Enthusiasmus für Literatur, ja diese Politik erwies sich bemerkenswerterweise als geradezu fruchtbar für das literarische Leben der Stadt. Denn obwohl der Rat gewisse Bereiche der literarischen Kultur als potentielle Gefahrenquelle betrachtete, waren die führenden Familien Nürnbergs grundsätzlich sehr bildungs- und literaturfreudlich eingestellt. Wie in keiner anderen Stadt des Reichs wurde die Produktion und Rezeption von Literatur zu einem integralen Bestandteil des kulturellen und religiösen Lebens. Nirgends sonst war Literatur ein so bedeutendes Medium gesellschaftlicher Profilierung und Repräsentation, und zwar vom Patriziat bis hin zur wohlhabenden Handwerkerschaft. Nicht nur Augsburg, sondern auch Straßburg, Basel und Wien reichten in ihrer Pflege der literarischen Kultur bei weitem nicht an Nürnberg heran. Literarisches Leben in Köln, der damals bevölkerungsreichsten Stadt des Reiches, beschränkte sich vor allem auf die Rezeption von geistlichen Texten vorwiegend niederländischer Provenienz, vor allem aus dem Umkreis der *Devotio moderna*.

Wie kam es zur Vorreiterrolle Nürnbergs? Natürlich wird es nie gelingen, das äußerst komplexe Gewebe relevanter Faktoren völlig aufzudröseln, dennoch lassen sich die entscheidenden Voraussetzungen benennen und im Vergleich mit den Augsburger Gegebenheiten gut auf ihre tatsächliche Relevanz hin überprüfen.

1. Nürnbergs Sonderentwicklung beginnt mit der konsequenten Förderung von Bildung und Bildungseinrichtungen durch den Rat.¹¹ Verhältnismäßig früh wurde die Bedeutung schulischer Ausbildung für die wirtschaftliche Entwicklung der Stadt erkannt. Abgesehen von der kirchlich getragenen Lateinschule zu St. Egidien waren die drei anderen Schulen in

¹⁰ Vgl. A. MÜLLER, Zensurpolitik der Reichsstadt Nürnberg. Von der Einführung der Buchdruckerkunst bis zum Ende der Reichsstadtzeit, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 49 (1959), S. 66–169, *passim*.

¹¹ Vgl. dazu K. LEDER, Nürnbergs Schulwesen an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, in: Albrecht Dürers Umwelt, hg. vom Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg, Nürnberg 1971 (Nürnberger Forschungen 15), S. 29–34; R. ENDRES, Das Schulwesen in Franken im ausgehenden Mittelalter, in: B. MOELLER, H. PATZE, K. STACKMANN (Hrsg.), *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Göttingen 1983 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 137), S. 173–214.

städtischer Trägerschaft, zu allen hatten auch Kinder der Handwerker Zugang. Sogar arme Handwerker schickten ihre Söhne zu den Privatschulen der Schreib- und Rechenmeister und brachten *zur notturfft der lernung* große Opfer. Im 15. Jahrhundert ist mit einem verhältnismäßig hohen Grad der Alphabetisierung in Nürnberg zu rechnen, was auch der Mittelschicht den Zugang zum breiten Angebot volkssprachiger Literatur, zu den reichen Quellen illitterater Wissensaneignung ermöglichte. Welche Welten dem lesefreudigen Nürnberger Handwerker offenstanden, zeigt sich in beeindruckender Weise in der weitgehend souveränen Handhabung geistlich-theologischer Themen im Meistersang.

In Augsburg dagegen kam es aufgrund des ewigen Kompetenzgerangs zwischen Rat und Domkapitel, das sein Bildungsmonopol mit Unterstützung des Bischofs hartnäckig verteidigte, nicht zu einer städtischen Schule im 15. Jahrhundert. Der Zugang zu höherer Bildung dürfte für die Augsburger Mittelschicht etwas schwieriger gewesen sein als in Nürnberg.¹²

War die Alphabetisierung der Laien ursprünglich vor allem durch mercantile Erwägungen motiviert, bildete sich in Nürnberg bald ein starkes Bewusstsein urbanen Bildungsdenkens heraus. Gelehrsamkeit gehörte neben Geburt und Eigentum zu den wichtigen Merkmalen der sozialen Stellung, freilich ohne dass dadurch die gottgegebenen sozialen Schranken zu überwinden gewesen wären.

2. Da in Bezug auf Literatur in Nürnberg der Blick der Forschung fast ausschließlich auf die weltlichen Werke und den Meistersang gerichtet war und leider immer noch ist, wurde einer der für die deutsche Literaturgeschichte folgenreichsten Aspekte der Ratspolitik stets ausgeblendet. Denn kennzeichnend für Nürnberg im 15. Jahrhundert war auch eine außerordentliche Frömmigkeit und umfassende Pflege des kirchlichen Lebens, die durch gezielte Maßnahmen des Rats entscheidend gefördert und in gewisser Hinsicht auch für dessen Politik instrumentalisiert wurden.¹³ Durch geschickt eingefädelte Beziehungen zu Rom war es dem Rat gelungen, die Befugnisse des eigentlich zuständigen Bamberger Bischofs auf ein unvermeidliches Minimum zu reduzieren und geradezu handstreichartig die Kontrolle über den städtischen Säkularklerus wie auch über die Klöster der

¹² Dafür florierte das Privatschulwesen in Augsburg. Vgl. dazu M. KINTZINGER, *ich was auch ein schueler*. Die Schulen im spätmittelalterlichen Augsburg, in: JANOTA, WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 3), S. 59–81, hier S. 74–79; R. KISSLING, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt, Augsburg 1971 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 19), S. 240–244; ders., Das gebildete Bürgertum und die kulturelle Zentralität Augsburgs im Spätmittelalter, in: B. MOELLER [u. a.], ebd. S. 553–585.

¹³ J. KIST, Klosterreform im spätmittelalterlichen Nürnberg, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 32 (1963), S. 31–45.

Stadt und des Umlandes zu gewinnen.¹⁴ Als besonders bedeutsam für die Entstehung von geistlicher Literatur in Nürnberg sollte sich die vom Rat 1396 initiierte Reform des Dominikanerklosters erweisen, das sich rasch zum Zentrum der süddeutschen Observanzbewegung entwickelte und bedeutende Kirchenmänner und Theologen nach Nürnberg führte.¹⁵ Mindestens 30 Brüder des Konvents sind als Autoren volkssprachiger Werke bekannt, darunter der anonyme Verfasser des verbreitetsten Erzählwerks des späten Mittelalters, des Legendars ‚Der Heiligen Leben‘,¹⁶ und Johannes Nider,¹⁷ der bedeutende Kirchenpolitiker und Gelehrte, der seine weitverbreiteten ‚Die 24 goldenen Harfen‘, von denen zum Beispiel Maximilian I. vier Exemplare besaß, als Nürnberger Prior verfasste. Fünf weitere Klöster wurden auf Veranlassung des Rats reformiert: 1418 das benediktinische St. Egidienkloster, 1428 das dominikanische Frauenkloster St. Katharina, das sich wie das Männerkloster zu einem Zentrum der Reform entwickelte und das um 1500 die vielleicht umfangreichste Sammlung deutscher Handschriften überhaupt besaß, sodann 1447 das Minoritenkloster, in dem unter anderem Stephan Fridolin¹⁸ sein Erfolgswerk, den ‚Schatzbehalter‘, verfasste, und 1452 das Klarissenkloster,¹⁹ das auch an der Reform vier anderer Konvente mitwirkte und die vom Humanismus beseelte Caritas Pirckheimer lange als Priorin hatte, schließlich das Augustinereremitenkloster, das 1462 endgültig der Observanz angeschlossen wurde und in dem zwischen 1512 und 1517 der Freund und Berater Luthers, Johann von Staupitz, tätig war. Begünstigt vom Rat wurden auch die Kartäuser, die eine Reform nicht benötigten. ‚Die ehrbaren Geschlechter‘ unterstützten diese Klöster, in denen schließlich auch ihre Familienmitglieder Aufnahme fanden, in derart großzügiger Weise, dass dort in der Regel Bibliotheken von beträchtlichem Umfang entstanden. Die Reform wirkte sich wiederum befriedend auf das in Nürnberg vorhandene Literaturangebot aus, denn über die durch die Observanzbewegungen überregional geknüpften Netz-

¹⁴ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 4).

¹⁵ Ebd.

¹⁶ W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20), S. 295–300.

¹⁷ M. BRAND, Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften, Rom 1998 (Dissertationes historicae XXIII). Zu Nider vgl. auch W. TSCHACHER, Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgung im Spätmittelalter, Aachen 2000.

¹⁸ P. SEEGETS, Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter. Der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt, Tübingen 1998 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 10).

¹⁹ J. KIST, Das Klarissenkloster in Nürnberg bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, Nürnberg 1929, S. 154–162.

werke wurden ständig neue Werke in die Stadt eingeführt, für die Privatsammlungen der Laien boten vor allem die Bibliotheken der beiden Frauenklöster immer neue Bereicherungen. Nürnberg ist sogar führend beim Import von niederländischer Literatur in den Süden.²⁰

Anders die Situation in Augsburg:²¹ Hier war die Kirchenpolitik im Allgemeinen durch den Dauerkonflikt zwischen patrizischem Rat und adeligem Bischof und Domkapitel geprägt, was letztlich zu einer weitgehenden gegenseitigen Lähmung in mehreren Bereichen des kirchlichen und öffentlichen Lebens führte. Die einzige wichtige Klosterreform Augsburgs,²² die der Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra, erfolgte auf einmütigen Beschluss von Rat und Bischof, aber im Vergleich zu entsprechenden Aktivitäten in Nürnberg erst relativ spät (1441). Die Einführung der strengen Observanz im dem städtischen Bürgertum nahestehenden Dominikanerinnenkloster St. Katharina 1441 ging vor allem auf eine Initiative des Rats zurück. Die Frauen wehrten sich aber so vehement (mit Stangen und Bratospießen) gegen die Einführung der strengen Observanz, dass nur durch großzügige Kompromisse vonseiten des Rats – auf die man in Nürnberg sicherlich nicht eingegangen wäre – die Frauen die strenge Lebensart akzeptierten, freilich ohne je größeren Reformeifer zu entwickeln. Im Allgemeinen pflegten die weltlichen und kirchlichen Machthaber der Stadt einen sehr entspannten Umgang mit den örtlichen Klöstern; man war mit dem Status quo offenbar zufrieden. Gegen Ende des Jahrhunderts ergriff der Rat sogar die Partei der Dominikaner und Franziskaner gegen observante Strömungen. Man war sogar mit dem Bischof einer Meinung, dass nicht unbedingt überall strenge Zucht herrschen müsste. Gelehrte wie der Benediktiner und Humanist Sigismund Meisterlin wohnten zum Beispiel größtenteils außerhalb der Reformabtei St. Ulrich und Afra. Beide observanten Klöster mehrten zwar ihre Bibliotheksbestände um ein Vielfaches, literarisch produktiv waren sie nur in geringem Umfang. Während in Nürnberg über 40 Verfasser von religiösen Schriften in der Volkssprache aus dem reformierten Prediger- und Barfüßerkloster bekannt sind, ist aus den Augsburger Ordensniederlassungen nichts Derartiges bekannt. An geistlicher

²⁰ So etwa den ‚Spieghel der volcomenheit‘ Hendrik Herps; vgl. dazu K. FREIENHAGEN-BAUMGARDT, Hendrik Herps ‚Spieghel der Volcomenheit‘ in oberdeutscher Überlieferung, Leuven 1998 (*Miscellanea neerlandica XVII*), passim. Siehe zusammenfassend: W. WILLIAMS-KRAPP, *Ein puch verschriben ze deutsch in brabantzer zunge*. Zur Rezeption von mystischem Schrifttum aus dem *niderlant im oberlant*, in: A. LEHMANN-BENZ, U. ZELLMANN, U. KÜSTERS (Hrsg.), Schnittpunkte. Deutsch-niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter, München [u. a.] 2003 (Studien zur Geschichte der Kultur Nordwesteuropas 5), S. 41–53.

²¹ Siehe dazu KIESSLING (wie Anm. 12 [1971]), passim.

²² Vgl. dazu K. GRAF, Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, in: JANOTA, WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 3), S. 100–159.

Literatur ist in Augsburg ohnehin kaum etwas entstanden, allenfalls Ha*giographie* von Lokalheiligen.²³

Von grundsätzlicher Bedeutung für den überragenden Erfolg von deutschsprachiger geistlicher Literatur im 15. Jahrhundert ist der Umstand, dass der sich stark ausprägende, schichtenübergreifende laikale Bildungshunger, der sich in Nürnberg schon früh durch die Aussicht auf einen steigenden Sozialstatus zu einem wichtigen Aspekt urbanen Selbstverständnisses entwickelt hatte, seine Legitimation in einer radikal veränderten Einstellung maßgeblicher Kirchenkreise fand, die dem Einsatz von geistlicher Literatur in der Volkssprache bei einer umfassenden Reform der Kirche *in membris* hohe Priorität beimaßen. In den observanten Frauenklöstern sollte der deutschsprachigen Literatur bei der sinnvollen Gestaltung einer konsequenten *vita contemplativa* eine wichtige Rolle zukommen, sowohl bei den gemeinsamen Mahlzeiten als auch beim Gebet und bei der Meditation in der Zelle. Während aber diese grundsätzlich positive Einstellung des mit der *cura monialium* befassten Klerus zur Literarisierung der illitteraten Religiosen bereits im 14. Jahrhundert in der literarischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen Frauenmystik anzutreffen ist, war die Entscheidung des Reformklerus, den Laien eine Beschäftigung mit religiöser Literatur als Mittel der Selbstpastoration zu empfehlen, zweifellos ein revolutionärer und äußerst folgenreicher Schritt, der in seiner ganzen Tragweite von der Forschung bisher nur unzureichend bzw. zu undifferenziert gewürdigt worden ist. Der mächtige Kirchenpolitiker und charismatische Prediger Johannes Nider forderte beispielsweise bereits in den 20er Jahren die Nürnberger Laien von der Kanzel dazu auf, sich speziell an Sonn- und Feiertagen mit geistlicher, vorwiegend katechetischer Literatur zu beschäftigen, wobei ihm offensichtlich eine häusliche Lese- und Lehrgemeinschaft vorschwebte, wie sie später Luther propagierte.²⁴

3. Zwar betrachtete der Nürnberger Rat die schriftstellerischen Ambitionen der Handwerker mit großem Argwohn, er duldet sie dennoch. Johannes Janota hat mit Recht auf die Funktion der literarischen Betätigung der Handwerker als Refugium und Freiraum hingewiesen, denn nur in den Meistersingergesellschaften durfte sich die Handwerkerschaft, wegen des Zunft- und Bruderschaftverbots, öffentlich formieren und repräsentieren.²⁵ Gerade dem Fastnachtspiel mit seinen zum Teil äußerst derben Themen dürfte in der stark reglementierten Nürnberger Gesellschaft eine wichtige soziale ‚Ventilfunktion‘ zugekommen sein. Diesen Zusammenhang hat die

²³ So etwa Ulrich-, Afra-, Simprecht- und Wolfgang-Legenden; vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 16), S. 305 f. In zwei Meisterliedern behandelt Michel Schrade die Dorothea- und die Ulrichlegende (s. F. SCHANZE, Schrade, Michel, in: ²VL 8, Sp. 841).

²⁴ BRAND (wie Anm. 17), *passim*.

²⁵ JANOTA (wie Anm. 9), S. 79–84.

Nürnberger Obrigkeit offenbar erkannt und wohl deswegen den Spielbetrieb nicht gänzlich unterbunden. Erst ab 1474 hielt es der Rat für geboten, der aus seiner Sicht aus dem Ruder laufenden Obszönität und thematischen Frivolität in den Texten feste Grenzen zu setzen, obwohl sich, wie Sammelhandschriften mit Fastnachtspielen, Schwänken, Obszönreden und ähnlichem aus dem Besitz Nürnberger Patrizier nahelegen, auch die Oberschicht an den vom Rat offiziell mit Argwohn betrachteten Texten delektierte. Offenbar dienten die skatalogischen Belustigungen der Mittelschicht auch den *erbaren* als Ventil. Eckehard Simon hat darauf hingewiesen, dass auch *erber gesellen* an den Fastnachtspielen teilnahmen.²⁶

Der Rat machte sich aber auch die dichtenden Handwerker für die eigene Politik zunutze. Der bekannteste Fall ist der populäre und vielseitige Hans Folz, der profilierteste Dichter Nürnbergs vor Hans Sachs, der auch durch seine selbstgedruckten, dezidiert antijüdischen Schwänke und Fastnachtspiele die gezielte Politik des Rats gegen die Juden, die schließlich in deren Austreibung 1498 gipfelte, propagandistisch unterstützte.

Es fragt sich natürlich, warum die Handwerker in Augsburg in so geringem Umfang am literarischen Leben teilnahmen. Der wichtigste Grund dürfte in den im Vergleich zu den Nürnberger Standesgenossen sehr unterschiedlichen wirtschaftlichen Voraussetzungen gelegen haben. Die Mittelschicht in Augsburg war wesentlich kleiner als die in Nürnberg, wo das Handwerk mit seiner breitgestreuten differenzierten, zum Teil hochspezialisierten Produktion vielen Meistern einen stabilen Wohlstand ermöglichte.²⁷ In Augsburg stand trotz der erlaubten Zünfte und Bruderschaften die breite Masse der Handwerker, vor allem der Weber, dem Abstieg in die Unterschicht stets bedrohlich nahe. Für diese Handwerker, auch wenn sie lesen und schreiben konnten, dürfte Literatur reiner Luxus gewesen sein. Literatur blieb – sowohl der Handschriftenbesitz als auch die eigene schriftstellerische Betätigung – weitgehend eine Angelegenheit der schmalen Oberschicht, der Augsburgs wirtschaftlicher Aufschwung ohnehin fast ausschließlich zugute kam.²⁸ Soziale Unzufriedenheit und Unruhen waren

²⁶ E. SIMON, Zu den Anfängen des weltlichen Schauspiels, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 4 (1986/87), S. 139–150, hier S. 142–144.

²⁷ R. ENDRES, Sozialstruktur Nürnbergs, in: G. PFEIFFER (Hrsg.), *Nürnberg – Geschichte einer europäischen Stadt*, München 1971, S. 194–198; ders., Das Handwerk in Nürnberg im ausgehenden Mittelalter, in: ders. (Hrsg.), *Nürnberg und Bern. Zwei Reichsstädte und ihre Landgebiete*, Erlangen 1990 (Erlanger Forschungen, Reihe A, *Geisteswissenschaften* 46), S. 49–79.

²⁸ Vgl. KISSLING (wie Anm. 12 [1971]), S. 50 f.; E. SCHREMMER, Die Wirtschaftsmetropole Augsburg, in M. SPINDLER (Hrsg.), *Handbuch der bayerischen Geschichte*, Bd. III/2, München 1971, S. 1080–1096, hier S. 1094–1096; J. ROGGE, Für den gemeinen Nutzen. Politisches Handeln und Politikverständnis von Rat und Bürgerschaft in Augsburg im Spätmittelalter, *Studia Augustana* 6, S. 102–105. Zum Hand-

in Augsburg häufiger als in Nürnberg, auch antiklerikale Tendenzen machten sich hier im Gegensatz zur extrem kirchenfrommen fränkischen Reichsstadt unter den Handwerkern breit.²⁹

Die Vermutung, es habe eine Meistersingergesellschaft in Augsburg um 1500 gegeben, ist nirgends zuverlässig belegt; nur zwei Handschriften aus Augsburg mit Meisterliedern werden als Indizien dafür aufgeführt. Sollte es tatsächlich eine Gesellschaft gegeben haben, so dürfte sie sicherlich keine breite Basis gehabt haben und deswegen von kurzer Lebensdauer gewesen sein. Jedenfalls sind Handwerker als Autoren und Rezipienten von volkssprachiger Literatur bei weitem nicht so häufig anzutreffen wie in Nürnberg. Bekannt sind nur eine Handvoll von Kleinepikdichtern, wie etwa Claus Spaun und Peter Schmieher, oder der Weber und Dichter Jörg Preining,³⁰ der seine kühnen religiösen Vorstellungen sowohl durch spektakuläre Auftritte als Laienprediger als auch über den Buchdruck den Augsburgern nahebrachte. Dass die weltliche Dichtung in Augsburg keine breitere Tradition zu entfalten vermochte, zeigt sich auch am Inhalt von Kleinepikhandschriften, die nachweislich in Augsburg entstanden sind: Sie enthalten vielfach die Werke Nürnberger Handwerkerdichter.³¹

Breit angelegte überlieferungsgeschichtliche Studien haben gezeigt, dass es im Bereich der geistlichen Literatur offensichtlich kaum schichtenspezifische Schranken gab. Abgesehen von den wenigen speziell für die monastische Lebensform oder für besondere Teile des laikalen Publikums vorgesehenen Texten (etwa Fürstenspiegeln), hat man im 15. und frühen 16. Jahrhundert in Frauenklöstern, in der laikalen Oberschicht wie auch in der wohlhabenden Mittelschicht im Großen und Ganzen die gleichen Werke gelesen. Im Bereich der Literatur war nun endlich auch ein reger Aus-

schriftenbesitz vgl. SCHNEIDER (wie Anm. 4), S. 8–26. Zwar ist Buchbesitz auch in der Mittelschicht nachweisbar, aber mit Nürnberg keineswegs vergleichbar. Es handelt sich dabei vorwiegend um Schreiber und Dichter wie etwa Konrad Bollstatter oder Claus Spaun, der allerdings vor seiner Verarmung ein wohlhabender Kaufmann war. Schneider stellt fest, dass es doch erstaunlich ist, dass „eine so bedeutende und wohlhabende Stadt wie das spätmittelalterliche Augsburg eine vergleichsweise so geringe Anzahl nachweislich beruflicher Buchschreiber“ aufweist (S. 13). Zu den Berufsschreibern in Nürnberg vgl. H. KIEPE, Die Nürnberger Priameldichtung. Untersuchungen zu Hans Rosenplüt und zum Schreib- und Druckwesen im 15. Jahrhundert, München 1984 (MTU 74), S. 114–154.

²⁹ Vor allem die Wirtschaftsdepression, die Augsburg seit der Mitte des Jahrhunderts schwer traf, führte zu einer Verarmung nicht nur bei den Handwerkern. Vgl. dazu P. GEFFCKEN, Soziale Schichtung in Augsburg 1396 bis 1521, Diss. (masch.), München 1983, S. 220–237; ROGGE, ebd. S. 30 f.

³⁰ Vgl. die entsprechenden Artikel im Verfasserlexikon.

³¹ H.-J. ZIEGELER, Kleinepik im spätmittelalterlichen Augsburg – Autoren und Sammlertätigkeit, in: JANOTA, WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 3), S. 309–329.

tausch über ansonsten festgefügte soziale Schranken hinaus nicht nur möglich, sondern geradezu üblich geworden.

4. Schichtengrenzen wurden auch im Bereich von Bildung und Literatur aber keineswegs gänzlich nivelliert. Zum Beispiel gab es so gut wie keine Mitglieder der städtischen Oberschicht, die als Autoren von Schwänken, Fastnachtspielen, Meisterliedern, Priameln usw. – also den Gattungen der Mittelschicht sozusagen – bekannt sind. Eine kleine Ausnahme stellen die in den Nürnberger Ratsverlässen als Aufführende eines Fastnachtspiels leider nicht namentlich benannten *erbaren gesellen*, denen am 12. Januar 1488 erlaubt wird, *ein spil mit paurenwerk ... uf den gailen montag zuchtidiglich zu volbringen*. Ob diese ratsfähigen Burschen das Stück selbst verfassten und vor welchem Publikum sie es aufführten, ist leider nicht bekannt.³²

Wenn aber laikale Bildung und Literaturfähigkeit einen derart hohen Stellenwert im gesellschaftlichen Gefüge erlangt, wie das in Nürnberg und Augsburg der Fall war, überrascht es nicht, dass sich immer wieder neue, schichtendifferenzierende Indikatoren herausbilden, die die tatsächliche Stellung der am literarischen Leben Teilhabenden deutlich markieren. So pflegte die sich an der adeligen Lebensform orientierende Oberschicht Gattungen wie Stadt- und Familienchroniken oder Reiseberichte – vor allem über Reisen zu heiligen Stätten³³ –, die der patrizischen Selbstvergewisserung zuträglich waren. Während sich in der Stadtchronistik ein Geschichtsbild im Sinne der Oberschicht verfestigen ließ, wurde in den Reiseberichten, die auch bisweilen gedruckt wurden – Hans Tuchers Reise ins Heilige Land wurde zum Beispiel zwölfmal aufgelegt –, eine spezifische Form von Oberschichtenfrömmigkeit literarisch vorgeführt, die dem Leser aus der Mittelschicht die Grenzen und Möglichkeiten seines Standes verdeutlichten.

Die Pflege des Humanismus erweist sich in Nürnberg und Augsburg trotz der Tatsache, dass auch viele Gelehrte aus der Mittelschicht daran partizipierten, letztlich auch als Oberschichtenphänomen.³⁴ Es waren patri-

³² SIMON (wie Anm. 26).

³³ Vgl. D. HUSCHENBETT, Berichte über Jerusalem-Pilgerfahrten von Kaufleuten und adligen Kanonikern aus Augsburg im 15. Jahrhundert, in: JANOTA, WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 3), S. 240–264; zur Reiseliteratur siehe D. HUSCHENBETT, J. MARGETTIS (Hrsg.), Reisen und Welterfahrung in der deutschen Literatur des Mittelalters, Würzburg 1991 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 7), und die dort S. 9, Anm. 27, genannte Literatur.

³⁴ Vgl. dazu den umfassenden und wegweisenden Beitrag von B. HAMM, Humanistische Ethik und Reichsstädtische Ehrbarkeit in Nürnberg, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 76 (1989), S. 65–147, hier S. 74 f. HAMM spricht von einem Nürnberger, Humanismus der Ehrbarkeit, einem Honoriatiorenhumanismus“ (S. 94).

zische oder patriziernahe Humanisten sowie Mäzene aus diesen Schichten, die in den beiden Städten ohne Universität das Aufblühen dieser esoterischen Bewegung ermöglichten. Die Humanisten – in beiden Städten äußerst schmale Eliten, die wiederum über die Stadtgrenzen hinweg eng miteinander verbunden waren – hoben sich durch ihre hohe Gelehrsamkeit nicht nur von der Mittelschicht, sondern auch vom überwiegenden Teil des Patriziats ab, denn schon die dezidierte Hinwendung zum kunstvollen, an antiken Autoren geschulten Latein, die mit einer ebenso dezidierten Missachtung der Volkssprache einherging, ließ eine breitere Teilhabe nicht zu.

Bemerkenswerterweise schlug der Humanismus tiefere Wurzeln in Augsburg als im konservativen Nürnberg, wo er sich allerdings für die Literatur, die bildende Kunst und die Naturwissenschaft als wesentlich fruchtbarer erweisen sollte (Schedel, Pirckheimer, Dürer, Regiomontanus). Während sich der Humanismus in Nürnberg auf Zirkel beschränkte, deren patrizische oder patriziernahe Mitglieder nicht zu den politisch einflussreichsten gehörten (Sebald Schreyer, Hartmann Schedel, Willibald Pirckheimer), und er daher keine starke Basis im der Bewegung gegenüber eher zurückhaltenden Rat fand (man kann auch von Gleichgültigkeit sprechen³⁵), gelang in Augsburg die Integration humanistischen Denkens nicht nur in der städtischen Oberschicht, sondern vor allem auch bei Mitgliedern des Klerus, und zwar bis hin zum Domkapitel und dem Bischof.³⁶ Bei diesen Konstellationen verwundert es auch nicht, dass in beiden Städten der Humanismus letztlich doch konform ging mit den Interessen der herrschenden Schichten und der Kirche. Der hohe Anteil von Klerikern unter den Humanisten, vor allem in Augsburg, sorgte zudem dafür, dass der Humanismus zu einem erheblichen Teil in die allgemeinen kirchlichen Reformbestrebungen eingebunden wurde und ihnen eine weitere Perspektive und neue Impulse zu verleihen suchte.³⁷

In Nürnberg lässt sich eine sehr ambivalente Haltung der Nichthumanisten im Rat zur Förderung des Phänomens Humanismus feststellen. Einerseits waren die Mitglieder des Rats bestrebt, durch die Unterstützung konkreter Projekte der Humanisten das eigene Sozialprestige und den Ruf der Stadt zu steigern, andererseits stellte der Humanismus letztlich doch ein geradezu hermetisches Phänomen für die weniger Gebildeten im Rat dar. Zu große laikale Gelehrsamkeit war in Nürnberg ohnehin nicht unproblematisch.

Vgl. auch F. MACHILEK, Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500, in: *ebd.* 64 (1977), S. 10–45.

³⁵ HAMM, *ebd.* S. 109 f.

³⁶ Vgl. dazu KISSLING (wie Anm. 12 [1971]), S. 300, 310–312; s. auch H. SPILLING, Handschriften des Augsburger Humanistenkreises, in: J. AUTENRIETH (Hrsg.), Renaissance und Humanistenhandschriften, München 1988 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 13), S. 71–84.

³⁷ Vgl. dazu KISSLING, *ebd.* S. 311 f.

matisch. Beispielsweise war es ab 1454 Mitgliedern der Oberschicht, die einen Doktortitel erreicht hatten, verboten, dem Rat anzugehören. Selektiver Geiz soll übrigens auch ein Grund für die Zurückhaltung des Rats dem Humanismus gegenüber gewesen sein. Jedenfalls mokierte sich der ‚Erz-humanist‘ Konrad Celtis in einer Scheltrede auf den Nürnberger Rat über die ‚Grauköpfe‘ im Rat, die jedem Medikus und Juristen ohne weiteres 100 Gulden für erwiesene Dienste bezahlten, aber ihm für seine erhabene Dichtkunst nur acht Gulden bewilligten.³⁸ Auch einer der wenigen Humanisten, die eine Brücke zur Volkssprache zu bauen versuchten, Niklas von Wyle, verließ schließlich Nürnberg, weil im dort *die luft nicht bekommen noch zimen wölt*.³⁹ Mehrere Nürnberger Humanisten mit Doktortitel verließen ihre Heimatstadt, um anderweitig bessere Entfaltungsmöglichkeiten zu suchen. Derartige Schritte waren in Augsburg nicht erforderlich.

Das Mäzenatentum des Rats in beiden Städten in Bezug auf Unterstützung humanistischer Literatur konzentrierte sich vor allem auf die Stadtchronistik, die die Geschichte der Stadt aus einer dezidierten Oberschicht-perspektive darzustellen hatte.⁴⁰ Lateinische Chroniken, von Humanisten wie Sigismund Meisterlin und Hartmann Schedel als städtische Prestigekomplexe verfasst, waren allerdings nur einer sehr schmalen Schicht zugänglich und daher wenig geeignet, dem vornehmlichen Ziel des Auftrags, der patrizischen Selbstvergewisserung und, im Falle der gedruckten Werke, auch der Verklärung der Stadt und ihres Rats nach außen zu dienen. Es fragt sich ohnehin, wie viele der Auftraggeber im Rat die bestellten Werke überhaupt zu verstehen vermochten, denn in der Regel ließen Übersetzungen der Chroniken nicht lange auf sich warten, die – wie Joachim Schneider gezeigt hat – deutlich am konservativen Bildungshorizont der nichthumanistischen Patrizier ausgerichtet waren.⁴¹

Die hier angesprochenen Hauptfelder des literarischen Lebens in Nürnberg fließen gewissermaßen im gigantischen Œuvre des bekanntesten

³⁸ G. HESS, Von der Kunst zu überleben. Die Scheltrede des Conrad Celtis an den Rat von Nürnberg (Oden III, 11), in: A. WEBER (Hrsg.), Handbuch der Literatur in Bayern. Vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart. Geschichte und Interpretationen, Regensburg 1987, S. 163–174.

³⁹ P. JOACHIMSOHN, Frühhumanismus in Schwaben, in: Württembergische Vierteljahrsschriften für Landesgeschichte N.F. 5, S. 63–125 und 257–288, hier S. 82 f.; vgl. auch F. J. WORSTBROCK, Niklas von Wyle, in: ²VL 6, Sp. 1016–1035.

⁴⁰ Zur Augsburger Chronistik vgl. P. JOHANEK, Geschichtsschreibung und Geschichtsüberlieferung in Augsburg am Ausgang des Mittelalters, in: JANOTA, WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 3), S. 160–182; R. KISSLING, Zum Augsburg-Bild in der Chronistik des 15. Jahrhunderts, in: ebd. S. 183–215 (dort auch Lit.).

⁴¹ Zur Nürnberger Chronistik vgl. J. SCHNEIDER, Heinrich Deichsler und die Nürnberger Chronistik des 15. Jahrhunderts, Wiesbaden 1991 (Wissensliteratur im 15. Jahrhundert 5), passim.

Dichters der Stadt zusammen: Hans Sachs, Handwerker und Absolvent einer Lateinschule, schöpfte für sein Werk ausgiebig aus dem immensen literarischen Angebot der Stadt. Er verwertete die deutschsprachige geistliche Literatur, der er wahrscheinlich einen Großteil seines theologischen und hagiographischen Wissens verdankte, das Schrifttum des Humanismus und selbstverständlich die im Wesentlichen von seiner eigenen Schicht getragene weltliche Literatur.⁴² Sachs, ein glühender Anhänger Luthers, ist ein hervorragendes Beispiel dafür, wie bei aller Reglementierung durch die fortschrittliche Einstellung der Machthabenden Nürnberg zur laikalen Bildung und literarischen Betätigung auch bei Mitgliedern der Mittelschicht eine solide Basis für den Erfolg der Reformation geschaffen wurde. Der selbstverständliche Umgang von Laien mit Bildungsgut, das bis ins frühe 15. Jahrhundert hinein Exklusivwissen des Klerus gewesen war, gehörte zu den entscheidenden Faktoren, die zu einem Bewusstsein laikaler Eigenständigkeit, ja sogar der Überlegenheit führten. Mithin konnten die Reformatoren auf eine Laienschaft bauen, die auf grundsätzliche Auseinandersetzungen über religiöse Fragen genügend vorbereitet und zu selbstständigem Urteil befähigt war, und zwar in Nürnberg wie in Augsburg.

⁴² Vgl. H. BRUNNER, Hans Sachs – Über die Schwierigkeiten literarischen Schaffens in der Reichstadt Nürnberg, in: ders., G. HIRSCHMANN, F. SCHNELBÖGL (Hrsg.), Hans Sachs in Nürnberg. Bedingungen und Probleme reichsstädtischer Literatur. Hans Sachs zum 400. Todestag am 19. Januar 1976, Nürnberg 1976, S. 1–13; E. STRASSNER, Die literarischen Voraussetzungen in Nürnberg für das Werk des Hans Sachs, in: ebd., S. 55–75.

Zur Gattung ‚Spiel‘ aus überlieferungsgeschichtlicher Sicht

Die methodischen Möglichkeiten, bei volkssprachlicher Literatur zu einem besseren Verständnis mittelalterlichen Typenbewußtseins zu gelangen, sind begrenzt, zumal kein von tradierten und reflektierten Normen umrissenes System ein solches ‚Bewußtsein‘ prägte. Der Vergleich literarischer Zeugnisse nach formalen und inhaltlichen Kriterien kann eine erste Grundlage für die Rekonstruktion eines historisch gerechten Typenverständisses sein. Entscheidend weiterführen kann, wenn es die Umstände erlauben, eine Analyse der Überlieferung, um das Distinktionsbedürfnis wie das Distinktionsvermögen der Leserschaft zu erhellen. Wo möglich trägt auch eine Erarbeitung der Rezipientenkreise zur Typenzuordnung bei. Helmut Wecks Untersuchungen zur ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds¹ haben z. B. gezeigt, daß eine genaue Analyse der Provenienzen der Handschriften eindeutigen Aufschluß über die verschiedenen Verwendungsweisen, mithin auch über von hier aus sich ergebende Typenzuordnungen dieses Werks beizusteuern vermag, während vorher formal-inhaltliche Untersuchungen zu höchst kontroversen Meinungen über die Typenzugehörigkeit und Gebrauchsfunktion der ‚Rechtssumme‘ geführt hatten.

Damit wäre aber auch eine Crux angesprochen, die die Typisierungsproblematik um eine weitere Dimension kompliziert. Denn die Einordnung in einen Kontext literarischer Typen, die evtl. dem *Autor* vorschwebte, d. h. der Traditionszusammenhang, in den er sein Werk stellen wollte, muß nicht mit dem Verständnis oder dem Interesse *späterer Leser* identisch sein, zumal die handschriftlichen Textvermittlung inhärente Dynamik es erlaubte, Gebrauchstexte weitgehend in der Richtung umzugestalten, in der sich die Absichten der jeweiligen Textvermittler (d. h. Schreiber/Redaktor) bewegten: Es zeigt sich immer wieder, daß ein Text im Laufe seiner Überlieferung zu mehreren verschiedenen Typen tendieren kann. Ich erinnere nur an die komplexe Diskussion um die Gattungszugehörigkeit von Hartmanns ‚Gregorius‘: Wie auch immer Hartmann seinen Text eingeordnet

¹ H. WECK, Die ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds. Eine dt. abecedarische Bearbeitung der ‚Summa Confessorum‘ des Johannes von Freiburg. Die handschriftliche Überlieferung, Tübingen 1982 (TTG 6).

haben mag, es steht durch die Überlieferung fest, daß das Werk – wenn auch in stark veränderter Form – im 15. Jahrhundert nur noch als Legende tradiert und verstanden wurde.

Die Forderung nach einer gleichmäßigen, bewußteren Trennung und damit dem historischen Leben des Texts gerecht werdenden Berücksichtigung von Autorintentionen und evtl. späterem Typenwandel im Überlieferungsprozeß drängt sich in besonderem Maße bei zwei Gattungen auf, die für einschneidende Änderungen besonders anfällig waren, nämlich Predigt und Spiel. Es handelt sich hierbei um Gattungen, die ihrer Entstehung nach zumeist Fixierungen von rein mündlich zu vermittelndem Textmaterial waren. Ihre Privatisierung als schriftliche Exemplare für den persönlichen Lesegebrauch gehört zu den interessantesten Beispielen von Textmutation, die die mittelalterliche Literatur zu bieten hat.

Verschiedene Predigtsammlungen lassen sich als Musterpredigten identifizieren, d. h. ihr ursprünglicher Text war, wie bei Regieexemplaren in der Spielüberlieferung, vom Autor als Konzept direkt für den Vortrag bestimmt. Werden solche Musterpredigten dann für die Privatlectüre von *illitterati* kopiert, so erfahren sie zahlreiche Textänderungen, die in ihrer Art mit der textlichen Umgestaltung zum gleichen Zweck abgeschriebener Spielhandschriften übereinstimmen. Die lateinischen Stellen werden übersetzt – oder noch häufiger – einfach getilgt. Was die mehrfach in die Predigt integrierten Anweisungen für den Vortragenden betrifft, so läßt sich deren Streichung wie bei gewissen Bühnenanweisungen leicht erklären: sie sind für einen Leser überflüssig. Diese und andere Änderungen zum Zweck der Privatisierung bedeuten allerdings nicht, daß dadurch der ursprüngliche Predigtcharakter des Texts verlorengehen muß; selbst äußerliche Predigtmerkmale wie Publikumsanreden können durchaus stehenbleiben. Jedoch kann nach diesen Eingriffen in die Textgestalt der Unterschied zwischen Predigt und Traktat (bzw. Predigt und Legende im Falle der Heiligenpredigten) häufig derart verschwimmen, daß wir es mit einem deutlich vom Ursprungstext abgehobenen und in andere literarische Zusammenhänge eingebundenen Texttyp zu tun haben, der mit seinem ursprünglichen ‚Sitz im Leben‘ auch das Hauptkonstituens seiner Gattung aufgegeben hat.

Ähnliche – wenn nicht sogar größere – Schwierigkeiten bietet die Überlieferung, wenn aus ihr rekonstruiert werden soll, welche Texte einerseits der Gattung ‚Spiel‘ zuzuordnen sind, also zweifelsfrei als Grundlage für eine Aufführung konzipiert waren, oder andererseits von vornherein zur Lektüre („Lesespiele“) verfaßt wurden. Auf Schwierigkeiten im breiten Bereich zweifelhafter Fälle habe ich vor vier Jahren in einer Monographie²

² W. WILLIAMS-KRAPP, Überlieferung und Gattung. Zur Gattung ‚Spiel‘ im Mittelalter. Mit einer Edition von ‚Sündenfall und Erlösung‘ aus der Berliner Handschrift mgq

hingewiesen, in z. T. noch unpublizierten Beiträgen von Rolf Bergmann³ kommt die Diskussion in diesem Punkt voran. Eine neue Arbeitsgrundlage wird das bald erscheinende Verzeichnis deutscher Spielhandschriften bieten, wo erstmals ein Spielcorpus nach Analyse der Überlieferung zusammengestellt und definiert wird.

Meinte man in vergangenen Jahren, die morphologischen Merkmale seien zur Erfassung der Gattung zureichend, so ist man in jüngerer Zeit doch wesentlich zurückhaltender geworden. Ich versuche in der gegebenen Zeit die Problematik zu skizzieren.

Grundsätzlich wäre vorauszuschicken, daß durchgehende dialogische Gestaltung eines literarischen Werks bei mittelalterlichen Lesern keineswegs Assoziationen an den Spiel-Bereich zu erwecken brauchte und daher nicht als Gattungskonstituente überbewertet werden darf. Denn Literatur in Dialogform beruhte auf einer breiten und vitalen Tradition. Über zentrale Texte der christlichen Spätantike – etwa Gregors ‚Dialogi‘ oder die ‚Vitas-patrum‘ – und später durch die Scholastik fand der Dialog als adäquates Medium der Didaxe vielfältige Verwendung. Zu erinnern wäre hier an dialogische Werke der verschiedensten Gattungen, etwa an den ‚Lucidarius‘, an Werke der mystischen Erbauungsliteratur (Marquard von Lindau, Heinrich Seuse – vor allem sein ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘, das populärste Erbauungswerk des späten Mittelalters –, Passionstraktate, Lehrgespräche wie der ‚Zürcher Gratia-Dei-Traktat‘, der Komplex ‚Christus und die minnende Seele‘, Totentänze, Jacobus‘ von Theramo ‚Belial‘, Streitgespräche im Bereich der Minnereden und viele andere mehr. Heinrich Seuse etwa lobt den Dialog ausdrücklich als Mittel, Lehre lebendiger zu gestalten, wie auch ein Jahrhundert später Erhart Groß in seinem dialogisierten ‚Witwenbuch‘. Zu dieser Masse dialogischer Texte gesellen sich auch die in ca. 200 Handschriften überlieferten Stücke, die die Forschung in Handbüchern und Bibliographien zu einer Art ‚Kanon‘ mittelalterlicher Spiele zusammengestellt hat. Fast alle diese Stücke sind übrigens nur einfach überliefert.

Dieser Spielkanon wäre vor dem Hintergrund der beachtlichen Tradition dialogischer Werke daraufhin zu überprüfen, ob darin nicht eine Anzahl von Stücken enthalten ist, die in den Augen ihrer damaligen Leser mit der Gattung Spiel so gut wie nichts zu tun hatten.

496, Tübingen 1980 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 28) (dort weitere Literatur). Einige Formulierungen aus dieser Arbeit wurden hier wörtlich übernommen.

³ R. BERGMANN, Aufführungstext und Lesetext. Zur Funktion der Überlieferung des mittelalterlichen geistlichen deutschen Dramas, in: H. BREAT, J. NOWÉ, G. TOURNOY (Hrsg.), *The Theatre in the Middle Ages*, Leuven 1985 (Mediaevalia Lovaniensia I/XIII), S. 314–351; siehe auch R. BERGMANN, Überlieferung, Interpretation und literaturgeschichtliche Stellung des Osterspiels von Muri, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 9 (1984), S. 1–21.

Eine zweifellos zum Zwecke einer Aufführung angefertigte Handschrift ist in der Regel leicht zu erkennen: sowohl formal-inhaltlich als auch von den Überlieferungsformen her. Das Format der Handschrift (etwa Heberegisterformat, Rolle) sowie z. B. auch die Art der die Dialoge gliedernden Zwischentexte, sprich Bühnenanweisungen und Sprecherangaben usw., ergeben im allgemeinen ein eindeutiges Bild. Ein typisches Beispiel liegt uns im ‚Rheinischen Osterspiel‘ vor (Abb. 1).

Am stärksten vertreten im ‚Spielkanon‘ sind indessen dialogisierte Texte aus Handschriften, die entweder aus Aufführungstexten zur privaten Lektüre des Besitzers abgeschrieben und dabei zumeist redigiert, oder vielleicht auch schon zu diesem Zweck verfaßt wurden. Zugegeben werden muß dabei, daß eine Unterscheidung unter den beiden genannten Möglichkeiten aufgrund der zumeist unikalen Überlieferung nicht zu treffen ist. Beide Arten dieser Gruppe sind, von den Fakten der Überlieferung her gesehen, ‚Lesetexte‘. Diese Lesetexte finden sich im Gegensatz zu Aufführungstexten gewöhnlich in Sammelhandschriften, weisen statt des in Aufführungshandschriften ausnahmslos verwendeten Präsens bei Sprech- und Bühnenanweisungen zumeist im Präteritum gehaltene Zwischensätze auf, oder stellen sogar längere erzählende Partien zwischen die Dialoge, um den Handlungsverlauf zu erläutern. Ein extremes Beispiel für dieses Phänomen ist ‚Sündenfall und Erlösung‘ aus der Berliner Handschrift mgq 496.⁴

Bei diesem dialogisch aufgebauten Werk, das textliche Verwandtschaft mit dem Aufführungstext ‚Donaueschinger Passionsspiel‘ aufweist, könnte es sich formal-inhaltlich um ein typisches Passionsspiel handeln: Nach der Darstellung des Sündenfalls der ersten Menschen wird die Erlösungsgeschichte mit den in zahlreichen Passionsspielen vorkommenden Handlungselementen geboten. Zur Annahme jedoch, daß der Text als ‚Spiel‘ (d. h. als sog. ‚Lesespiel‘) verstanden wurde, fehlt jeder Anhaltspunkt; eher dürfte er als Variante der Bibelepik eingeordnet worden sein. Denn der Verfasser/Redaktor schreibt, es handele sich um ein *Buch*, das von den Ereignissen der Heilsgeschichte berichte; die Dialogpartien seien Teil einer *schón red*⁵. Der Charakter gliedernder Zwischensätze ist so gut wie immer erzählend: Übergangene, d. h. nicht detailliert ausgestaltete Episoden werden dort zusammengefaßt, bisweilen wird auch das Evangelium zitiert, all das stets erzählend im Präteritum gehalten.

Bei der Umformung eines Aufführungstextes im Laufe der Überlieferung zu einer Variante der Bibelepik, wie es freilich nicht nur bei ‚Sündenfall und Erlösung‘ der Fall ist – das sog. ‚Wiener Passionsspiel der Handschrift 13032‘ ist ein vergleichbares Werk –, ist doch immer wieder zu be-

⁴ W. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 2), S. 33–66.

⁵ ebd., S. 44.

obachten, daß gleich, ob solche Lesetexte nachträglich aus Aufführungstexten entstanden oder von vornherein als Lektüre gedacht waren, eine Annäherung an die Epik angestrebt wurde; mit einem unveränderten Regieexemplar wollte man sich in der Regel nicht zufrieden geben. Die Assoziationen zum Spiel mußten zurücktreten in dem Maße, indem sich die Texte aus dem Lebensraum akustischer Aufführung entfernten und in die Situation von Lese-Literatur übertraten. Die Gewohnheiten traditioneller Situationen setzten den Horizont der Assoziationsmöglichkeiten. Eines der Motive für die Entscheidung, diese Form der Evangeliumsvermittlung vorzuziehen, könnte die im Zeitalter der Prosa von manchem noch als ausgezeichnetes literarisches Medium geschätzte Versform gewesen sein.

Die Verdrängung von Spielassoziationen bei einer gleichzeitigen Annäherung an die Ausgestaltung dialogisch-didaktischer Texte, wie etwa bei den vorher aufgezählten Lehrgesprächen, vermag das sog. ‚Berliner Weltgerichtsspiel‘ zu illustrieren. Hier wird durch die Hinzufügung eines Bildprogramms die Umwandlung eines ursprünglich wahrscheinlich für eine Aufführung verfaßten Textes zu einem illustrierten Erbauungsbuch vollzogen (Abb. 2 u. 3). *Das Jungst Gericht puch* lautet die Überschrift des Textes, der zwar, etwa im entsprechenden Artikel des neuen Verfasserlexikons (Bd. I, Sp. 735–737), in der Forschung verschiedentlich noch als Spiel verstanden wird, aber für mittelalterliche Leser kaum als solches gegolten haben dürfte. Um dies zu verdeutlichen, könnte man illustrierte Handschriften des ‚Belial‘ heranziehen – ein Text, der bisher nie in die Nähe des Spiels gestellt wurde –, die eine ähnliche Gestaltung wie das ‚Berliner Weltgerichtsspiel‘⁶ aufweisen. Auch beim sog. ‚Spiegelbuch‘⁷ ist die Text-Bild-Beziehung so eng, daß in den als ursprünglich geltenden illustrierten Handschriften Sprecherangaben gänzlich fehlten (Abb. 4 u. 5). Als man auf die Bilder verzichtete, wurden Inquit-Formeln notwendig. Es handelt sich um ein Werk, das vier Gesprächsszenen vereint (Jüngling und Mönch, Christus und die Jungfrau, Christus und der Sünder, der reiche Mann und der arme Lazarus), wobei es stets um die Sündenproblematik geht. Von der frühen Forschung wurde das Werk als Spiel bezeichnet, bis dann Bolte zeigte, daß hier nur von einem illustrierten Erbauungsbuch die Rede sein kann.

Zugegeben, die hier vorgeführten Beispiele sind nicht repräsentativ für die Masse der ‚Lesetexte‘. Wie sind aber Stücke wie das berühmte ‚Reden-

⁶ N. H. OTT, Rechtspraxis und Heilsgeschichte. Überlieferung, Ikonographie und Gebräuchssituation des deutschen ‚Belial‘, München 1983 (MTU 80) (Abbildungen im Anhang).

⁷ J. BOLTE (Hrsg.), Das Spiegelbuch. Ein illustriertes Erbauungsbuch des 15. Jahrhunderts in dramatischer Form, in: Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften, phil-hist. Klasse, Bd. 8, Berlin 1932, S. 130–171.

tiner Osterspiel‘, das ‚Heidelberger Passionsspiel‘, das ‚Maastrichter Passionsspiel‘ sowie sämtliche Fastnachtsspiele als Typen einzuordnen, die alle nur als Privatlectüre überliefert sind und bei denen keine so starke Überformung nachweisbar ist wie bei den vorher genannten? Auf keinen Fall dürfen sie von vornherein mit Aufführungstexten gleichgesetzt werden; nur so lassen sich vorschnelle interpretatorische Konsequenzen vermeiden. Zu prüfen wäre zuallererst in jedem Fall, was die Überlieferung – das einzige, was uns greifbar ist – über ein zeitgenössisches Typenverständnis zu verraten vermag. Diese Werke dürfen nur mit großem Vorbehalt für eine Geschichte des Theaters in Anspruch genommen werden, da Aspekte wie Bühnenwirksamkeit und -technik von dem Schreiber/Redaktor möglicherweise in Hinblick auf die primäre Gebrauchsfunktion nicht intendiert waren.

Ein Beispiel für entsprechende Fehlinterpretationen gegen den Befund der Überlieferungsbedingungen bieten einige Untersuchungen zum ‚Redentiner Osterspiel‘. Die einzige erhaltene Handschrift war für eine Aufführung nicht verwendbar und wurde auch nicht zu diesem Zweck abgeschrieben. Aus der Anlage der Handschrift (auf den ersten Seiten stehen jeweils 33–44 Zeilen, auf den letzten Seiten bis zu 59 Zeilen) geht hervor, daß der Text „auf einen gerade verfügbaren und von vornherein begrenzten Raum eingetragen wurde, was zu der gegen Ende überaus gedrängten Niederschrift führte“.⁸

Ob das in der Handschrift lediglich mit *De resurrectione* überschriebene Stück ein Regieexemplar als mittelbare oder unmittelbare Vorlage hatte, braucht hier nicht erörtert zu werden. Wahrscheinlich war der Vorläufer kein ‚Lesespiel‘. Diese Annahme hat dazu geführt, immer wieder die textlichen Mängel der Abschrift zu verdrängen und das Überlieferte mit einem in dieser Form aufgeführten Spieltext gleichzustellen. Dabei haben schon der erste Herausgeber Ludwig Ettmüller⁹ auf die Nachlässigkeit der Abschrift und Gabriele Schieb¹⁰ auf die kürzende Tendenz des Schreibers hingewiesen. So fehlen z. B. ein angekündigtes Lied, ebenfalls Textteile bei der Höllenfahrtepisode sowie Zwischentexte. Dieser Befund hat manche Interpreten nicht daran gehindert, z. B. aus dem Fehlen der Marien-Szenen, die in keinem Osterspiel ausgelassen werden, eine aufbaumäßige Absicht des *Verfassers* abzuleiten, die eine beinahe perfekte Symmetrie des Spiel-

⁸ R. BERGMANN, Zur Überlieferung der mittelalterlichen geistlichen Spiele, in: *Festschrift M. Zender*, Bd. 2, Bonn 1972, S. 900–909, hier S. 902.

⁹ L. ETTMÜLLER (Hrsg.), *Dat Spil van der Upstandinge gedichtet 1464*, Quedlinburg/Leipzig 1851 (Bibliothek der gesamten deutschen Nationalliteratur 31).

¹⁰ G. SCHIEB, Zum Redentiner Osterspiel, *PBB* 70 (1948), S. 295–303.

geschehens anziele (so Lothar Humburg)¹¹. Der überlieferte Szenenbestand zeige nach Brigitte Schottmann¹² auch, daß nicht wie üblich die Visitatio im Mittelpunkt stehe, sondern die „Ohnmacht der höllischen Mächte gegenüber Christus“. Humburgs Beobachtungen, daß das Stück „auf alle Auftritte der ersten älteren, aus der Liturgie hervorgegangenen Gruppe“¹³ verzichte, scheint mir gerade ein wesentlicher Hinweis darauf zu sein, daß erst der Schreiber, aber nicht der Verfasser meinte, die hinlänglich bekannten, an die Liturgie gebundenen Szenen für seinen Zweck übergehen zu können. Darauf könnte auch das starke Abkürzen von lateinischen Textpartien hinweisen, die bei den Zisterziensermönchen zu Doberan, für die die Abschrift angefertigt wurde, als bekannt vorausgesetzt werden konnten. Zwar ist dies nicht stringent zu beweisen, aber in Hinblick auf die Schreibertendenzen wahrscheinlicher als die Annahme, im Verzicht auf traditionelle Partien den besonderen gestalterischen Wurf eines Verfassers erblicken zu wollen.

Ich fasse zusammen: Eine bedeutende Anzahl der bisher von der Spielforschung in einer Art Kanon zusammengestellten Werke sind keine Texte, die in ihrer überlieferten Form für eine Aufführung bestimmt waren. Einige dieser Werke, die häufig als Spiel reklamiert werden, sind gänzlich aus dieser Liste zu streichen (etwa ‚Sündenfall und Erlösung‘, ‚Berliner Weltgerichtsspiel‘). In diesen Fällen wäre Spiel als mit-initiierende Gattung bei der Konzeption der Texte möglicherweise denkbar, doch braucht die initierende Gattung im Bewußtsein eines Lesers nicht mehr assoziiert zu werden.

Die restlichen Werke, die bei ihren Lesern trotz redaktioneller Eingriffe noch Assoziationen zum Spiel erweckt haben dürften, wären jeweils in ihrer überlieferten Individualität zu beschreiben, nicht nur als verderbte Ableger aufgeführter Spiele zu werten. Sie als ‚Lesespiele‘ zu bezeichnen, wäre von der Intention ihrer Abschrift her zutreffend, doch sollte dies nur als heuristischer Behelf gelten, der weiterer Differenzierung bedarf. Denn Stücke wie Hrotsvits Dramen oder wie Jacob Rueffs ‚Passionsspiel‘, das als Erbauungsbuch für die dialogischen Texten zugängliche Jugend dienen sollte, sind von Werken wie dem ‚Mittelrheinischen Passionsspiel‘ oder den Spielen der Innsbrucker Handschrift sehr verschieden. Bei letzteren liegen offensichtlich beinahe wörtliche Abschriften von Aufführungsexem-

¹¹ L. HUMBURG, Die Stellung des Redentiner Osterspiels in der Tradition des mittelalterlichen geistlichen Schauspiels, Neumünster 1966 (Forschungen hrsg. i. A. des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung. NF Reihe 3: Sprache und Schrifttum Bd. 6), S. 45.

¹² B. SCHOTTMANN, Das Redentiner Osterspiel, mittelniederdeutsch und neuhighdeutsch übersetzt und kommentiert von Brigitte Schottmann, Stuttgart 1975 (Reclam Universal-Bibl. Nr. 9744-47), S. 17.

¹³ L. HUMBURG (wie Anm. 11), S. 44.

plaren vor, die vielleicht aus antiquarischem Interesse der Besitzer angefertigt wurden. Darüber hinaus sind unter den Lesespielen auch Werke vertreten, die zwar z. T. stark redigiert sind, aber von ihrer zeitgenössischen Einordnung her – also laut Terminologie in den Überlieferungsträgern oder ähnlichem – zu den Spielen gerechnet werden (etwa die Fastnachtsspiele). Damit wäre die Bandbreite der überlieferten Möglichkeiten freilich noch nicht erschöpft; das zu versuchen ist in diesem Rahmen nicht möglich. Methodische Ansätze, das Spektrum zu erfassen, hat Rolf Bergmann in seinem Leuvener Vortrag¹⁴ aufgezeigt, obwohl auch hier der Frage, ob nicht eine Anzahl von Lesetexten gänzlich aus dem Spielcorpus zu entfernen sei, m. E. nicht konsequent genug nachgegangen wird.

Ich habe mich auf die handschriftliche Überlieferung beschränkt, denn die Drucküberlieferung bietet ein völlig anderes Bild. Hier heben die Verfasser oder die Drucker mitunter auf die Polyfunktionalität ihrer Werke ab, wie etwa Paul Rebhun, der in seinem zur Aufführung bestimmten Werk ‚Hochzeit zu Kanaan‘ Texte einfügt, die – durch Zeichen markiert – zum erbaulichen Lesen und nicht zur Aufführung gedacht sind. Die Massenproduktion eines Spiels führt dazu, Funktionen, die bei den individuell situierten Manuskripten getrennt blieben – und als solche Beachtung verdiensten –, jetzt für einen anonymen Käuferkreis nach Möglichkeit zu summieren.

¹⁴ R. BERGMANN (wie Anm. 3).

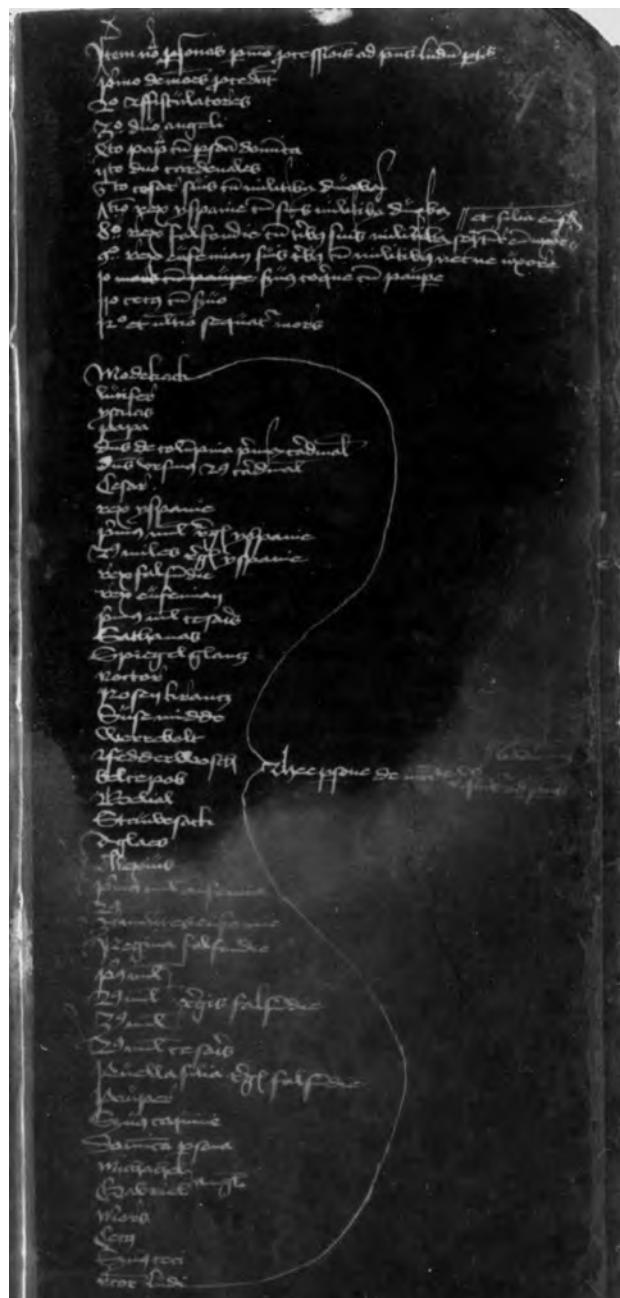


Abb. 1: Berlin, SPK, mgf 1219, 29^r: Darstellerverzeichnis

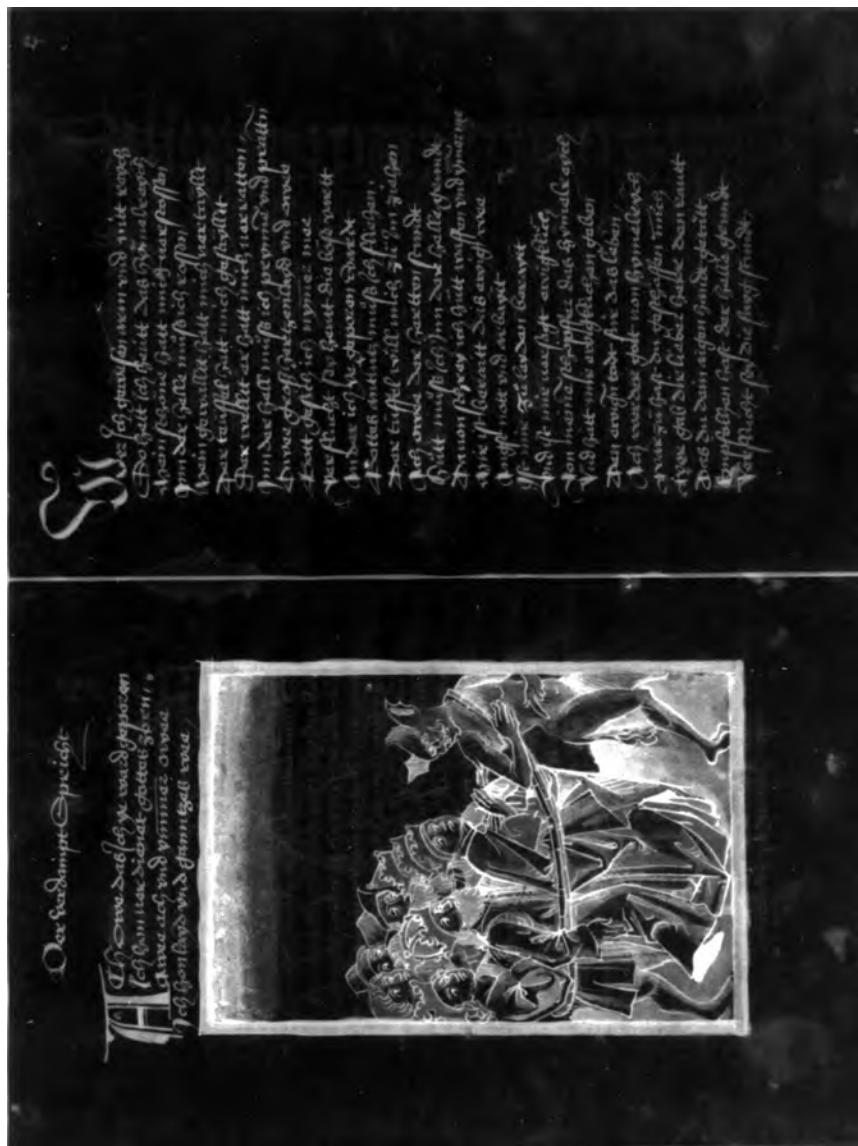


Abb. 2: Berlin, SPK, mgf 722, 14^v/15^r: Abführung der Stände

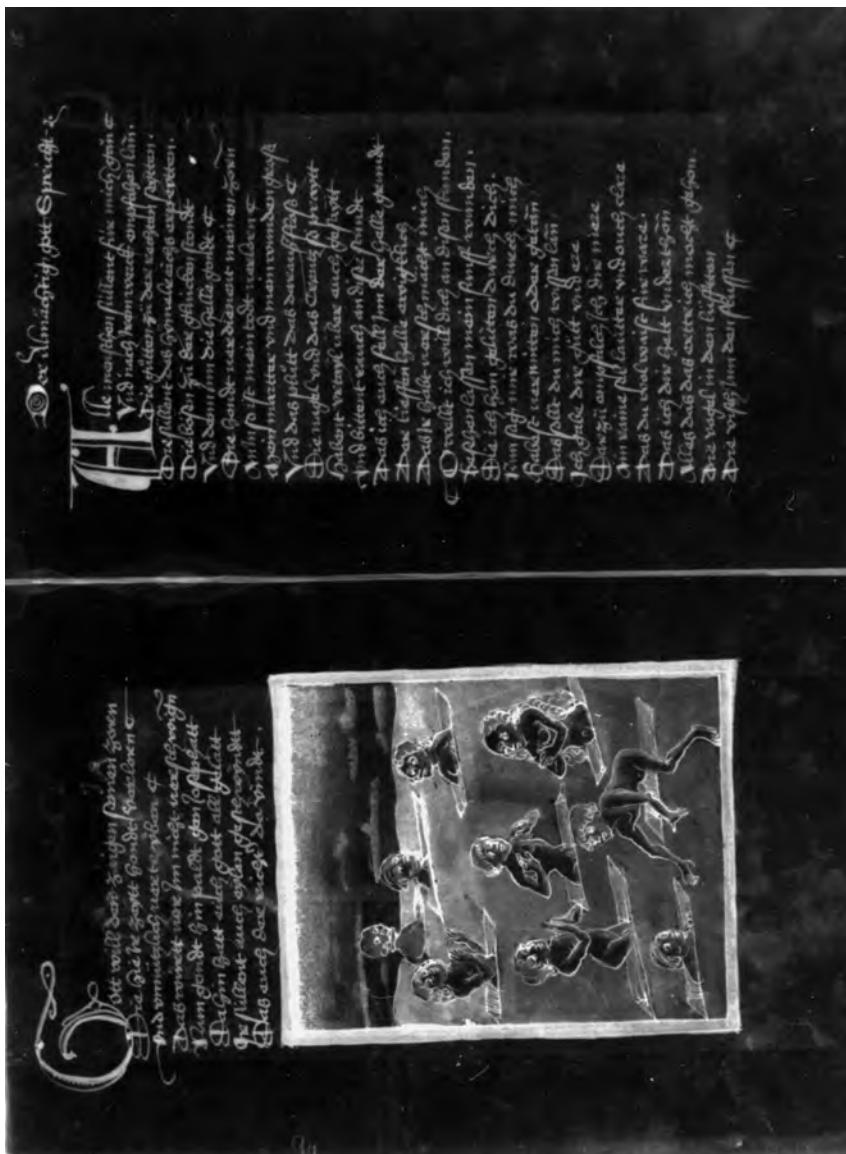


Abb. 3: Berlin, SPK, mgf 722, 26v/27r: Auferstehung der Toten

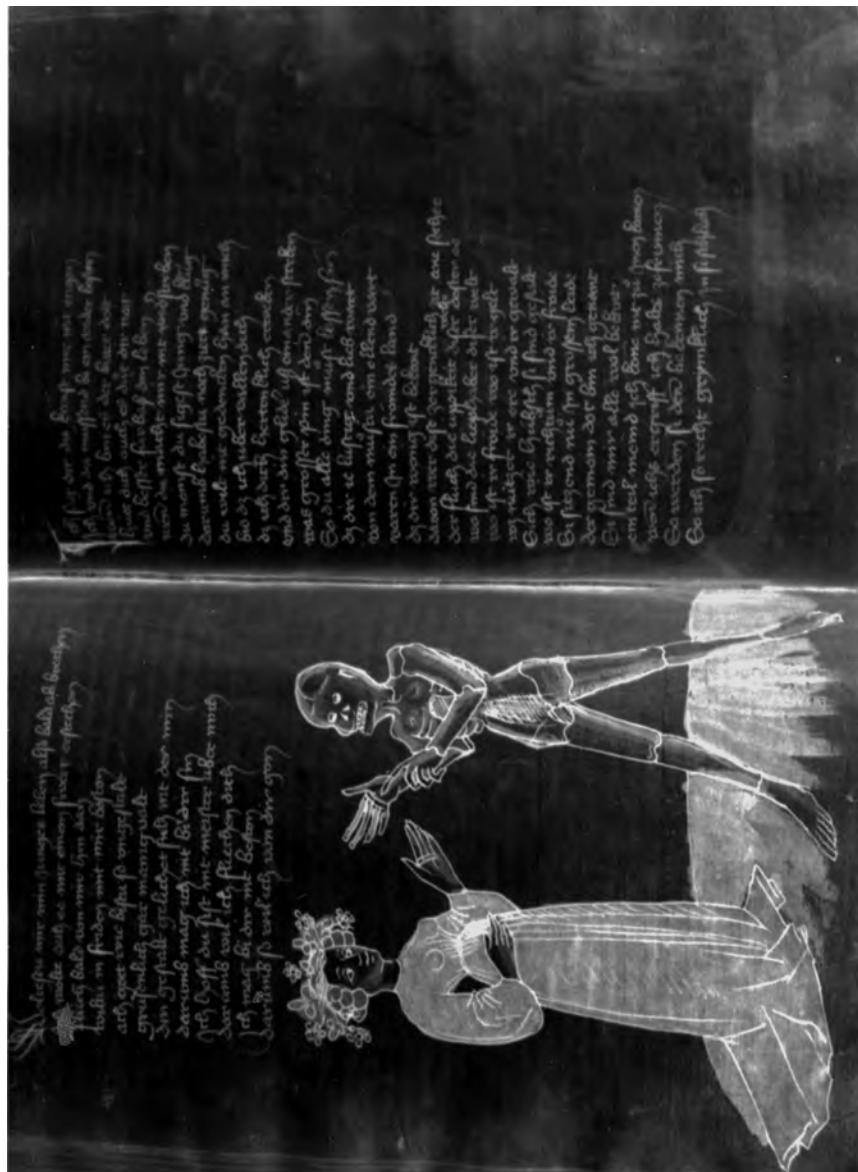


Abb. 4: St. Gallen, Stiftsbibl., cod. 985, S. 403/404: Die Jungfrau und der Tod

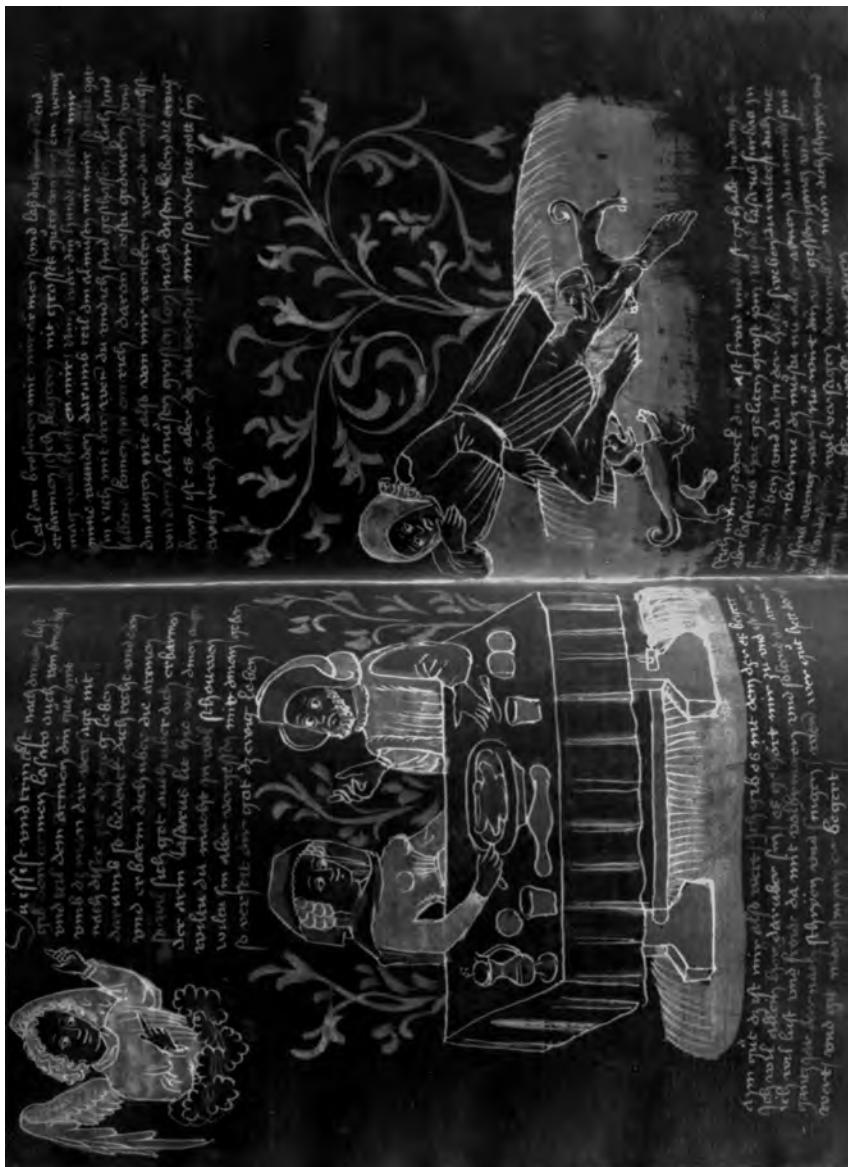


Abb. 5: St. Gallen, Stiftsbibl., cod. 985, S. 413/414: Gespräch zwischen dem Engel und dem reichen Mann, Lazarus liegend

2. Mystische Diskurse und mystische Literatur

Nucleus totius perfectionis

Die Altväterspiritualität in der ‚Vita‘ Heinrich Seuses

Die in den letzten Jahren sprunghaft angestiegene Forschung zur Viten- und Offenbarungsliteratur der deutschen und niederländischen Mystik hat durch die Verlagerung des Hauptinteresses auf die Analyse des literarischen Charakters dieser Texte produktive Wege zu deren Verständnis gewiesen, hatte man doch die Sackgasse erkannt, in die eine Einstufung der Texte als weitgehend historisch-faktisch gedachte Berichte, die sogar psychologische Anamnesen der Ekstatikerinnen erlaubten, letztlich führt.¹ Die Werke der Mystik zuvörderst mit dem Instrumentarium der Literaturwissenschaft zu würdigen, bedeutet aber keineswegs eine Leugnung der hinter diesen Werken stehenden, tatsächlich praktizierten radikalen Frömmigkeit, wie dies jüngst Peter Dinzelbacher polemisch zuspitzend behauptet hat.²

Die Erlebniswelt, die diesem Schrifttum zugrunde liegt, lässt sich in dem uns überlieferten „Diskurs über die Möglichkeiten geistlicher Erfahrungen“ (Alois M. Haas) sicherlich nicht fassen, höchstens erahnen. Will man für die vom Gehalt her äußerst schwer durchdringbaren, mitunter geradezu hermetisch wirkenden mystischen Werke eine einigermaßen diskussionsfähige Grundlage für weiterführende wissenschaftliche Fragestellungen erarbeiten, so müssen zunächst die literarische Tradition, in der der Text steht, die gattungsspezifische Struktur und vor allem die Funktion und Intention, der vielzitierte ‚Sitz im Leben‘ also, geklärt werden.

Mystische Literatur verstand sich als Lektüre für eine religiöse Elite, die in den Texten verwendete Sprache, die Bilder und die Art der Themenbehandlung waren weitgehend nur für den Verständnishorizont dieser Kreise gedacht. Jeder Versuch der Wissenschaft, nach über 650 Jahren in deren überaus fremde Welt einzudringen, ihre Zeichen zuverlässig zu entschlüsseln und zu deuten, kann stets nur in bescheidenem Umfang gelingen. Das

¹ Vgl. dazu S. RINGLER, Gnadenvitae aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts. Vitenschreibung als mystische Lehre, in: D. SCHMIDTKE (Hrsg.), Minnichlichius erkenntnisse. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Jan. 1989, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, S. 89–104.

² P. DINZELBACHER, Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters, ZfdA 117 (1988), S. 1–23.

trifft in besonderem Maße für eine literarische Perle des mystischen Schrifttums, die ‚Vita‘ Heinrich Seuses,³ zu, die auch heute noch vielfach als eine Art ‚Lebensbeichte‘ gesehen wird und lange sogar als erste deutsche Autobiographie galt. Obwohl man bei der Bewertung des historischen Gehalts inzwischen wesentlich vorsichtiger geworden ist, gilt Seuse – so weit ich sehe – nach wie vor als Ekstatiker, der sich in der Einsamkeit seiner Zelle schlimmste Martyrien zufügte, das Opfer von Intrigen und Verleumdungen war und durch göttliche Visionen und Auditionen auf den richtigen Weg zur inneren Vollkommenheit gelenkt wurde.⁴ Obwohl die didaktisch-pastorale Intention Seuses einhellig anerkannt wird, hat dies trotzdem nicht zu wesentlich größerer Zurückhaltung bei der historischen Bewertung von den in der ‚Vita‘ erzählten Ereignissen geführt.

Ist die ‚Vita‘ also doch ein Offenbarungswerk, in dem sich der bereits betagte, hochgelehrte Seuse in der dritten Person als ein von Gott begnadeter Mystiker ‚verherrlicht‘, das Gebot mönchischer Demut mißachtend? Träfe das zu, so wäre er der einzige der großen dominikanischen *lebemeister*, der eine höchst kontroverse Form von Frömmigkeit pflegte, welcher Eckhart und Tauler in ihren Schriften skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden.⁵ Eine Analyse des literarischen Charakters der ‚Vita‘ auf dem Hintergrund der in Seuses anderen Werken vertretenen *philosophia spiritualis* und deren theologischen Wurzeln läßt eine derartige Wertung jedoch kaum zu.

Zunächst wäre festzuhalten – das dürfte *communis opinio* sein –, daß die ‚Vita‘ an ein weibliches Publikum gerichtet ist, und zwar primär an die von überbordendem religiösem Enthusiasmus beseelten Dominikanerinnen des Südwestens in Klöstern wie Töss, St. Katharinental, Oetenbach, Unterlinden usw. Für diese durchaus gut gebildeten Nonnen hatte Seuse vor der ‚Vita‘ bereits andere deutsche Werke verfaßt, in denen anspruchsvolle Lehre in Dialogform oder in Sendbriefen und Lesepredigten vermittelt wurde. Akzeptiert man die Prämisse, daß Seuse mit seinem einzigen Erzählwerk nicht eine Verherrlichung seiner Person intendierte, sondern seinen Adressatenkreis auch hier zu einer Auseinandersetzung mit seiner Lehre anregen wollte, so muß sich der Blick auf die in der ‚Vita‘ propagierten Lehrinhalte und die Strategie ihrer Vermittlung richten.

Der von Seuse entworfene Diener der ‚Vita‘ läßt sich über lange Strecken nur schwer als ein dem apostolischen Auftrag des Ordens verpflichteter Dominikaner vorstellen. Er führt in den ersten 22 Kapiteln ein

³ K. BIHLMAYER (Hrsg.), Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, Stuttgart 1907 (Nachdruck 1961), S. 7–195 (= ‚Vita‘).

⁴ Vgl. etwa die unkritische Darstellung von Seuses Leben durch A. BORST, Mönche am Bodensee, 610–1525, Sigmaringen 1978, S. 246–263.

⁵ Dies müßte man nach P. DINZELBACHERS (wie Anm. 2) Argumentation folgern.

äußerst zurückgezogenes, von der Klostergemeinde geradezu abgeschottetes Leben. Seine Tage verbringt er im Gebet und in der Meditation sowie mit harten asketischen Übungen zumeist in der Isolation seiner Zelle oder in der für ihn reservierten Kapelle. Nur sehr wenig ist – im Vergleich zum *discipulus* des ‚Horologiums‘ – vom Studium, von einer Tätigkeit als Lektor, von Seelsorgerpflichten oder einem Predigtamt die Rede. Ab dem 23. Kapitel kommen zwar auch Mitmenschen ins Blickfeld, aber sie bereiten dem Diener in der Regel nur große Prüfungen oder sie bitten ihn um Rat und Unterweisung (Elsbeth Stagel u. a.).

Die Diskrepanz zwischen Seuses tatsächlich anzunehmendem Lebensweg, der offenbar von einem breiten Engagement in der *cura monialium* und der Wissenschaft sowie, zumindest zeitweilig, durch eine Tätigkeit in der Klosteradministration geprägt war, und der Stilisierung des Dieners zum von der Welt abgewandten Quasi-Eremiten in der ‚Vita‘⁶ ist, soweit ich sehe, bei bisherigen Interpretationsversuchen nicht mit der gebotenen Konsequenz problematisiert worden. Das ist aber keineswegs als Plädoyer für eine intensivere Suche nach dem ‚historischen Seuse‘ in der ‚Vita‘ gemeint – im Gegenteil. Vielmehr erscheint mir als vordringliche Aufgabe, Funktion und Intention dieses Textes als Unterweisungsschrift für Seuses primären Adressatenkreis stärker herauszuarbeiten. Denn es fällt auf, daß sich Seuse nicht nur in der ‚Vita‘, sondern im ganzen deutschen Œuvre vor allem mit der produktiven Gestaltung einer *vita contemplativa* befaßt, zu der ja der *weibliche* Ordenszweig verpflichtet war und der sich Seuses Leserinnen z. T. mit Übereifer widmeten. Es geht ihm dabei sowohl um die alltägliche Praxis als auch um die Vermittlung anspruchsvoller philosophisch-theologischer Grundlagen, die die theoretischen Dimensionen einer den Frauen angemessenen Frömmigkeit eingehend thematisieren. Die zur Spekulation über die höchsten Dinge neigenden Nonnen erwarteten dies auch von anregender Unterweisungsliteratur.⁷

Seuses philosophisches Lehrgebäude entstand in der Auseinandersetzung mit einem breitem Spektrum theologischer Ansätze, unter denen Eckhart und Bernhard herausragen, jedoch prägte sicherlich ein Schriftencor-

⁶ Dies wird sogar zu Beginn des 35. Kapitels knapp beschrieben: *Do der diener des ersten an gevie und sich mit bihte gnug hate gelutert, do machet er dar na im selb mit gedenken drie kreiss, hinder die er sich in geischlich hut hate beschlossen. Der erst kreiss waz sin celle, sin capell und der kor; wenn er in disem kreiss was, so duhte in, er weri in guter sicherheit, Der ander kreiss waz daz kloster alles ane allein dū port. Der drit und der ussrest waz dū porte, und hie bedorft er guter hutnust. So er uss disen drin kreissen kam, so duht in, im weri als einem wilden tierlin, daz usser sinem loch ist und mit gejegde umgebben ist, so bedarf es guter listen mit sin selbes hute* (,Vita‘, S. 103,4–13).

⁷ Vgl. die ‚Vita‘, S. 97,10–98,20.

pus seine spirituellen Leitlinien wie kein anderes: die ‚Vitaspatrum‘ (VP),⁸ die Leben und Lehren der berühmten Altväter in der Wüste, der Anachoreten, Eremiten und Mönche, die in frühchristlicher Zeit in die Einöde gegangen waren, um zur Vollkommenheit zu gelangen. Seuses besondere Verehrung der VP wird zwar in der Forschung immer wieder hervorgehoben⁹ – schließlich werden sie in Seuses Gesamtœuvre mehrfach erwähnt und thematisiert –, ihre tatsächliche Bedeutung für seine Lehre aber als eher nebensächlich bewertet. Zumeist will man den Einfluß der Wüstenväter in der Einstellung des Dieners zur überharten Askese erkennen bzw. darauf begrenzen.

Die VP umfaßten ursprünglich nur die von Athanasius und Hieronymus geschriebenen oder ihnen zugeschriebenen Viten frühchristlicher Eremiten (des berühmten Antonius, dann Paulus Eremita, Hilarion und Malchus) und wurden seit dem 6. Jahrhundert beständig erweitert: Zunächst traten weitere Viten hinzu, dann eine Gruppe andersartiger Stücke: die ‚Verba seniorum‘ (Apophthegmata, Sententiae, Dicta, Adhortationes etc.), deren Bestand in der Überlieferung sehr schwankt. ‚Vitaspatrum‘ ist so kein Titel für ein klar abgegrenztes Werk, eher ein Überbegriff für ein Konglomerat ohne feste Corpusgrenzen. Diesem Komplex wird im Bewußtsein des mittelalterlichen Mönchtums im allgemeinen auch das Werk des Johannes Cassian¹⁰ angeschlossen, vor allem seine ‚24 Collationes‘, die in Form fingerter Lehrvorträge bekannter ägyptischer Mönchsväter Unterweisung für das monastische Leben bieten.

Daß die VP und Cassians Werke für Seuse einen besonderen Stellenwert besaßen, ist kaum überraschend:¹¹ Die Altväter galten ihm, Eckhart und Tauler als *lebemeister*, die die wahre christliche Lebenskunst übten. Alle

⁸ Ediert von H. ROSWEYDE in PL 73 und 74. Zu den dort fehlenden Sprüchen vgl. C. M. BATLLE, ‚Vetera Nova‘. Vorläufige kritische Ausgabe bei H. ROSWEYDE fehlender Vätersprüche, in: Festschrift Bernhard Bischoff, Stuttgart 1971, S. 32–42.

⁹ K. BIHLMAYER (wie Anm. 3), S. 79*: „Wir können die Nachahmung der alten Anachoreten in Seuses Abtötungen fast Zug für Zug nachweisen“ (vgl. auch P. DINZELBACHER [wie Anm. 2]); P. KÜNZLE (Hrsg.), Heinrich Seuses Horologium sapientiae, Fribourg 1977 (Spicilegium Friburgense 23), S. 70, 86 f., passim; L. GNÄDINGER, Das Altväterzitat im Predigtwerk Johannes Taulers, in: Unterwegs zur Einheit (FS Heinrich Stirnimann), Fribourg 1980, S. 253–267, hier S. 256–260; K. KUNZE, U. WILLIAMS, PH. KAISER, Information und innere Formung. Zur Rezeption der ‚Vitaspatrum‘, in: N. R. WOLF (Hrsg.), Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Kolloquium 5.–7. Dez. 1985, Wiesbaden 1987, S. 123–142, hier S. 136 f.

¹⁰ M. PETSCHENIG (Hrsg.), Ioannes Cassianus, opera recensvit ..., 2 Bde., Wien 1886/88 (CSEL 13, 17). Zu Cassians Bedeutung für die Mystik vgl. K. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 120–138.

¹¹ Vgl. dazu P. KÜNZLE (wie Anm. 9), S. 68–70, 86–88 u. ö.

Teile der VP hatten von Anfang an eine herausragende Bedeutung für das Selbstverständnis des Dominikanerordens gehabt, welches ein intensives Bemühen um die *vita apostolica* zwingend implizierte. Hagiographen des Ordens stellten seinen Gründer als glühenden Verehrer der VP dar, in ihnen soll er einen wesentlichen Teil seiner persönlichen Orientierung gefunden haben. Nach der Chronik des Galvanus de la Flamma hat Dominikus seinen Orden sogar im Geiste der Altväterkollation gegründet.¹² Entsprechend ist auch das kommentierte Regelwerk Humberts von Romans mit Beispielen und Hinweisen aus den VP durchsetzt; sie gehörten zur Standardlektüre bei der monastischen Tischlesung: Jedem Dominikaner waren sie innig vertraut.¹³

Auch für die zur Mystik neigenden Dominikanerinnen des Südwestens gehörten die VP zum Lektürekanon. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstand am Oberrhein eine beachtliche Übersetzung von großen Teilen des Sammelwerkes, die bereits sehr früh mit Werken Eckharts und anonymen Mystikerpredigten und -traktaten in Handschriften zusammengebracht wurde. Auch in mystischen Mosaiktraktaten gehören sie zu den häufig zitierten Werken.¹⁴

Für Seuse waren die VP bei der Erlangung der *vera philosophia* von grundsätzlicher Bedeutung. In seinem einzigen lateinischen Werk, dem ‚Horologium sapientiae‘¹⁵ widmet er ein ganzes Kapitel (II, 3) den VP und deren fundamentaler Bedeutung für den Weg zur Vollkommenheit. Er setzt die VP von einer ganzen Bibliothek von Büchern ab: Dies eine Buch ist es, das den *nucleus totius perfectionis*¹⁶ enthält, und eine seiner Figuren, der Altvater Arsenius, wird als der *summus philosophus* – der bedeutendste Philosoph des Christentums also – bezeichnet (546, 14).¹⁷

¹² Zur großen Bedeutung der VP für Dominikus vgl. K. BIHLMEYER, S. 92 (wie Anm. 3).

¹³ Die Hinweise stammen von L. GNÄDINGER (wie Anm. 9), S. 253–255 (dort auch die Literatur).

¹⁴ Vgl. L. GNÄDINGER und K. KUNZE, U. WILLIAMS, PH. KAISER (wie Anm. 9). Auch mystischen Mirakeln – etwa ‚Der Bruder mit den sieben Säckchen‘ oder ‚Das Frauchen von 21 Jahren‘ – liegen mitunter VP-Stoffe zugrunde. U. WILLIAMS arbeitet im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 226 (Würzburg-Eichstätt) an einer umfassenden Wirkungsgeschichte der VP, in der die Frage nach dem Einfluß der Altväter-Literatur auf die Mystik zu den zentralen Themen gehört. Ihr verdanke ich einige wichtige Hinweise.

¹⁵ P. KÜNZLE (wie Anm. 9) vertritt die Auffassung, daß die Aufteilung des ‚Büchleins der ewigen Weisheit‘ und des ‚Horologiums‘ in 24 Kapitel auf die ‚24 Collationes‘ Cassians zurückgeht.

¹⁶ ‚Horologium sapientiae‘, S. 547, 14; die ewige Weisheit empfiehlt die Altväter-Lehren als Lebensformel schlechthin: *Haec igitur brevis doctrina pro vitae tuae formula tibi sit tradita, in qua summa summarum totius perfectionis consistit* (545, 5 f.).

¹⁷ Zu Seuses Verständnis von *philosophus* vgl. P. KÜNZLE (wie Anm. 9), S. 76 f. (mit Literatur).

Zielgruppe des lateinischen ‚Horologium‘ sind nun nicht die Frauen, sondern die Ordensbrüder. Ihnen legt Seuse ans Herz, durch intensive Beschäftigung mit den VP die Erneuerung der eigenen Person und des gesamten Ordens in die Wege zu leiten. Im geistlichen Werdegang der Hauptfigur des ‚Horologium‘, des *discipulus*, hatten die VP eine Schlüsselposition inne. Eine entscheidende innere Wende geschieht mit ihm, als er in der Entrückung von einem lichtvollen Jüngling zu einem Anachoreten geführt wird, aus dessen Erscheinung die *gratia divina* leuchtet. Der Jüngling hält dann eine Arsenius-Lesung aus einem Buch, dessen uraltes, kleines, unscheinbares Äußeres völlig im Gegensatz zu seinem vollkommenen Inhalt steht (545,31 ff.): ein Tadel für alle diejenigen, die sich um die unscheinbaren VP und ihre erhabene Botschaft nicht kümmern! Der Entrückte geht mit gutem Beispiel voran und besorgt sich das Buch aus der Bibliothek, um sich ihm fortan ganz zu widmen.

Lektüre und Studium des Werkes führen auch zu persönlichen Konsequenzen in der Einstellung des *discipulus* zum Studienbetrieb des Ordens.¹⁸ Im selben Kapitel wird vom Studium an der Ordenshochschule in Köln berichtet. Während des philosophischen Kurses fühlt sich der *discipulus* stark angewidert durch die Art, wie viele Kommilitonen die Wissenschaft ohne persönlichen Bezug und nur aus ehrgeizigen Motiven betreiben. Er konzidiert, auch für ihn habe die Gefahr bestanden. Jedoch findet er seine Rettung in den weisen Lehren der Altväter, deren *philosophia spiritualis* ihm einen Vorgeschmack des Himmels zu geben vermochten. Der Wissenschaftsbetrieb beschäftigte sich kaum mit dem antiquiert wirkenden Werk, das aber für den *discipulus* den eigentlichen Kern christlicher *sapientia* vermittelte. Er verläßt die Hochschule, um fortan ganz und gar nach den Lehren des Arsenius zu leben.

Sieht man in den geschilderten Erlebnissen des *discipulus* die entscheidende Station in seinem geistig-geistlichen Werdegang, so ließe sich die ‚Vita‘ sozusagen als Fortsetzung dessen lesen, wozu die Beschäftigung mit den VP führte. Mir scheint – und das möchte ich nun näher belegen –, als ob die ‚Vita‘ den Weg eines stets tiefergriffigen Verständnisses, einer sich steigernden Durchdringung der Altväterlehren nachzeichnen will.

In der ‚Vita‘ ist von den VP mehrere Male explizit die Rede, und es fällt auf, stets dann, wenn es um Schlüsselstellen in der inneren Entwicklung des Dieners geht. Die erste Erwähnung findet sich im 4. Kapitel, wo das radikale christozentrische Leben des Dieners seinen Anfang nimmt. Er reißt sich die Buchstaben IHS, die Abkürzung für Jesus, mit dem Schreibgriffel auf seine Brust, direkt über dem Herzen. Nach der Mette legt er sich

¹⁸ Vgl. R. IMBACH, Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica, in: D. R. BAUER, M. SCHMIDT (Hrsg.), Theologia mystica, Stuttgart 1987, S. 157–172, bes. S. 160–164.

in seiner Zelle schlafen, das Altväterbuch dient ihm als Kopfkissen. Im Traum scheint ihm, als dringe ein Licht aus seinem Herzen, was sich bei näherer Betrachtung als ein goldenes mit Edelsteinen verziertes Kreuz erweist, dessen Glanz sogar durch die Kutte strahlt. Die feste Entscheidung zur Christus-Nachfolge wird in dieser Szene mit der innigen Beschäftigung mit dem weisen Buch, das von einer bedingungslosen *imitatio Christi* handelt, verknüpft.¹⁹ Nun beginnen für den Diener die asketischen Übungen des anfangenden Menschen, wie sie die VP und vor allem Cassian empfehlen: Verzicht auf leibliche Genüsse, Abtötung der Bedürfnisse. Der Diener strebt ein geradezu eremitisches Leben an.

Nach Abschluß der Askese-Phase erscheint dem Diener in Kapitel 19 ein *stoltzer jungling* (53, 10), der ihn zur höchsten Schule führen will. Sie kommen in *ein vernünftiges land* (18), wo der *obrest meister* ihn auf die *kunst..., ein genzú, volkomnú gelassenheit sin selbs* (54, 2 f.) hinweist, die für ein vollkommenes Leben vonnöten ist. Diese Episode kommt in ähnlicher Form im ‚Horologium‘ vor (S. 545 f.) – sie ist oben bereits angesprochen worden –, nur wird dort der *obrest meister* genannt: es ist der Altvater Arsenius, der *summus philosophus*.

Dann, nachdem die Wünsche des Leibes rigoros verdrängt sind, beginnt die schwierigere, zweite Phase der Entwicklung, die Überwindung des inneren Leidens. Hier treffen wir den Diener als ‚Eremiten‘ im Kloster an, der sich zu einem Leben der privaten Meditation in eine Kapelle zurückgezogen hat, die er nur für die unumgänglichen klösterlichen Pflichten verlassen will. Die Wände des Raumes sollen mit Bildmotiven und Sprüchen der Altväter geschmückt werden, die einen *lidenden menschen reizent zu gedultekeit in widerwertikeit* (60, 13). Als der Maler während der Arbeit zu erblinden droht, heilt ihn der Diener, indem er seine Finger zuerst auf die Bilder der Wüstenväter und dann auf die Augen des Malers legt. Hier in der Kapelle erscheinen ihm böse Geister in furchtbaren Gestalten bei Tag und bei Nacht (etwa 131,7 ff.). Die Reminiszenz an die bekannten Heimsuchungen der Altväter, vor allem des großen Antonius, dürfte beabsichtigt sein.

Eine weitere Erwähnung des *altveter buchs* findet sich dann im zweiten Teil der ‚Vita‘, als Elsbeth Stagel den Diener um die für ihn fruchtbaren spirituellen Leitlinien bittet (Kap. 35). Er schickt Altväter-Weisungen, die sie sodann mit Übereifer befolgt, sich dabei aber gesundheitlich beinahe ruiniert, was den Diener zu einer mäßigenden Erläuterung der Sprüche veranlaßt. Die Lehren der VP werden also auch als zentral in der Entwicklung

¹⁹ Der Griffel soll wohl auch den Beginn einer literarischen Tätigkeit im Dienste Jesu signalisieren. Insofern läßt sich das Vorkommen der VP in dieser Szene als deutlicher Hinweis auf die zentrale Bedeutung dieses Werks für die vom Diener schriftlich verbreiteten Lehren verstehen.

Elsbeths dargestellt und damit implizit dem intendierten Leserkreis der ‚Vita‘ nachdrücklich empfohlen.

Die Altväter-Weisheiten sind, wie ich bereits angedeutet habe, aber nicht nur dort in der ‚Vita‘ zu greifen, wo die VP explizit genannt werden. Die geistliche Entwicklung des Dieners illustriert geradezu die Ausführungen Cassians,²⁰ die Schwierigkeiten auf dem Weg zur Vollkommenheit werden von Cassian und Seuse in Kapiteln mit fast gleichlautenden Überschriften behandelt: Vom Schweigen (Kap. 14), Von der Züchtigung des Körpers (15), Vom Verzicht auf Getränke (18) usw. Wie die Wüstenväter verzichtet der Diener lange Zeit auf Nahrung und Getränke oder wie der Altvater Hilarion speziell auf Obst bzw. Äpfel. Das Meiden des Bades, das ständige Beten, das quälende Wachen, das Schlafen im Sitzen sind für den Diener so zentrale Anliegen wie für die Altväter. Die die Askese begleitenden dämonischen Versuchungen des Dieners sind charakteristische Elemente der Eremiten-Biographie.

Wie von Cassian im 9. Buch von ‚De institutis coenobiorum‘ eingehend behandelt, gehört auch das Zweifeln an Gott, dem Glauben und dem Heil zu den Stationen auf dem Weg zur Vollkommenheit. All diese Anfechtungen durchleidet der Diener in der Phase des *zunemenden menschen*, von *acedia* geplagt, der Verzweiflung nahe.²¹

Mögen diese knappen Hinweise genügen, um die grundsätzliche Bedeutung der Altväter-Lehren für das von Seuse entworfene, exemplarische Bild eines zur inneren Vollkommenheit strebenden Menschen zu belegen. Es sprechen gewichtige Gründe dafür, daß die von Seuse im ‚Horologium‘ geäußerte Auffassung, es lasse sich vor allem in einer Orientierung am Vorbild der Wüstenväter ein wahres christozentrisches Leben führen, in der ‚Vita‘ modellhaft vorgeführt wird.

Die klaren Verbindungslien zum spätantiken Vorbild offenbaren sich jedoch in der ‚Vita‘ viel tiefgreifender, als dies auf den ersten Blick erscheinen mag. So erinnern z. B. Struktur und Ausrichtung der ‚Vita‘ stark an das Antonius-Leben.²² Auch das ist in zwei Großteile gegliedert, einen biographisch-erzählenden Teil, der aus einer Aneinanderreihung austauschbarer Episoden besteht, die Aspekte des eremitischen Lebens illustrieren, und einen lehrhaften Dialog zwischen Antonius und seinen Schü-

²⁰ Zur Bedeutung Cassians für Seuse vgl. ‚Horologium‘, S. 484,12–14: *collationes ... quas cotidie legis ac relegis, et a quibus nec ad modicum libenter divelleris.*

²¹ Vgl. dazu P. MICHEL, „Formosa deformitas“. Bewältigungsformen des Häßlichen in der mittelalterlichen Literatur, Bonn 1976, S. 225, der Seuses *swarmutikeit* mit der altmonastischen *acedia* identifiziert.

²² Zur Antonius-Vita vgl. W. BERSCHIN, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. 1: Von der *Passio Perpetuae* zu den *Dialogi Gregors des Großen*, Stuttgart 1986, S. 114–120. Es fragt sich zudem, inwieweit die Bezeichnung *deicola* für Antonius die Bezeichnung ‚Diener der ewigen Weisheit‘ beeinflußt haben könnte.

lern, der wie Seuses Gespräch mit Elsbeth, grundsätzliche Fragen nach dem richtigen Weg des Menschen zur inneren Vollkommenheit behandelt. Den Gesamtcharakter der ‚Vita‘ hat die Forschung immer wieder auf Vorbilder aus der Hagiographie im allgemeinen zurückgeführt. Aber zur Diskussion kann hier nur stehen – wenn überhaupt – der Typus der Eremiten-Vita (bzw. der sogenannten Aufstiegsbiographie),²³ die den Weg zur Vollkommenheit durch selbst auferlegte Entzagung zur Darstellung bringt.

Über das Formale hinaus verwendet Seuse die ganze ‚Vita‘ hindurch sogar vielfach Motive und Erzählstoffe aus den VP in der ‚Vita‘. Viel diskutiert wurde z. B. das Motiv der geistlichen Ritterschaft, in deren Dienst sich der Diener stellt. Anne-Marie Holenstein-Hasler²⁴ konnte aufzeigen, daß Seuse hier nicht aus der weltlichen Dichtung schöpfte, sondern aus einer langen Väter- und Mönchstradition. Künzle wies darüber hinaus auf das Selbstverständnis des Dominikanerordens als Ort der *militia Christi* und des einzelnen Bruders als *miles Christi* hin und begründete von hier aus Seuses Verwendung des Motivs.²⁵ Aber vor diesem Hintergrund dürfte die konkrete Anregung der Motivwahl durch die Altväter-Literatur veranlaßt sein, zumal von Cassian: Hier dient *miles Christi* immer wieder als Bezeichnung für den Eremiten. Im ‚Horologium‘ gibt Seuse den Wüstenvätern die Bezeichnung *strenuissimos milites*, die er direkt von Cassian übernommen haben dürfte (484, 26). Das legt auch die Ritterschlag-Episode im 20. Kapitel nahe. Dort wird der Diener nach Abschluß der Askese-Phase ausgerechnet von Hiob zum Ritter erhoben. Seuse zitiert dabei Hiob 7, 1: „*Militia est vita hominis super terram ...*“; *des menschen leben uf disem ertrich ist nit anders denn ein riterschaft* (55, 19 f.). Auch bei Cassian (Collatio VI, 9) wird an Hiob erinnert: Der vollkommene Mensch kämpft dann mit den Waffen der Gerechtigkeit, wenn er das ihm Zugefügte geduldig erträgt. So sind für Cassian die Tugenden Waffen wie Bogen, Schwert und Schild. Der Dulder im Leiden wird hier als unbesiegbarer *miles* gedeutet. Schlüsselfunktion auf dem geistlichen Weg des Dieners kommt der sogenannten Fußtuchszene zu. Eines Tages, als die Verzweiflung droht, schaut er zum Fenster hinaus, *do sah er einen hund, der luf enmitten in dem krüzung und trug ein verschlissen fusstuch umbe*

²³ Zu diesem Legenden-Typ vgl. W. BERSCHIN (ebd., S. 143): Die Antonius- und Hilarianti „führen ihre Helden von den Anfangen über immer größeren Ruhm in immer größere Einsamkeit und immer näher zu Gott ... Kein unvoreingenommener Leser der Antoniusvita wird sich dem Eindruck entziehen können, daß er an dem Aufstieg eines Menschen in neue Seelenzonen teilnimmt.“

²⁴ A.-M. HOLENSTEIN-HASLER, Studien zur Vita Heinrich Seuses, Fribourg 1968, S. 274–317. „Origenes wurde der Vater des Gedankens, daß der *Asket*, der sich weltlicher Geschäfte enthält (ihm sollte bald der Mönch folgen), der eigentliche Streiter Christi sei“ (S. 276).

²⁵ P. KÜNZLE (wie Anm. 9), S. 95 f.

in dem munde, und hat wunderlich geberde mit dem fustuch; er warf es uf, er warf es nider, und zarte locher dar in (58, 6–9). Der Diener erkennt die Bedeutung dieser Szene sofort: „*sid es anders nüt mag gesin, so gib dich dar in, und lug eben, wie sich daz fusstuch swigende úbel lat handlen; daz tu och du!*“ (58, 11–13). Eine vom Gehalt her ähnliche Szene findet sich im 7. Buch der VP. Als einst etliche Brüder den Abt Moyses um Belehrung batzen, ermahnte dieser seinen Schüler Zacharias, er solle ihnen etwas vortragen. Da legte Zacharias seinen Mantel unter seine Füße, trat darauf herum und sprach: „Wenn sich einer nicht so mit Füßen treten läßt, so kann er kein Mönch sein.“²⁶

Kapitel 24 der ‚Vita‘ berichtet vom großen Leid, das dem Diener durch die eigene Schwester bereitet wurde. Diese, eine Nonne, geriet in schlechte Gesellschaft, fiel in Sünde und verließ schließlich ihren Konvent. Des Dieners Mitbrüder berichteten ihm empört davon, was ihn außerordentlich betrübte. Er reiste ihr sofort nach. Als er sie fand, fiel sie ihm zu Füßen und bat ihn und Gott um Verzeihung. Die tränenreiche Szene endet mit der Rückkehr der Schwester in ihr Kloster, wo sie bis zu ihrem Lebensende ein gottgefälliges Leben führte.

Vorgeprägt scheint mir diese Erzählung im dritten Buch der VP,²⁷ wo von einem ägyptischen Bruder berichtet wird, dessen Schwester ebenfalls in Sünde gefallen ist. Die Mitbrüder drängen ihn, das Problem aus der Welt zu schaffen. Als er zu ihr kommt, fällt auch sie ihm zu Füßen, bittet ihn um Verzeihung und beschließt, mit ihm in die Wüste zu gehen. Auf dem Weg dorthin verstirbt sie selig, nachdem ihr Gott Gnade erwiesen hat.

Eine weitere Episode: Im 6. Kapitel berichtet der Diener von Gesichten, die ihm eine Vorschau auf Himmel, Hölle und Fegefeuer gewährten. Da erschien auch sein Vater, *der der welt kint zemal waz gewesen, der erschein im vor na sinem tode, und zogte im mit einem jemerlichen anblik sin angstliches fegfür, und wa mit er daz aller meist hate verschuldet* (23, 21–24, 1). Der Diener bekam aber auch seine geliebte fromme Mutter zu sehen, durch die Gott während ihrer Lebtage Wunder gewirkt hatte; sie hatte den großen göttlichen Lohn empfangen. Die Vision tröstete den Diener über irdische Trübsal hinweg und bestätigte ihm die Richtung seines eingeschlagenen Weges.

²⁶ PL 73, Sp. 1032. Siehe dazu P. MICHEL, Heinrich Seuse als Diener des göttlichen Wortes, in: A. M. HAAS, H. STIRNIMANN (Hrsg.), Das ‚einig Ein‘. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Fribourg 1980 (Dokimion 6), S. 281–367, hier S. 363. P. MICHEL, L. GNÄDINGER ([wie Anm. 9], S. 258) gehen in dieser Episode von einer Verbindung zu den VP aus. Das folgsame Mit-sich-gewöhren-Lassen findet sich auch in den Viten des Paulus Simplex und des Antonius (P. MICHEL, ebd., Anm. 114). A.-M. HOLENSTEIN-HASLER ([wie Anm. 24], S. 300) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß das Linnen bei Cassian das Zeichen der Abtötung ist.

²⁷ PL 73, Sp. 1048.

Im sechsten Buch der VP²⁸ wird von einer frommen Jungfrau erzählt, deren Vater ein tugendsamer Dulder war, der wie des Dieners Mutter häufig unter Krankheit zu leiden hatte. Die Mutter der Jungfrau führte dagegen ein von Gott abgewandtes Lotterleben. Die Tochter war unschlüssig, wen von ihren Eltern sie nachahmen sollte. In einem Traum erschien ihr der Vater, der sie in paradiesische Gefilde führte. Als sie zur Mutter kam, wurde diese von Flammen verzehrt. Diese Schau half der Tochter, ihrem Leben Orientierung zu verleihen. Daß die Eigenschaften und die Rollen der Eltern vertauscht sind, ließe sich aus den verschiedenen Geschlechtern der beiden Visionäre erklären.

Eine weitere Episode: Als Beispiel für das geduldige Ertragen von Schmach und Ehrverlust erzählt das 38. Kapitel von einer außerehelich schwanger gewordenen Frau, die den Diener für ihre Situation öffentlich verantwortlich macht. Daraufhin wenden sich alle von ihm ab, er wird beschimpft und leidet entsetzliche Qualen. Schließlich stirbt die Frau, die Menschen erkennen dies als Zeichen Gottes und kehren zu ihm zurück.

Dem Altvater Macharius geschah Ähnliches.²⁹ Auch er wurde verleumdet, Vater eines unehelichen Kindes zu sein; auch er wurde geächtet und von allen im Stich gelassen, sogar öffentlich angeprangert. Auch hier kam ein Zeichen Gottes dem Bedrängten zu Hilfe: Die Frau konnte erst gebären, nachdem die Wahrheit bekannt wurde.

Die festgestellte Vielzahl von Parallelen zwischen den VP und der ‚Vita‘, die sich leicht vermehren ließen,³⁰ werfen folgende Fragen auf: Warum blieb Seuse nicht bei einem Bericht über seinen Lebensweg, sondern fühlte sich veranlaßt, seine Aufstiegsbiographie mit Erzählstoffen aus den VP zu versehen? Und – weit wichtiger –, was wollte er seiner primären Leserschaft, den Klosterfrauen, mit dieser mit Altväterspiritualität durchsetzten und erzählerisch den VP nachstilisierten ‚Vita‘ vermitteln?

Erinnern wir uns an Seuses Anliegen im lateinischen ‚Horologium‘: Dort will er seine Mitbrüder anregen, sich intensiv mit den VP zu beschäftigen. Er rügt jene Brüder, die sich nicht von diesem Werk angesprochen fühlen. Anders in den deutschen Werken: Die VP-Stellen im ‚Horologium‘

²⁸ PL 73, Sp. 995 f.

²⁹ PL 73, Sp. 958 f. Es handelt sich um einen in den VP mehrfach anzutreffenden hagiographischen Erzählstoff. Auch in der Theodora- und der Marina-Legende geht es um eine ungerechte Vaterschaftszuweisung.

³⁰ Vgl. etwa die Erzählung von den zwei frommen Schwestern, die nach ihrem Tod dem Diener erscheinen, um ihm von ihrer unterschiedlichen Behandlung vor Gottes Thron zu berichten („Vita“, S. 142,4–16), mit VP, Buch 6, wo ein *abbas* ebenfalls vom posthumen Schicksal zweier tugendsamer Brüder in einer Vision erfährt (PL 73, Sp. 994 f.) usw. Auch der Charakter der hundert Sprüche im 49. Kapitel erinnert stark an die *Dicta* der VP. Vgl. auch die vielen Hinweise K. BIHLMEYERS auf Cassian und die VP in den Anmerkungen seiner Ausgabe.

finden sich nicht in dessen deutscher Erstfassung – dem ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘. Wenn in Seuses Werk von den Altväterleben die Rede ist, dann in erster Linie von ihrer Bedeutung für die spirituelle Entwicklung des Dieners. Die unterschiedliche Behandlung der VP im lateinischen und in den deutschen Werken ist durch die verschiedenen Rezipientenkreise, die Seuse mit der jeweiligen Fassung anvisierte, zu erklären.

Mir scheint, als ob Seuse eine Beschäftigung mit den VP den zum Überleifer neigenden Klosterfrauen nicht unkommentiert zumuten wollte. Dafür sprächen einige Stellen im 33. Kapitel, wo Seuse auf die grundsätzliche Problematik des Bildungsgefälles zwischen *litteratus* und *illitteratae* eingehet. Dort wird z. B. von Elsbeths Beschäftigung mit hohen theologischen Fragen (*hohe und vernünftig sinne, die vil überswenk waren* 97, 11) berichtet. Diese überforderten sie, denn ihr *gebrast alzemal noturftiges underschaides* (97, 16 f.). Daher bittet sie den Diener um Rat; er möge diesmal auf *grob lere* verzichten und *ir von den vordren hohen sinnen* (97, 22 f.) etwas schreiben. Die Antwort des Dieners, die man wohl als Maxime für alle ähnlich geneigten Schwestern verstehen darf, ist eine unmißverständliche Warnung vor einer eigenständigen Beschäftigung mit Schriften, für deren richtiges Verständnis die Vorbildung der Nonnen nicht ausreichte: *la die hohen fragen noch underwegen und nim solich fragen her für, die dir gemesse sind* (98, 8–10). Der Diener lässt zwar eine eventuelle spätere Beschäftigung der Tochter mit spekulativen Texten offen (*la ... noch*), macht aber deutlich, daß der gelehrte Seelsorger als interpretierende Instanz unverzichtbar ist. Elsbeth beschließt, den Rat des Dieners zu befolgen; sie schreibt ihm: *min begird stat nüt na klugen worten, si stat na heiligem lebene* (98, 21 f.).

Der Diener schickt der *anvahenden* Tochter daraufhin Altvätersprüche als Grundlage für ihren spirituellen Weg, die von der eifrigen Elsbeth in dem Maße wörtlich genommen wurden, daß sie meinte, sie sollte die strenge Askese der Altväter nachahmen.³¹ Dabei wollte der Diener eigentlich, daß Elsbeth nicht *der alten veter strengkeit noh die herten ubunge* [ihres] *geischlichen vaters* (107, 13 f.) nachahmen sollte, vielmehr galt es, aus Lehren der Wüstenväter Anregungen zu nehmen, *daz dū untugend in [ihr] sterbe* (107, 16).³² An Elsbeth gerichtet faßt er dann zusammen:

³¹ Sie nahm an, *daz si nah der alten veter strenger wise iren lip oh mit grosser kestgung solti uben, und vie an, ir selben ab ze brechene und sich ze pingen mit herinen hemdern und mit seiln und grülichen banden, mit scharpfen isninen nageln und dez gelich vil* (107,3–6).

³² Eine ähnliche Anweisung findet sich im ‚Büchlein der Wahrheit‘ (K. BIHLMAYER [wie Anm. 3], S. 340, 3–16).

Solich strenges leben und du bild, von den geseit ist, mugen den menschen nuzz sin, die sich selber ze zart habent und ire widerspenigen natur uf ire ewigen schaden ze mutwilleklich bruchent; daz horet aber dir und dinen glichen nit zu (108, 18–21).

Hier erinnert der Diener daran, daß die VP keineswegs zu übertriebener Härte anregen, sondern eindeutig einer Askese des Verzichts und der inneren Abtötung den Vorzug geben. So hat das jedenfalls auch Cassian gedeutet und propagiert.³³ Sowohl in den ‚Collationes‘ als auch in ‚De institutis coenobiorum‘ macht er die Grenzen der individuellen Askese nachdrücklich von der Körperbeschaffenheit, dem Alter und dem Geschlecht abhängig.³⁴

Wie verträgt sich dieser Appell zur Mäßigung aber mit den in früheren Kapiteln geschilderten geradezu maßlosen asketischen Übungen des Dieners? Warum beschreibt sie Seuse so ausführlich, um sie später im Sinne Cassians zu relativieren?

Ich denke, der scheinbare Widerspruch läßt sich klären. Betrachten wir daher die Askese-Kapitel näher, jetzt unter Berücksichtigung des primären Adressatenkreises der ‚Vita‘, für den Elsbeth Stagel eindeutig als eigentliche Identifikationsfigur vorgesehen ist. Elsbeth wird von Seuse als Muster-dominikanerin dargestellt,³⁵ die zwar aufgrund ihrer tiefen Frömmigkeit grundsätzlich bereit ist, Askese bis hin zum körperlichen Ruin zu betreiben, aber schließlich ohne Beeinträchtigung ihres gottgefälligen Lebens davon abgebracht werden kann. In unmißverständlicher Weise projiziert Seuse ihre Vita auf die des Dieners, Elsbeths Askese spiegelt mithin die Exzesse des Dieners in den Anfängen. Die Parallelität der beiden ‚Aufstiege‘ wird durch den mehrfachen Vergleich zwischen der Frömmigkeit des Dieners und Elsbeths immer wieder ins Bewußtsein gerufen.

Der Schlüssel zur Klärung dieser Frage ist m. E. im literarischen Umfeld Seuses zu suchen. Denn Seuses entschiedene Stellungnahme zur weiblichen Askese scheint mir hier auf verbreitete Schriften abzuzielen, die gerade jenes Verhalten Elsbeths propagierten, welches der Diener als Irrweg bezeichnet. In Seuses unmittelbarem Wirkungsbereich zirkulierten nämlich von Dominikanerinnen verfaßte Werke, die eine konsequente blutige Askese bejahten, etwa die Vita der Oetenbacher Schwester Ida von Hohenfels³⁶ oder die Offenbarungen ihrer Mitschwester, Elsbeth von Oye.³⁷

³³ Darauf wies schon K. BIHLMAYER (wie Anm. 3) hin; vgl. S. 108, Anm. zu Z. 13 ff. Bei einer Analyse der Askese des Dieners (S. 79*, Anm. 2) zählt K. BIHLMAYER übrigens nur die unblutigen Übungen als die von den Altvätern inspirierten auf.

³⁴ Vgl. etwa ‚De institutis coenobiorum‘ V, 5 und ‚Collationes‘ II, 6.

³⁵ *In dem kloster, da si wonete under den swostran als ein spiegel aller tugen- den ... (Vita‘, 97,1 f.).*

³⁶ H. ZELLER-WERDMÜLLER, J. BÄCHTOLD, Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst, Zürcher Taschenbuch NF 12 (1889), S. 213–276, hier S. 237–248.

Elsbeth, von paranoiden Angstzuständen gequält, pflegte eine grausame *imitatio* der Passion Christi. Sie schreibt in einer Art Tagebuch, wie sie ein verwundendes Nagelkreuz in ihr Fleisch eindrückt und mit einem Gürtel festbindet, sie sitzt endlos in ihrem verfaulenden Kleid und wehrt sich nicht, als Unmengen von Würmern an ihr nagen, sie schlägt sich mit einer mit Nadeln bespickten Geißel usw. Bemerkenswert ist, daß Elsbeth von Oye in ihren Gesprächen mit Christus, Maria und Johannes Evangelista, die durch die grausamen Schmerzen hervorgerufen werden – sie erträgt die Qualen kaum noch –, von diesen ermuntert wird, so fortzufahren wie bisher.

Wenn Seuse im 16. Kapitel seiner ‚Vita‘ fast identische Praktiken beschreibt,³⁸ so scheint mir die Parallelität zu den Offenbarungen Elsbeths beabsichtigt zu sein:³⁹ nur eben mit dem entscheidenden Unterschied, daß dort der Diener von der Ewigen Weisheit gebeten wird, damit aufzuhören. Diese Art von Askese führt nicht zum vollkommenen Leben, zur Gelassenheit, sondern kann höchstens als allererstes Mittel (*nidere schul*) auf dem Weg dorthin dienen, aber auch nur dann, wenn in Maßen betrieben. Ich sehe also Seuses Darstellung der blutigen Askese am Anfang der ‚Vita‘ weniger als eine biographische Beschreibung oder gar als Empfehlung solcher Praktiken, sondern als Teil einer erzählerischen Strategie, diese – im Sinne auch der Position Cassians und der VP – bei den Frauen abzubauen.⁴⁰ Unter diesem Gesichtspunkt erscheint eine der größten Schwierig-

³⁷ Für die freundliche Überlassung seiner Ausgabe von Elsbeths Offenbarungen sei P. OCHSENBEIN, St. Gallen, gedankt. Zu Elsbeth vgl. dessen Beitrag: Elsbeth von Oye, in: J. THIELE (Hrsg.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer*, Stuttgart 1988, S. 213–224.

³⁸ Die frappanten Übereinstimmungen, die wohl kaum zufälliger Art sein können, waren bereits W. MUSCHG, *Die Mystik in der Schweiz. 1200–1500*, Frauenfeld/Leipzig 1935, S. 198, aufgefallen. Da er sich aber nur einen Einfluß Seuses auf Elsbeth vorstellen konnte und nicht umgekehrt, und dies zeitlich nicht möglich war, verzichtete er darauf, den Befund weiter zu deuten.

³⁹ Elsbeth Stagels Askesepraktiken ähneln denen des Dieners und Elsbeths von Oye. Sie meint, die Altväter-Sprüche seien als Aufforderung zu verstehen, *daz si nah der alten veter strenger wise iren lip oh mit grosser kestgung solti uben, und vie an, ir selben ab ze brechene und sich ze pingen mit herinen hemdern und mit seiln und grülichen banden, mit scharpfen isninen nageln und dez gelich vil* (107, 3–6), obwohl in den übersandten Dicta nirgends von einer blutigen Askese die Rede ist. Dort geht es vor allem um das Schweigen, den Verzicht auf Speisen und Getränke sowie um Aspekte der Kontemplation. Die Kasteiungen Idas von Hohenfels erinnern P. DINZELBACHER (*Ötenbacher Schwesternbuch*, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL), Bd. 7, Sp. 170–172, hier Sp. 171) ebenfalls an Seuse.

⁴⁰ Daß Seuse Stoffe und Themen der frauemyistischen Literatur verarbeitet, scheint mir nicht nur in diesem Fall vorzuliegen. Die berühmte Episode, in der der Diener auf einen Mörder trifft (S. 78–81), hat „eine frappante Parallele an einem Abenteuer im Leben der gleichzeitigen Mystikerin Liutgart von Wittichen“ (K. BIHLMAYER [wie Anm. 3],

keiten der Seuse-Interpretation in einem anderen Licht, und zwar die in der Forschung immer wieder diskutierte ‚Indiskretion‘, die sich in der Darstellung sowohl der asketischen Übungen wie des allzu vertraulichen Umgangs mit dem Göttlichen niederschlägt.⁴¹ Verdankt sich diese Darstellungsart nicht der Indiskretion, sondern behutsamen pädagogischen Führungsversuchen, dann läßt sich auch der Widerspruch zwischen dem quasi-hagiographischen Tenor der ‚Vita‘ und der selbstpropagierten mönchischen Demut des Verfassers vereinbaren.

Wenn aber die Frauen von ihrem Bildungs- und Erfahrungshorizont her zu einer richtigen Aufnahme des leicht exotisch wirkenden Werks nicht in der Lage waren, mußten für sie andere Wege der Vermittlung richtig verstandener VP-Spiritualität gesucht werden.⁴²

Angesichts der hier skizzierten Bezüge der Seuse-Vita zu den VP möchte ich nun folgende Hypothese formulieren: Mit seiner eigenen Vita beabsichtigt Seuse eine pädagogisch behutsame Aufbereitung zentraler Aspekte der Altväterspiritualität für Kreise, die nach neuen Formen vertiefter religiöser Lebensführung drängten. Dem ‚Seelenführer‘ Seuse erschien es daher erstrebenswert, den Schwestern nicht die historischen Texte direkt, sondern quasi kommentiert in Form aktueller Lebensbeispiele zu vermitteln; nicht eine pure Übersetzung des für ihn fundamental gewordenen Werkes, sondern eine literarische Transponierung der Grundlinien der VP in ‚moderne Gestalten‘. Dies wäre mithin ein neuer folgenreicher Ansatz Seuses: Er adaptiert die VP nicht, wie etwa zeitgenössische volkssprachli-

S. 78, Anm. zu Z. 21 ff.). Vgl. F. J. H. MONE, Leben der seligen Liutgart, der Stifterin von Wittichen, von dem Pfarrer Berthold von Bombach, Quellensammlung der Badischen Landesgeschichte 3 (1863), S. 438–468, hier S. 463 f. Vgl. auch K. RUH, in: ²VL 1, Sp. 803–805.

⁴¹ Siehe dazu J. SCHWIETERING, Zur Autorschaft von Seuses Vita, in: K. RUH (Hrsg.), Altdeutsche und altniederländische Mystik, Darmstadt 1964, S. 309–323, hier S. 311 f.

⁴² Mit der Meinung, daß eine unbegleitete Lektüre der VP auf gefährliche Irrwege führen kann, steht Seuse keineswegs allein. Im Prolog der sog. ‚Bairischen Verba Seniorum‘ schreibt der Übersetzer: *Wann wer sich ains guten leben an vahent, zunement oder volkomens lebens, so vindt er sich selben an dem leben, ler vnd red oder spruchen der heiligen altuater. Es ist auch ze wissen, daz etlich spruch, red vnd ler nach dem buchstaben ze tuttsche prahrt allen menschen nit wol verstantlich sind ane der gelerten vzzlegung, vnd dar vmb die dicz buch lesent sullen sich besorgen, daz si daz iht anders verstanden oder vs sprechen denn es die hailligen altvater gemaint vnd aus gesprochen hant ...* Der offenbar von Seuse beeinflußte Übersetzer – er spricht mehrfach im Prolog von der ewigen Weisheit – sieht wie Seuse die Altväter-Spiritualität als Modell für alle Stufen bis hin zur Vollkommenheit. Auch hier wird deutlich, daß man die Bedeutung der VP für Seuse nicht nur auf die Entwicklung des *anvahenden menschen* beschränken darf. Zu den ‚Bairischen Verba Seniorum‘ vgl. R. BLUMRICH, Überlieferungsgeschichte als Schlüssel zum Text, angewandt auf eine spätmittelalterliche bairische Übersetzung der ‚Vitaspatrum‘, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 41 (1994), S. 188–222.

che Übersetzer, im Sinne einer Restauration, sondern durch Verlebendigung der Tradition. Das hieße, daß es Seuse mit seiner ‚Vita‘ darum geht, eine schon vorhandene vitale klösterliche Spiritualität gleichsam zu kultivieren, und zwar durch eine differenzierte Aufbereitung der Altvätertradition in einer den modernen Bedürfnissen angemessenen Form. Daß er sich bei der Wahl von Erzählstoffen und Motiven sowie der literarischen Mittel freilich nicht nur auf das Vorbild VP beschränkt, steht deswegen keineswegs im Widerspruch zu dem hier skizzierten Deutungsversuch. Seuse bietet also kein Lehrbuch der mystischen Erfahrung, wie so oft behauptet wird, sondern eher eine sowohl praktische als auch theoretische Orientierungshilfe für die Gestaltung klösterlichen Lebens und die Entwicklung einer christozentrischen Spiritualität.

Elsbeth, als Vertreterin der Adressaten dieser Lehren, erfährt in Seuses ‚Vita‘ den Prozeß fruchtbringender Adaptation der Altväterleben. Ein moderner Wüstenvater, oder nach Vollkommenheit in Gott strebender Mensch, vermag in der klösterlichen Lebensform dem eigentlichen Endziel der Abtötung, der *gelazenheit*, wie die Altväter nachzukommen, und zwar entsprechend seiner jeweiligen körperlichen und psychischen Voraussetzung: *daz eines menschen gute fug ist, daz fuget dem andern niht ... luge allein ieder mensch zu im selb und merk, waz got von im well, und sie dem gnug und lasse ellú endrú ding beliben* (108, 4–11). Der Diener der Ewigen Weisheit stellt in der ‚Vita‘ eine Leitfigur dar, die flexible Folgemöglichkeiten eröffnet.

Wir fragen erneut: Warum schreibt Seuse aber zu diesem Zweck einen Lebensbericht, der, so sehr er den VP und anderen literarischen Quellen verpflichtet ist, im Grund sicherlich auch auf wesentlichen Elementen der eigenen Biographie beruht? Zur Gestaltung der ‚Vita‘ äußert er sich im Prolog zum Exemplar: *Und wan gutú werk ane allen zwivel me wisent und dem menschen neiswi reht sin herz erluphent, me denn wort allein, so seit es für sich an hin mit gelichnusgebender wise von mengerley hailigen werken, dū in der warheit also geschahen* (3, 6–10). Es ist die bildliche Rede, nicht die exponierende, die das Herz zu entflammen vermag. So wie die VP in ihrer vitalen Bildlichkeit das Herz Seuses zu begeistern vermohten, so kann auch Seuses – jetzt entsprechend didaktisch konzipierte – ‚Vita‘ auf einen vornehmlich illitteraten Leserkreis ähnliche Wirkung zeigen.

Wie ist dann aber die zitierte Beteuerung – *dū in der warheit also geschahen* – zu verstehen? Seuse kann hier keinesfalls Wahrheit im Sinne empirischer Fakten meinen. Im ‚Horologium‘ heißt es ausdrücklich, die im Werk vorkommenden Visionen seien nicht alle *secundum litteram* zu verstehen, sondern *secundum sua signata* als wahr zu betrachten. Er bezeichnet sie als *figurata locutio*. Entsprechend im Prolog zum ‚Büchlein der

Ewigen Weisheit: *Die gesihte, die hie nach stent, die geschahen och nüt in liplicher wise, sú sint allein ein usgeleitú bischaf* (Bihlmeyer [wie Anm. 3], S. 197, 22 f.).

Der Wahrheitsanspruch liegt also auf der Ebene der spirituellen Aussage seiner Werke;⁴³ d. h.: Will er die in den VP enthaltene Wahrheit entsprechend in einer modernen Form vermitteln, so liegt es nahe, sein literarisches Vorbild möglichst auch unter Beibehaltung der Technik *usgeleiter bischaf* in ein zeitgenössisches Leben zu adaptieren. Diese Etablierung von Analogien, um Bekanntes bildlich zu vermitteln, ist freilich nichts Neues in der mittelalterlichen Literatur. Es sei nur an das literarische Arbeiten nach dem Muster halbbiblischer und außerbiblischer Typologie erinnert (etwa in Hartmanns ‚Gregorius‘).⁴⁴

Obwohl ich nicht meine, daß Seuse seine ‚Vita‘ als Antitypos zu den Typoi der Anachoretenviten konzipiert hat, so könnten doch typologische Denkgewohnheiten die Parallelisierung der Seuse-Vita mit den VP mit veranlaßt haben. Mit der Schaffung derartiger Analogien steht er nicht allein in seiner Zeit. Wenn Bartholomäus von Pisa in seiner Franziskus- Vita die vierzig Stationen aus dem Leben des Poverello mit ebensvielen Ereignissen im Leben Christi vergleicht,⁴⁵ so liegt hier keine Anmaßung, sondern ebenfalls eine Parallelisierung vor, die ein eindrucksvolles Bild konkreter *imitatio* zeichnen will.

Um die Analogie im Bewußtsein der Frauen wirksam werden zu lassen, wird Seuse wohl Kenntnis der VP bei ihnen vorausgesetzt haben. Dafür spricht z. B., daß *der altveter leben* in der ‚Vita‘ ohne eine nähere Vorstellung genannt wird. Weitergehende Kenntnisse werden bei Seuses primärem Adressatenkreis, den Schwestern der für die deutsche Mystik so zentralen Dominikanerinnenklöster des Südwestens vorhanden gewesen sein.

Ihnen, den nach geistlicher Orientierung Suchenden, wollte Seuse Ergebnisse seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit einem für ihn ehrwürdigen, aber sowohl für geistig träge oder sich in scholastischen Spitzfindigkeiten verlierende Mitbrüder als auch für theologisch ungeschulte Klosterschwestern verschlossenen, leicht mißzuverstehenden und vielleicht zu schädlicher Imitation verleitenden Werk vermitteln. Durch die Adaptation formaler und inhaltlicher Elemente aus seinem hauptsächlichen literarischen Vorbild gelang es ihm nicht nur, die existentiellen Erfahrungen der

⁴³ Vgl. dazu auch P. KÜNZLE ([wie Anm. 9], 5.7, Anm. 1): „So muß auch die Vita Seuses nicht an der historischen Glaubwürdigkeit der einzelnen Exempel und Geschichten, sondern an der durch sie ausgedrückten Wahrheit gemessen werden.“

⁴⁴ Vgl. F. OHLY, *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*, Opladen 1976.

⁴⁵ ‚De conformitate vitae b. Francisci ad vitam Domini Jesu‘. Ausg. und Lit. im Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, 1980, Sp. 1496 f.

VP – wenn auch über den Umweg analoger Applikation auf ein zeitgenössisches Leben – in den Klöstern lebendig zu machen, sondern ein eindrucksvolles Bild davon zu zeichnen, wie die Beschäftigung mit wahrhaft erbaulicher Literatur auf das Leben wirken kann und dessen Ausrichtung grundlegend zu verändern vermag.

Henry Suso's 'Vita' between Mystagogy and Hagiography

The narrative strategies used in hagiographic writings were devised to leave no doubt in the audience's mind about the protagonist's sanctity. Therefore, the medieval recipient of the Life of a saint or putative saint would have had no difficulty identifying him or her as such; the protagonist's identity was clearly indicated by the literary stylization, conventions, motifs and *topoi* typical of hagiography. With the establishment of papal canonization proceedings, miraculous deeds performed by the candidate for sainthood also became an essential element of a true saint's Life.

It is important to keep these very basic facts in mind when attempting interpretations of the numerous Lives of German mystics, male and female, written from the thirteenth to the fifteenth centuries: for these Lives, while they do resort to a certain extent to the narrative strategies of hagiography, nevertheless diverge from those strategies in decisive ways. In the past, there has been a wealth of controversy – especially in German scholarship – about the specific character of mystical Lives and their value as historical sources. On the one hand, it has been argued that such Lives are based on hagiographic models and are primarily – some would even say exclusively – mystagogy in the form of legends.¹ This opinion is now dominant within German literary scholarship. At the opposite end of the interpretative spectrum, medieval mystics have recently once again become objects of psychological or medical anamnesis, a procedure popular as early as the 1920s. Whereas a view of mystical literature as a purely literary

¹ This position is most clearly formulated by S. RINGLER, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters: Quellen und Studien*, Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 72 (München: Artemis, 1980) and S. RINGLER, "Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem, dargestellt am Werk der Christine Ebner" in P. DINZELBACHER, D. R. BAUER (eds.), *Frauenmystik im Mittelalter* (Ostfildern: Schwabenverlag, 1985), 255–70. A similar approach is taken by U. PETERS, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum: Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 14. und 15. Jahrhunderts*, Hermea, n.f. 56 (Tübingen: Niemeyer, 1988); and also by S. BÜRKLE, *Literatur im Kloster: Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, Bibliotheca Germanica 38 (Tübingen/Basel: Francke, 1999). See my review in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 130 (2001), 464–69.

construction, with an exclusively didactic agenda, seriously limits any effort at historical interpretation of the contents, the other extreme ignores both the immense importance of hagiographic traditions in the stylization and self-stylization of mystics and the narrative strategies employed by the authors, who were, in the German-speaking world, primarily members of the learned clergy.² An excellent example of the dilemma that mystical Lives pose for scholarship is the ‘Vita’ of Henry Suso, a work which was quite popular with medieval readers.³

Like his Dominican brethren Meister Eckhart and John Tauler, Suso (1295/96–1366) was devoted to writing mystagogical literature in the vernacular as part of his efforts within the *cura monialium*, the pastoral care of the nuns in his order. As a student of Eckhart’s, Suso defended his teacher’s highly controversial tenets in his early works, but later propagated his own *philosophia spiritualis*. Very little can be said about Suso’s life beyond what can be considered historically credible in his writings, and here one must be extremely cautious. It is certain that he was born in Constance and given to the local Dominican convent as a young boy; he studied in Cologne and spent the rest of his life in the monasteries in Constance and Ulm. His large body of writings was assembled shortly before his death into a collection called the ‘Exemplar’, which begins with the ‘Vita’.

This ‘Vita’ was long considered the first German autobiography, and therefore a historical document of substantial historical authenticity. This is, of course, a highly problematic interpretation. That a pious Dominican

² Strongly opposed to RINGLER’S approach is P. DINZELBACHER, “Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters” in P. DINZELBACHER, *Mittelalterliche Frauenmystik* (Paderborn: Schöningh, 1993), 304–31 (a revised version of the same article first published in 1988). For a recent review of this controversy within American scholarship see E. M. WIBERG PEDERSEN, “Can God Speak in the Vernacular? On Beatrice of Nazareth’s Flemish Exposition of the Love for God” in R. BLUMENFELD-KOSINSKI and others (eds.), *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature*, The New Middle Ages series 28 (New York: Palgrave, 2002), 185–208 (185–87).

³ See K. BIHLMAYER (ed.), *Heinrich Seuse: Deutsche Schriften* (Stuttgart: Kolhammer, 1907), 1–195. All quotes are taken from here. For an English translation see Henry Suso, *The Exemplar, with two German Sermons*, ed. and trans. by F. TOBIN (New York: Paulist Press, 1989). Suso’s German works are transmitted in more than five hundred medieval manuscripts and eight early prints. The Life belonged to the less popular of his writings, as can be assumed by the comparatively ‘small’ sum of fifty-five extant manuscripts, most of which do not contain the complete text. It is difficult to arrive at exact numbers for the circulation of the Suso manuscripts since excerpts from his works are to be found in innumerable codices. See R. BLUMRICH, “Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses. Ein Forschungsbericht” in R. BLUMRICH, PH. KAISER (eds.), *Heinrich Seuses Philosophia spiritualis: Quellen, Konzept, Formen und Rezeption*, Wissensliteratur im Mittelalter 17 (Wiesbaden: Reichert, 1994), 189–201.

friar, for whom humility was *the* cardinal virtue, would conceive an autobiography glorifying his own life is quite unthinkable. But it is also highly unlikely that anyone except Suso could have written the 'Vita': Suso's spiritual daughter, Elsbeth Stagel, has been and is still by some considered to be its author.⁴

In a forthcoming article, Martina Wehrli-Johns suggests an even more unlikely interpretation. She proposes that the 'Vita' was a legend actually written by Dominican brethren after Suso's death to create support for Suso's canonization.⁵ For a canonization process to be initiated, they would have needed not only a legend in Latin, but also a collection of miracles attributed to the candidate. It needs hardly be said that saints' Lives in the vernacular were totally worthless for any kind of canonization process. Furthermore, the 'Vita' did not even succeed in convincing its primary audience of Suso's putative sainthood. In no manuscript of the 'Vita' is Suso spontaneously referred to as 'Saint' Henry by an enthusiastic scribe; never, over its entire manuscript tradition, is the 'Vita' to be found among saints' Lives.⁶ It would also be more than astounding that a 'Vita' intended to encourage a cult would have had not Suso as its protagonist but an anonymous Dominican Servant of Eternal Wisdom,⁷ who – and this adds to the absurdity of the proposition – is obviously still alive at the end of the

⁴ For a brief review of the authorship controversy see A. M. HAAS, "Stagel, Elisabeth" in K. RUH et al. (eds.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, (Berlin: de Gruyter, 1995), IX, 220–23. See also the article by F. TOBIN, "Henry Suso and Elsbeth Stagel: Was the *Vita* a Cooperative Effort?" in C. M. MOONEY (ed.), *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), 118–35. An analysis of gender and power relations in the Life is offered by U. WIETHAUS, "Thieves and Carnivals: Gender in German Dominican Literature of the Fourteenth Century" in *The Vernacular Spirit* (see n. 2), 209–38 (216–22).

⁵ M. WEHRLI-JOHNS, "Das Exemplar einer Reformschrift der Dominikanerobervanz? Untersuchungen zum Johannesmotiv im *Horologium* und in der *Vita Heinrich Seuses*" in V. MERTENS, H.-J. SCHIEWER, W. SCHNEIDER-LASTIN (eds.), *Predigt im Kontext: Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin vom 5–8. Dezember 1996* (Berlin: de Gruyter, 2010).

⁶ See W. WILLIAMS-KRAPP, "Kultpflege und literarische Überlieferung: Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert" in A. SCHNYDER et al. (eds.), *'Ist mir getroumet min leben?' Festschrift für Karl-Ernst Geith zum 65. Geburtstag*, Göppinger Arbeiten zur älteren Germanistik 632 (Göppingen: Kümmerle, 1998), 147–73 (168–70).

⁷ It is imperative to make this distinction, since Suso's name is never used within the Life. Even though the Life is no longer considered an autobiography in the modern sense, in many publications the protagonist of the Life is still assumed to be Suso himself, as does, for instance, most recently J. HAMBURGER in two articles in his book *The Visual and the Visionary* (New York: Zone Books, 1998): "The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Henry Suso and the Dominicans", 197–232, and "Medieval Self-fashioning: Authorship, Authority and Autobiography in Suso's *Exemplar*", 233–78.

text, whereas in legends, saints or putative saints, of course, never are. No serious evidence supports the notion that the construction and content of the ‘Vita’ could have led to immediate associations with a canonized or putative saint’s Life among medieval recipients.⁸ How then was the ‘Vita’ to be understood?

Very little in the ‘Vita’ can be taken as support for the assumption that it purports to relate the biography of an individual destined for sainthood.⁹ Instead, the text is structured in such a way as to demonstrate an exemplary threefold path to inner perfection, clearly charted out in the prologue. In the first twenty-two chapters of the ‘Vita’, the Servant leads a life of seclusion within the monastery, with hardly a mention of the *vita activa* required of a Dominican friar. This modern anchorite spends more than ten years meditating and practising brutal forms of asceticism in his cell or in a chapel reserved for him. In contrast, the corresponding figure in Suso’s only Latin work, the ‘*Horologium sapientiae*’,¹⁰ the *discipulus* studies in Cologne, where he is a pupil of Meister Eckhart, lector of his convent, and involved in pastoral duties and preaching.

In the German ‘Vita’, it is not until the nineteenth chapter, which relates the beginnings of the second stage of his spiritual development, that other persons play a role in the Servant’s ‘Vita’: they primarily subject him to

⁸ The ‘halo’ of roses around the Servant’s head in some of the Life’s illustrations is not to be understood as an attribute of sanctity but as an allegory. The number of roses signifies the number of painful trials still awaiting the Servant (*Deutsche Schriften* [see n. 3], 64, lines 5–18, and 102, lines 23–25). Therefore Suso does not “represent himself as a saint” in these images, as suggested by HAMBURGER, “Medieval Self-fashioning” (see n. 7), 240, since he undoubtedly expects the Life’s recipients to consult the text when interpreting the images.

⁹ J. HAMBURGER, “Medieval Self-fashioning” (see n. 7), 240, speaks of Suso as “characterizing himself in terms usually reserved for candidates for canonization”. However, he does not explicate this observation. I see only very few aspects of Suso’s self-stylization that could possibly suggest he is encouraging his veneration as a saint. It does not become completely clear how HAMBURGER defines the hagiographic elements of the Life, since he remarks on 278 “that Suso did not intend to glorify his own person”, even though he is supposedly “bolstering our impression of his sanctity”. R. KIECKHEFER, *Unquiet Souls: Fourteenth Century Saints and their Religious Milieu* (Chicago: Chicago University Press, 1984), 6, coined the term ‘autohagiography’ for texts like the Life. It is, however, not applicable to the ‘Vita’, because the purported ‘hagiographic’ elements are simply used too unspecifically as to necessarily provoke allusions to a true saint’s life in the medieval reader. This interpretation is substantiated by the manuscript data. Similar terminology is used by K. GREENSPAN, “Autohagiography and Women’s Spiritual Auto-biography” in J. CHANCE (ed.), *Gender and Text in the Later Middle Ages*, (Gainesville: University Press of Florida, 1996), 216–36.

¹⁰ P. KÜNZLE (ed.), *Heinrich Seuses Horologium sapientiae: Erste kritische Ausgabe unter Benutzung der Vorarbeiten von Dominikus Pflanzer*, Spicilegium Friburgense 23 (Fribourg: Universitätsverlag, 1977).

difficult trials or ask for spiritual counsel, especially the aforementioned Dominican nun Elsbeth Stagel, who is, of course, stylized as the ideal figure for identification by Suso's female audience. She applies and misinterprets the advice given to her by the Servant, only to have his teachings explained to her in extensive theoretical detail in the final part of the 'Vita'.

The concluding section of the 'Vita' offers a sophisticated speculative philosophical dialogue between the Servant and Elsbeth on the nature of mystical spirituality. These final chapters clearly demonstrate the great intellectual respect with which the learned friar approached his female audience. Suso, as well as Eckhart and Tauler, did not strive to intimidate their readers with rules and prohibitions, as did their brethren in the fifteenth century, but went to great lengths to direct the mystically inclined onto what they considered the proper path to spiritual perfection, confronting them with philosophical argumentation of great sophistication. All in all, the 'Vita' is most certainly an *opus sui generis*.

Works in the fourteenth century dealing with mystical spirituality that were written in the vernacular by men of learning were intended either for mystically inclined nuns or for members of the laity who considered themselves part of a spiritual elite (some calling themselves *Gottesfreunde*). This holds true for the works of Suso, John Tauler and, it can be assumed, for most of Meister Eckhart's writings as well. Suso's 'Vita' is clearly aimed at a female monastic readership, an audience that especially in the German-speaking southwest was immensely interested and involved in mystical spirituality. Extreme asceticism was common among these women, for a radical *imitatio* of Christ's passion was in this milieu commonly considered an absolute prerequisite for mystical and paramystical experiences. However, Meister Eckhart and other philosophers, who could accept only the possibility of a highly intellectual form of mysticism, clearly rejected such experiences as wild fantasies and delusions, which would most probably even be damaging to the individual's quest for salvation. Suso, as a devoted student and apologist of Eckhart's teachings, was certainly of the same opinion. Eckhart and Suso saw the highest state of spiritual, i. e., mystical perfection in the state of *bildlosigkeit* (imagelessness). Genuine mystical experiences were for Suso the ones with no images.¹¹ It has often been pointed out that of the three great Dominican mystagogues, Suso was the most effective in confronting and reconciling mystical theory with mystical practice. If we are to read the 'Vita' as a work aimed at educating highly pious, intelligent, and uncommonly educated women in spiritual matters, and intent on convincing them to avoid involvement in senseless,

¹¹ See Suso's clear stand on the matter in *Deutsche Schriften* (see n. 3), 183, lines 3–30.

physically self-destructive practices, then every analysis of the ‘Vita’ must focus on the didactic strategies used by Suso and, of course, the spiritual model that he constructs as an exemplary alternative.

The most problematic and misunderstood section of the ‘Vita’ comprises the first eighteen chapters, which tell of the Servant’s early years (*anvahenden leben*), in which he brutally castigates his body to the point of seriously endangering his health and even his life. One day, Eternal Wisdom commands him to desist, as he has reached the first level on the road to perfection. Were these chapters conceived as an incentive for female readers to imitate the Servant’s actions? Just the opposite is the case. In the Servant’s correspondence with Elsbeth in Chapter 35, he quite clearly demands that she abstain from any forms of such behaviour, on the grounds that women are too frail for such harsh practices. Penitential practices may be necessary in order to free us from earthly comforts and desires, but they must be undertaken with moderation.

Keeping this position in mind, it appears that Suso designed the first part of the ‘Vita’ to counteract strongly the excessive self-castigation which had become fashionable among Dominican nuns in the southwest; this practice had even become the subject of works written by sisters, who to a certain extent propagated monstrous self-affliction as an almost automatic way of attaining mystical and paranormal experiences. The most radical example of such literature is the ‘Revelations’ of Elsbeth of Oye, a nun in the Dominican monastery of Oetenbach near Zurich. In her ‘diary’,¹² designed for circulation, Elsbeth tells of horrendous attacks of anxiety and describes gruesome self-destructive practices: she drives a nail-studded crucifix into her flesh and ties it to her body with a belt, she sits endlessly in her rotting habit and does nothing to ward off the worms and maggots gnawing at her flesh, she flagellates herself with a nail-studded whip, etc. As she is experiencing this nightmare, Elsbeth is in contact with Christ, Mary, and John the Evangelist, who actually encourage her to continue with her practices, even though the pain and suffering have become almost unbearable. Elsbeth’s writings were widely read in nunneries within Suso’s sphere of pastoral influence and were most certainly known to him.

It can therefore hardly be interpreted as a coincidence that in the first part of the ‘Vita’ the Servant practices almost identical forms of violent asceticism: the nail-studded cross strapped to his body, the wounds infested with worms, which he does not combat, the self-flagellation with the hook-

¹² P. OCHSENBEIN, “Die Offenbarungen Elsbeths von Oye als Dokument leidensfixierter Mystik” in K. RUH (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1986), 423–42 (425), lists twenty-two manuscripts. An edition is being prepared by W. SCHNEIDER-LASTIN. See his article “Das Handexemplar einer mittelalterlichen Autorin: Zur Edition der Offenbarungen Elsbeths von Oye” in *Editio* 8 (1994), 53–70.

studded whip, etc. But I repeat – and this is important – Eternal Wisdom does not encourage the Servant to continue his actions but rather commands him to desist from them. How is this to be understood? The lesson imparted here to an intensely pious man by divine authority is that ascesis can be only a preliminary step on the Servant's road to true mystic spirituality; the lesson is then passed on to the 'Vita's' 'fictional' Elsbeth Stagel with the additional, significant specification that such rigorous ascetic practices are not suitable at all for women. The clear implication is that the type of spirituality described in Elsbeth of Oye's 'Revelations' and other works is, for males, limited in value and, for females, simply inappropriate. Thus, rather than a call to emulation, the clear associations with the practices described in Elsbeth's 'Revelations' are instead an urging for Suso's female readership to practice moderation instead.¹³ In the 'Vita' Suso clearly distinguishes between male and female ascetic practices; the self-mutilation practiced by Elsbeth of Oye and the Servant is characterized as distinctly male, and thus inappropriate when engaged in by the former.¹⁴

Therefore, in my opinion, the first part of the 'Vita' is to be read as an analogy to suggesting restrictions on the type of spirituality propagated by Elsbeth of Oye and others. The clear associations to Elsbeth's 'Revelations' were designed by Suso to be evident to his female readership, who are requested not to follow Elsbeth's example. In other words, in the 'Vita' Suso's narrative strategy aims to counteract what he considers popular and influential narrative with deleterious potential.

Another aspect of the 'Vita' that proves very important for the work's interpretation is its stylization, particularly in the first sections, of the Servant as a male Dominican almost exclusively leading a *vita contemplativa* typical of a Dominican nun; this peculiarity is not discussed explicitly in the text. In two important articles on the illustrations conceived by Suso for the 'Vita', the art historian Jeffrey Hamburger¹⁵ has pointed out that "Suso's feminization of the Servant's role goes as far as to cultivate androgyny" in the images he created to illustrate the "lower, preliminary

¹³ See W. WILLIAMS-KRAPP, "Nucleus totius perfectionis: Die Altväterspiritualität in der Vita Heinrich Seuses" in *Festschrift für Walter Haug und Burghart Wachinger*, Band I (Tübingen: Niemeyer, 1992), 405–21 (418).

¹⁴ The Servant writes to Elsbeth: *Sölich strenges leben und dū bild, von den geseit ist, mugen den menschen nuzz sin, die sich selber ze zart haben und ire widerspenigen natur uf ire ewigen schaden ze mutwillklich bruchent; daz höret aber dir und dinen glichen nit zu* (*Deutsche Schriften* [see n. 3], 108, 18–21). When Elsbeth castigates herself after having received the aphorisms from the 'Vitaspatrum' the Servant writes that she should neither imitate the anchorites nor her spiritual mentor, i.e., the Servant (107, 13–14). In other words, she should embrace a form of spirituality that is appropriate to the *sexus fragilis*.

¹⁵ HAMBURGER, "Images" and "Medieval Self-fashioning" (see n. 7).

stages of the mystical itinerary.”¹⁶ There is, according to Hamburger, an obvious “blurring of the genders”¹⁷ in the images created by Suso, best preserved in early manuscripts of the ‘Vita’. The Servant is portrayed at one point in the role of the bride of Christ. Suso appears to feminize the role in order to achieve a maximum of possible identification with the figure of the exemplary Servant within his predominately female audience. German scholarship has sometimes referred to Suso’s feminization of the role without, as Hamburger has done, considering the narrative strategies which inspired such stylization. The feminization of the role and the reduction of the Servant’s *vita activa* to a bare minimum are further aspects of the narrative that are designed to optimize the possibilities of the female readership’s identification with the Servant.

Taking all that has been said into consideration, it remains to be asked just what Suso was actually propagating as an alternative to the spirituality of Elsbeth of Oye and others of a similar conviction. In an article published in 1992, I documented the great extent to which Suso in his ‘Vita’ supported the rediscovery of a fundamental work of Christian literature, which he considered to contain the *nucleus totius perfectionis*: the ‘Vitae patrum’ or, as they are more commonly called, ‘Vitaspatrum’, including their major Western interpretation in the works of Cassian.¹⁸ Suso devotes an entire chapter of the ‘Horologium’ to the ‘Vitaspatrum’ and their importance for the personal road of the *discipulus* to spiritual perfection. The Desert Father Arsenius is praised there as the *summus philosophus*, the most important philosopher of Christendom, who teaches the *discipulus* the decisive lessons for spiritual growth. An intense scrutiny of the ‘Vitaspatrum’ even leads the *discipulus* to sharply criticize the way in which theology was taught in the Dominican *studium generale* in Cologne. Because the ‘Vitaspatrum’ were being neglected, the road to true *sapientia* had been completely obscured for his teachers and fellow students. The *discipulus* leaves the *studium* in order to live according to the tenets of Arsenius, vehemently berating his brethren’s concentration on *scientia*.

The ‘Vita’ similarly stresses the spirituality of the ‘Vitaspatrum’ as interpreted by the Servant. Throughout the ‘Vita’, Suso demonstrates how the teachings of the ‘Vitaspatrum’ can be applied to a modern devout life, especially in the initial stages of spiritual development. Without a doubt the hagiographic model for Suso’s ‘Vita’ is to be found in the lives of the

¹⁶ HAMBURGER, “Images” and “Medieval Self-fashioning” (see n. 7), 202.

¹⁷ HAMBURGER, “Images” and “Medieval Self-fashioning” (see n. 7), 249.

¹⁸ WILLIAMS-KRAPP, “Nucleus” (see n. 13). The influence of the ‘Vitaspatrum’ on Suso’s ‘philosophia spiritualis’ and on the ‘Vita’ is extensively documented in that article. Therefore I shall not repeat that documentation as well as my evaluation of previous scholarship here.

Desert Fathers and Mothers, which, by the way, had been translated into German in the first half of the fourteenth century and had circulated in Suso's immediate sphere of influence before he began his work on the 'Vita'.¹⁹ The Servant spends his early life as a virtual hermit, practicing asceticism until he reaches a level of spiritual perfection that allows him to become a spiritual mentor for others. This reminds one, for instance, of the life of Saint Anthony the Great, whose 'Vita' is also divided into three distinct parts, the last one also consisting of, just as in Suso's 'Vita', an extensive discussion of the prerequisites for spiritual perfection, which Anthony passes on to his questioning students.

In every stage of the Servant's spiritual development, the 'Vitaspatrum' play a decisive role. In the first part, the Servant's radical devotion to a Christocentric piety is precipitated by his reading of the 'Vitaspatrum'. Suso tells how the Servant once engraved the abbreviation for the name Jesus, IHS, on his chest right above his heart. He then fell asleep with a copy of the 'Vitaspatrum' as his only pillow. In a dream he saw a gem-studded crucifix on his chest whose brightness shone through his cowl. The decision for an unconditional *imitatio Christi* is motivated by the exempla provided in the 'Vitaspatrum'. After a life of ascesis, a physically impressive young man comes to him in a vision, saying that the Servant had been long enough in the 'lower schools' and offering to lead him to a higher spiritual plateau, the 'highest school'. They go to a place where he is taught the way to *geläzenheit* (complete self-abandonment, surrender of all earthly attachments) by the 'highest master', who in the 'Vita' remains unnamed, but in a similar episode in the 'Horologium' is identified as the Desert Father Arsenius.

The more difficult, second stage of spiritual development then begins. The Servant becomes a hermit within the monastery, meditating and praying in a chapel reserved for him. He has the chapel walls decorated with images of the Desert Fathers and aphorisms taken from the 'Vitaspatrum'. When the artist becomes nearly blind, he is healed by the Servant's first placing his fingers on the images and then touching the artist's eyes. It is clearly not the Servant himself but the sanctity of the Desert Fathers that is responsible for the miraculous cure. Therefore, the miracle is not meant to support "our impression of Suso's sanctity" and at the same time "amplify the moral and didactic justification of images", as Jeffrey Hamburger proposes,²⁰ but is to be read as an exemplum in praise of the truly enlightening teachings of the Desert Fathers, which possess the potential to cure our spiritual blindness, so that we may find the true path to perfection.

¹⁹ U. WILLIAMS, *Die Alemannischen 'Vitaspatrum': Untersuchungen und Edition*, Texte und Textgeschichte 45 (Tübingen: Niemeyer, 1996).

²⁰ HAMBURGER, "Images" and "Medieval Self-Fashioning" (see n. 7), 207.

In this chapel horrible demons tempt the Servant, just as they did the anchorites. He refuses to bathe, prays incessantly, sleeps in a sitting position, etc., all practices that are characteristic of the asceticism of the Desert Fathers. As in the case of the anchorites, the Servant refuses food and drink for long periods, and like Hilarion, he avoids fruit, especially apples. As is described by Cassian, the Servant despairs, doubts God's grace, and is tortured by *acedia*.

But the analogies to the 'Vitaspatrum' go far deeper. Suso even adapts entire episodes from the 'Vitaspatrum' in the 'Vita' to illustrate aspects of the Servant's spiritual development. Here we can consider two examples. In the first, Suso tells of how the Servant's sister deserts the convent after falling into bad company, whereupon the Servant goes to retrieve her. When he finds her, she falls upon her knees and begs for forgiveness. The emotional scene ends with her return to the monastery, where she then lives a pious life until her death. A similar episode can be found in the 'Vitaspatrum', where a monk searches for his sister who has fallen into sin. She too falls to her knees in front of him and begs God and him to forgive her.²¹

In another episode in the 'Vita', a woman who has become pregnant out of wedlock accuses the Servant publicly of having fathered the child. As a result the Servant is ostracized and reviled by all, causing him immense inner torment. However, the woman suddenly dies, which is, of course, interpreted as a sign from God that the Servant is innocent. He is once again accepted by society. Something similar is reported of the Desert Father Macharius. He also was unjustly accused by a woman, ostracized and even publicly denounced. God, however, came to his aid: the woman could bear her child only after the truth had been established.²²

In my German article, I cite a number of further episodes in the 'Vita' which are obviously based on the 'Vitaspatrum' and most likely had no basis in Suso's biography, as has often been assumed. These episodes are, like all episodes of the 'Vita', unmistakably didactic in nature. For example, the false accusations which the Servant and Macharius willingly endure are related in order to teach us to bear our fate patiently, even if society – which, for the sisters whom Suso addresses, would be the other sisters of the nunnery – has falsely condemned us, because we will inevitably be vindicated by God, now or in the future.

Once again we see that the 'Vita' teaches lessons that apply to the experiences of men and women alike. Even if the *exempla* are presented within the framework of a male 'biography', the exemplary nature of the Servant's thoughts and deeds allow immediate possibilities of identifica-

²¹ WILLIAMS-KRAPP, "Nucleus" (see n. 13), 415.

²² WILLIAMS-KRAPP, "Nucleus" (see n. 13), 415.

tion for a female audience. Suso reduces the life of the Servant to a generic pattern, a 'true path' that others can follow.²³ In Elsbeth Stagel's misunderstanding of proper female ascesis, mentioned above, it is a misinterpretation of the 'Vitaspatrum' that is at the basis of this near catastrophe. Elsbeth had asked the Servant about the guidelines which had been most rewarding for his spiritual development, whereupon he sent her teachings from the 'Vitaspatrum', which she selectively and overzealously adapted to her life. Elsbeth had focused only on the radical asceticism of the anchorites. Drawing on the ideals of Cassian, the Servant distinguishes between the respective ways in which males and females should interpret and imitate the spirituality of the Desert Fathers and Mothers.²⁴ This interpretation of what is acceptable ascesis for women belongs to the fundamental teachings of the 'Vita'.

That the Servant's life is basically stylized as the life of a modern Desert Father is due not only to Suso's great personal devotion to the 'Vitaspatrum' but also to the immense importance of the 'Vitaspatrum' and Cassian for the entire monastic movement. They are prescribed reading in Benedict's rule, and they were also of great importance to Dominic as he conceived his order. The Dominicans considered the anchorites their spiritual forefathers.²⁵ Suso is therefore only revitalizing the original concepts of monastic life as set down in this fundamental body of literature, which he considers to have been flagrantly neglected by the monastic orders of his time.

Modern scholarship sometimes misinterprets the 'Vitaspatrum' in ways similar to Elsbeth Stagel. The Desert Fathers and Mothers did not propagate bloody ascesis, as many in Suso scholarship mistakenly insist, but saw a rigorous form of self-discipline and self-denial as just a first prerequisite for all further steps on the road to spiritual perfection. Elsbeth of Oye and all others who indulged in horribly self-destructive practices were, according to Suso, doing just the opposite of what the 'Vitaspatrum', as well as philosophers and theologians such as Meister Eckhart, prescribed as the proper way to the highest spiritual goal. The 'Vitaspatrum', when properly understood, present the perfect blueprint for a *vita contemplativa* leading to *geläzenheit*, the stage of spiritual development that is necessary for true

²³ HAMBURGER, "Medieval Self-fashioning" (see n. 7), 278.

²⁴ There are, of course, other important aspects to the stylization of the Servant; see the excellent article by W. BLANK, "Heinrich Seuses Vita: Literarische Gestaltung und pastorale Funktion" in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 122 (1993), 285–311. However, the stylization of the Servant as a modern anchorite clearly dominates.

²⁵ WILLIAMS-KRAPP, "Nucleus" (see n. 13), 410.

mysticism as defined by Eckhart and his students. The Servant is taught this fundamental lesson by Arsenius in Chapter 20.²⁶

Instead of writing another treatise, further sermons, or open letters on the subject of mystical spirituality, Suso turned for his final work to a proven didactic genre to convey his program: the legend, whose narrative strategy and content appealed to the readership to imitate the life of its protagonists in very basic ways. Since Suso must have realized that possible associations with hagiography might mislead some readers to see the ‘Vita’ as a saint’s Life, he took great precautions to limit the possibilities of such associations, the most obvious one being the avoidance of his own name in the narrative. Even if the readership could understand the author to be Suso – the titles in the manuscripts confirm this – and even misread the ‘Vita’ as an account of Suso’s own life, and even though a number of elements of his true biography made up the framework of the ‘Vita’, the ‘anonymity’ of its protagonist was a narrative precaution calculated to ensure the Servant’s purely exemplary status. Not the protagonist and his singular life should be the objects of interest, but the lessons to be learned from this universal exemplar. The Servant’s ‘Vita’ is therefore not a heroic biography in the tradition of the legend, but rather a sophisticated blueprint for exemplary spirituality, aimed primarily at women, related within a narrative that draws upon the exemplary Lives of the Desert Fathers and Mothers. The reader is encouraged to imitate the Servant’s *imitatio* of this model of perfect spirituality – within the limits suggested by Suso.

The question of whether the Lives of the many German female mystics were authored with the same design in mind as Suso’s ‘Vita’ can be answered only by analyzing each individual work and its manuscript transmission. Siegfried Ringler’s much-discussed hypothesis, that these “Vitae of Godly grace” (*Gnadenvitzen*), as he calls them, are all “mystagogy in the form of hagiography” is simply too sweeping a generalization.²⁷ It is, however, important to note that only three Lives of female mystics were ever added (as adjuncts) to manuscripts of German vernacular legendaries: the Lives of Gertrud of Helfta, Bridget of Sweden and Catherine of Siena.²⁸ As I have argued in another article, the manuscript circulation of vernacular

²⁶ WILLIAMS-KRAPP, “Nucleus” (see n. 13), 412.

²⁷ RINGLER, *Viten- und Offenbarungsliteratur* (see n. 1), 334–59.

²⁸ Remarkably, the ‘mystical invasion’, of which A. VAUCHEZ speaks in his book *Sainthood in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 407–12, does not apply to the German-speaking world, where no mystic, male or female, was canonized before the Reformation. In this area of Europe mystical experience obviously was much less of a criterion in establishing the cult following necessary for sainthood than in other parts of Europe. The fact that the learned clergy in the German-speaking world frowned upon purported mystics and considered them a serious problem for the Church certainly played a major role in this discrepancy.

mystical Lives shows that there were no definitive criteria for the way in which holiness was to be perceived among the *illitterati*. In some manuscripts of a saint's Life a mystic can be called merely sister and in others elevated to the status of *beata* or even *sancta*. However, a vast number of manuscripts clearly demonstrate that even the Lives of those to whom saintly qualities were spontaneously attributed by some enthusiastic scribes were not actually perceived as true saints, who were to be venerated on feast days reserved for them, since their biographies were seen as works belonging to a flexible body of literature dealing with mystical spirituality in its widest sense. The broad tradition of the German and Dutch 'mystische Sammelhandschrift' (collections containing a variety of texts dealing with mystical spirituality) attests to a distinct 'categorization' of this literature in the late Middle Ages.²⁹ This does not, however, imply that the Lives of mystics were understood only as mystagogy. The recipient could definitely read the text as the life of a blessed, even if not in the formal sense saintly, individual, whose spirituality had led to a mystical communication with God.

The possibility that such an interpretation could trigger a concrete desire for *imitatio* in the reader was apparently an important consideration in Suso's construction of the 'Vita'. He states clearly that the Servant's visions are to be understood only figuratively and not literally. In other words, they are inventions, to be understood only in a *bildgebender* and *gelichnusgebender* wise (in an image- and likeness-giving manner).³⁰ In the 'Horologium' he describes the visions as *figurata locutio*.³¹ Thus, one of the main hagiographic elements in the 'Vita' is clearly relativized.

All evidence in the manuscripts of the 'Vita' indicates that the medieval audience understood Suso's didactic concept quite well. Yet there is no doubt that Ringler's definition of a "Vita of Godly grace" probably fits no mystical text as perfectly as it does Suso's 'Vita', even if the protagonist is a far more constructed figure than those female mystics whose Lives Ringler found to be paradigmatic for his genre definition. There can be no doubt that Suso drew upon these widespread works by or about female mystics, whose message he definitely considered to be very problematic. He confronts this popular literature with a narrative that, on the one hand, draws upon the extreme religious enthusiasm of his readers but, on the

²⁹ W. WILLIAMS-KRAPP, "Literary Genre and Degrees of Saintliness: The Perception of Holiness in Writings by and about Female Mystics" in A. B. MULDER-BAKKER (ed.), *The Invention of Saintliness* (London/New York: Routledge, 2002), 206–18 (216).

³⁰ See *Deutsche Schriften* (see n. 3), 3; HAMBURGER, "Images" and "Medieval Self-fashioning" (see n. 7), 201; WILLIAMS-KRAPP, "Nucleus" (see n. 13), 420.

³¹ 'Horologium' (see n. 10), 366, lines 20–22: *Visiones quoque in sequentibus contentae non sunt omnes accipiendae secundum litteram, licet multae ad litteram contingent, sed est figurata locutio [...].*

other, presents guidelines for pious behavior that subtly discourage deviance from orthodoxy. Wild hallucinations achieved through rigorous asceticism are not to be understood as the consummation of spiritual perfection, and mystical union is communicated in the ‘Vita’ through Suso’s clear analogies to the Desert Fathers and Mothers. When, in the aforementioned vision in Chapter 20, Arsenius meets the Servant, who has mortified his flesh for many years and now wishes to enter the ‘highest school’, the Supreme Master smiles benignly and points out that he is only at the very beginning of his road to *geläzenheit*. Suso expected his intellectually sophisticated female readers to understand and embrace this message.

If we are to search for autobiographical elements in Suso’s ‘Vita’, we can be certain that his account of a lifelong preoccupation with the ‘Vitaspatrum’, a work that was ignored by his learned brethren and often misunderstood by zealous sisters, reveals the authentic Suso. In his construction of a modern-day Desert Father, he also demonstrates how truly edifying literature – and this includes hagiography – can influence life and even change its direction in fundamental ways, naturally in the hope that his ‘Vita’ would lead to similar results for those who were seeking a way to inner perfection, just as he had throughout his life.

Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit

Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert

Die Bedeutung der vorwiegend in literarischen Denkmälern bezeugten religiösen Frauenbewegung für die allgemeine Frömmigkeitsgeschichte des deutschen Mittelalters ist noch weitgehend ungeklärt. Während ihr Einfluß auf die religiöse Praxis der Laien eher marginal gewesen sein dürfte,¹ dienten die von der Bewegung hervorgebrachten spirituellen Impulse und radikalen Lebensformen das ganze Spätmittelalter hindurch immer wieder als richtungsweisende und z. T. auch verpflichtende Leitlinien für das semireligiöse und monastische Leben von Frauen. Das trifft in besonderem Maße für das 15. Jahrhundert zu, welches für die Mystikforschung stets als „Zeit der Nachblüte“ galt, „wo das mystisch-ekstatische Leben und seine literarische Darstellung an Tiefe, Originalität, psychologischem Reiz und poetischer Anmut bereits viel verloren, der Drang in die Höhen der Spekulation stark nachgelassen hat.“² Auch wenn man diese Wertung als zutreffend akzeptiert, wäre es sicher verfehlt, das 15. Jahrhundert aufgrund der Dürftigkeit seiner Denkmäler als eines zu werten, das für die Geschichte der religiösen Frauenbewegung gering zu schätzen wäre, handelt es sich doch um eine Zeit, in der gerade die monastische Frömmigkeit eine ihrer größten Blütezeiten erreichte. Trotz einer Vielfalt von Studien zur Entwicklung des Ordenswesens im 15. Jahrhundert und zu deren historischen Voraussetzungen und Triebfedern³ blieben Fragen nach dem Charakter monastischer Frömmigkeit und Spiritualität von Frauen in einer Zeit, in der mystische Bestrebungen angeblich keine größere Rolle mehr spielten, bisher weitge-

¹ Die bedeutendste Ausnahme stellt die von der Helftaer Mystik ausgehende Herz-Jesu-Verehrung dar, die bis heute von der katholischen Kirche gepflegt wird. Vgl. C. RICHSTÄTTER, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, Regensburg ²1924. Die bisweilen auftretende kultische Verehrung von Mystikerinnen dürfte wohl nur selten zur direkten Nachahmung geführt haben.

² K. BIHLMAYER, Die schwäbische Mystikerin Elsbeth Achler von Reute († 1420) und die Überlieferung ihrer Vita, in: G. BAESECKE, F. J. SCHNEIDER (Hrsg.), Festgabe Philipp Strauch zum 80. Geburtstag, Halle 1932 (Hermea 31), S. 88–109, hier S. 88.

³ Vgl. zuletzt den Band von K. ELM (Hrsg.), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, Berlin 1989 (Berliner Historische Studien Bd. 14, Ordensstudien VI).

hend ausgeklammert, Schriften, die zu einem gewissen Grad darüber Auskunft geben könnten, fast gänzlich unausgewertet.

Dabei kommt es im 15. Jahrhundert im Rahmen der fast alle Orden erfassenden Reformbewegungen zu einer Wiederentdeckung des von der Frauenmystik geprägten oder durch sie veranlaßten Schrifttums der vorhergehenden Epoche. Die Überlieferungsdaten bezeugen, daß das 15. Jahrhundert die Zeit der breitesten Rezeption dieser Werke überhaupt war. Etwa 4/5 der Handschriften mit Werken Eckharts, Seuses, Taulers usw. stammen beispielsweise aus dem 15. Jahrhundert, von den *Schwesternvitien* gibt es sogar Textzeugen *nur* aus dieser Zeit. Ein wichtiger Grund für diese neue Rezeptionsphase war die Tatsache, daß die spirituellen Traditionen der religiösen Frauenbewegung des 13. und 14. Jahrhunderts in einigen Klöstern, die bei den Reformen eine Schlüsselrolle spielen sollten, nie gänzlich abbrachen. Trotz des allenthalben einsetzenden Verfalls des Ordenswesens in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurde eine intensive Religiosität in Konventen, wie etwa in den für die Frauenmystik zentralen Klöstern St. Katharinental bei Diessenhofen oder Unterlinden in Colmar, weitgehend ungebrochen gepflegt; so legt es jedenfalls Johannes Meyers Bericht über die aus Katharinental stammende Clara Anna von Hohenburg (1362–1433) nahe.⁴

Als dominikanische Ordenskreise an die Einführung der strengen Observanz im ersten, als Musterkonvent geplanten Kloster Schönsteinbach bei Colmar gingen, entsandten sie neun besonders geeignete Schwestern und vier *weltliche menschen* (= drei Laienschwestern und eine Novizin) dorthin, wobei fünf der Frauen aus Katharinental (darunter auch die Priorin) und zwei aus Unterlinden stammten. Gerade in der Frühphase der Reformbewegung konnte das spirituelle Erbe der mystisch bewegten Dominikanerinnen des 14. Jahrhunderts erneut Wurzeln schlagen; ihr Schrifttum erlebte nun eine weitere, sehr intensive Rezeptionsphase. Immer wieder erinnern auch männliche Reformer die Frauen an die fruchtbare Epoche, sich selbst – das gilt besonders für Johannes Nider – sehen sie als Nachfolger der damaligen *lebmeister*, vor allem Seuses.⁵

Vornehmlich aus den Schriften der vorwiegend dominikanischen Seelsorger und den wenigen frauenmystischen Werken der Zeit vermögen wir ein – wenn auch nur ungefähres – Bild von der im reformerischen Umfeld

⁴ B. M. REICHERT (Hrsg.), Johannes Meyer Ord. Praed., Buch der *Reformacio Predigerordens*, I., II. und III. Buch, Leipzig 1909 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 2), S. 61–63.

⁵ Vgl. zuletzt U. WILLIAMS, ‚Schul der weisheit‘. Spirituelle *artes*-Auslegungen bei Johannes Nider. Mit Edition der ‚14. Harfe‘, in: K. KUNZE u. a. (Hrsg.), Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Festschrift Kurt Ruh, Tübingen 1989 (TTG 31), S. 391–424.

propagierten und praktizierten Klosterfrömmigkeit zu gewinnen. In diesem Beitrag soll anhand der in einigen von prominenten Seelsorgern verfaßten Schriften des 15. Jahrhunderts vorgetragenen Programmatik versucht werden, Konturen der für die Reform angestrebten Frömmigkeit herauszuarbeiten. Dabei ist zu klären, inwieweit das Erbe des 14. Jahrhunderts diese Frömmigkeit prägte und in welcher Form es für das 15. Jahrhundert aktualisiert wurde.

Selbstverständlich herrschten im 15. Jahrhundert gänzlich andere Voraussetzungen für die Klosterfrömmigkeit als im 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Dort, wo das Ordensleben blühte oder erblühen sollte, mußten zumeist Widerstrebende überzeugt und eine z. T. völlig erstarnte Klosterkultur wiederbelebt werden. Es bestand ein Bedürfnis nach Literatur, die den Frauen Grundorientierungen in geistlichen Fragen vermitteln konnte. Der Drang nach mystischen Erlebnissen und die Neigungen zu Spekulationen über hohe philosophische Fragen, die die Ordensoberen im 14. Jahrhundert bisweilen im höchsten Maße beunruhigt hatten, stellten zwar kein akutes Problem mehr dar, aber der religiöse Eifer der für die Reformen gewonnenen Frauen scheint nicht immer ganz den Vorstellungen der maßgeblichen Seelsorger entsprochen zu haben. In den Schriften der Dominikaner ist die schwierige Gratwanderung zwischen dem Wunsch, die Reform möge zu einer ähnlich glanzvollen Epoche wie im 14. Jahrhundert führen, und der Furcht, die Vorbilder jener Zeit könnten zur Nachahmung unerwünschter Exzesse führen, deutlich herauszulesen.

Am deutlichsten ist diese Ambivalenz im Werk des emsigen Ordenschronisten Johannes Meyer zu beobachten, so z. B. in seinem *„Buch der Reformacio Predigerordens“* vom Jahr 1468,⁶ in dem die Anfänge von Schönensteinbach wie in den Schwesternbüchern des 14. Jahrhunderts zu einer Zeit stilisiert werden, in der zur Verklärung des Reformwerks die besonders frommen Nonnen des ersten Aufbruchs auch göttliche Gnadenerweise erfuhren. Meyer versieht aber die *exemplen*, die die neu Reformierten in ihrer Haltung bestätigen und zu noch größeren Anstrengungen anregen sollten, vorsorglich mit deutlichen Warnungen, die von eventuellen Neigungen zu erlebnismystischen Exzessen abraten. Er habe aus zwei Gründen von *gesicht* und *offenbarung* nur wenig schreiben wollen: Erstens, weil es erbaulicher sei, über Tugenden zu schreiben als über *offenbarungen, trömen vnd erschinungen*, und zweitens, weil die Gefahr, vom Teufel betrogen zu werden, bei solchen Erlebnissen sehr groß sei. Mit Hilfe der Schriften der *hailgen vättter* stellt er sichere Kriterien zusammen, anhand derer eine zur Erlebnismystik tendierende Person erkennen kann, ob

⁶ Vgl. W. FECHTER, Meyer, Johannes, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL), Bd. 6, Sp. 474–489.

ihre Gesichte wirklich von Gott inspiriert sind (S. 57–61). Meyer trägt dabei Punkte vor, die sich in zahlreichen Schriften des 15. Jahrhunderts immer wieder finden. Vor allem wird vor dem Teufel gewarnt, der es darauf angelegt hat, die Reform zu sabotieren, sogar mit Hilfe vermeintlicher Gnadenerweise. Die religiöse Eigenwilligkeit der Ekstatikerinnen lenke vom großen Reformwerk ab und führe letztlich zu deren persönlichem Unglück. Birgitta von Schweden und Katharina von Siena, zwei Leitfiguren der religiösen Erneuerung, seien große Ausnahmen gewesen, deren wahrhaftige Begnadung allerdings erst durch posthume Wunder bestätigt worden sei. Wesentlich ausführlicher als Meyer war bereits 1422 der Nürnberger Dominikaner Eberhard Mardach⁷ auf diese Fragen eingegangen. In den 20er Jahren setzte die eigentliche dominikanische Reformwelle im weiblichen Zweig ein. Nach Schönensteinbach (1397) war die Observanzbewegung 20 Jahre lang nicht mehr vorangekommen; die Reform von Unterlinden (1419) markierte den Neuanfang.⁸ Mardach, 1425–28 Prior des sich zur Reformzentrale entwickelnden Nürnberger Konvents, richtete seinen „Sendbrief von wahrer Andacht“⁹ zwar an ein nicht genanntes *geistliches kind*, die Schrift ist jedoch als allgemeine programmatische Anleitung zur angemessenen Klosterfrömmigkeit intendiert. Das ca. 10 Folio-Blätter umfassende Werk ist in mindestens 21 Handschriften erhalten und auffallend häufig zusammen mit mystischem Schrifttum überliefert. Von der landschaftlichen Streuung der Überlieferung her ist anzunehmen, daß der Sendbrief innerhalb des Ordens weit verbreitet war. Er ist aber auch in Handschriften aus reformierten Klöstern anderer Orden enthalten. Bemerkenswerterweise beginnt Mardach seine Anweisungen zur richtigen Frömmigkeit mit einem scharfen Angriff auf mystische Bestrebungen. Vor allem fehlgeleitetes Sichversenken in die *passio Christi* führe dazu, daß Frauen *verzuckt werden* und *die gestalt Cristi vor ir augen an dem creutz gespannen sehen vnd si dunckt, wie er mit in red ab dem creutz* (72^r). In der Entrückung können ihnen auch Maria, die Apostel, die 24 Alten und die Heiligen erscheinen. *Vnd diz sehen [sie] mit offenen wachenden augen. So geschieht es auch etlich slaffent in eim trom oder etwenn in eim zug* (72^{rv}). Er zählt dann einige geradezu klassische mystische Empfindungen auf: *enpfintlich süßigkeit, guten smak vnd roch*, die Frauen verspürten in *irm mund, in ir nasen vnd in irm leib, das in vnaußsprechlich ist*, vor allem beim Empfang der Eucharistie. Andere Frauen seien *oft also eingezogen von allen aussern sinnen, das sie nihtz sehen, noch hören, noch empfinden*,

⁷ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Mardach, Eberhard, in: ²VL 5, Sp. 1237–1239.

⁸ Zum Verlauf der Reform vgl. zuletzt E. HILLENBRAND, Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner, in: K. ELM (wie Anm. 3), S. 219–271.

⁹ Ich zitiere nach Nürnberg, Stadtbibl., Cent. VI, 100, 71^v–89^r (aus dem Katharinenkloster Nürnberg), das im Entstehungsjahr des Sendbriefs geschrieben wurde.

wie man in tut oder was vor in geschiht (72^v–73^r). Einige seien sogar in der Lage, ein oder zwei Monate lang zu fasten, was nicht nur Albertus Magnus in Köln erlebt habe, sondern wovon er selbst (aus Nürnberg)¹⁰ berichten könne. Die ihm bekannte *iunkfrawen* sei *erst bey drey iaren tod ... das ist Anno domini xiiij^c xvij oder xjx* (73^r).

Mardach stellt klar, daß ekstatische Erlebnisse von Irregeleiteten und Häretikern angestrebt werden. Daher ist große Wachsamkeit und grundsätzliches Mißtrauen angebracht. Um die Gefährdung auch richtig erkennen und einordnen zu können, beschreibt er die ausschließlich negativen Eigenschaften des zur Mystik neigenden Phänotyps: Es handele sich um Menschen, *die da eigens willen vnd eigens sinnes ze vil haben vnd auch diz, die der warheit vnd guter gesunder lere nit glauben noch volgen wöllen, sunderlich irn obern oder den eltern. Geistlich hohuart oder ... eygen wolgeuallen ir selbs* ist also der Hauptgrund, bei *klosterleut* sind es jene, *die da irn orden nach irm vermügen nit redlich noch gentzlich halten* (74^v/75^r), die in höchster Gefahr schweben. Dabei ist es eigentlich gleichgültig, ob *ein solcher mensch tag vnd naht on vnderlazz an der venie leg in eim winkel oder in einr klausen oder in eim wald oder in eim closter in seinr zelle oder vor dem crucifice oder vor eim altar in der kirchen auf seinem hertzen oder auf seinen knyen* (74^{r/v}), grundsätzlich ist ihm nicht zu trauen. Denn jeder Versuch, göttliche Gnadenerweise zu erzwingen, ist ein hochmütiger Irrweg.¹¹

Mardachs Adressatenkreis besteht wie der Eckharts, Seuses und Taulers im 14. Jahrhundert offenbar aus Frauen, die bereits vom religiösen Eifer erfaßt sind; sie brauchen nicht zum frommen Leben überredet zu werden, im Gegenteil. Der Anfang des Sendbriefs mit seiner massiven Warnung vor religiösem Überschwang macht dies deutlich. Vielleicht gab es für Mardach einen konkreten Anlaß zu dieser Belehrung, wofür die Erwähnung der 1418/19 verstorbenen Frau ein Hinweis sein könnte. Aus ordenspolitischer Sicht verwundert es aber nicht, daß Mardach keine problematischen Fälle aus dem Predigerorden erwähnt, sondern geradezu traditionell *noch heut zetag ... die ketzer vnd die beghart vnd begeina* als größte Gefahr ausmacht (74^r).

Beim Entwurf einer ‚richtigen‘ Frömmigkeit greift Mardach offensichtlich auf Eckhart und Seuse zurück, ohne sie jedoch explizit zu zitieren. Im Mittelpunkt steht – in arger Simplifizierung – das eckhartsche Konzept der

¹⁰ Mardach ist seit 1405 im Nürnberger Predigerkloster.

¹¹ Mardachs Sendbrief steht wahrscheinlich auch im Zusammenhang mit der auf dem Konstanzer Konzil initiierten Offensive gegen frauennymistisches Treiben. Diese wurde ausgelöst durch die wachsende Besorgnis über die bedenkliche Wirkung von Mystikerinnen auf das Volk; der Fall der Massenbegeisterung auslösenden Birgitta von Schweden wurde hier als Musterbeispiel verhandelt.

*gelassenheit*¹² (76^r ff.). Mardach plädiert für eine Frömmigkeit, die ganz dem göttlichen Willen untergeordnet ist. Keine außergewöhnlichen asketischen Leistungen, keine spektakulären oder radikalen Lebensformen sind dabei angebracht, um zu Gott zu gelangen, sondern eine absolute Schicksalsergebenheit. Mardach erläutert *gelassenheit* anhand eines Exemplums, das von einem Laien erzählt, der, zu Unrecht des Mordes bezichtigt, zum Tode verurteilt wurde, aber sein grausames Schicksal als gottgewollt in Ergebenheit hinnahm. Wenn schon ein *grober lay* zu solcher *gelassenheit* in der Lage sei, so müßte eine durch ihre Bildung und ihre religiöse Lebensform optimale Voraussetzungen besitzende Schwester *dester me gelassen sein* (79^r).

Auch der von Mardach in Verbindung mit *gelassenheit* geforderte *gehorsam*¹³ hat mit eckhartschen Vorstellungen nur noch oberflächlich etwas zu tun. Obwohl er *gehorsam* nicht definiert, ist sicher der Verzicht auf den Eigenwillen im Sinne einer Unterwerfung des Willens unter das von Gott bestimmte Schicksal gemeint.

Als praktische Hilfe auf dem Weg zur *gelassenheit* empfiehlt Mardach, über das Beispiel des Laien immer wieder intensiv zu reflektieren, vor allem dann, wenn man egoistische Neigungen verspürt oder mit dem persönlichen Schicksal hadert. Mardach entwirft für seine Leserinnen ein musterhaftes, ausführliches Selbstgespräch (80^v–82^r), in dem das eigene eigensinnige Verhalten an dem des *gelassenen* Laien gemessen wird. Hier wird erneut klar, wie wenig die ontologischen Dimensionen des eckhartschen *lätzens* Mardachs Vorstellungen beeinflussten. Bei Mardach wird lediglich die von ihm verpönte äußere Geißelung durch eine Art innerer ersetzt, denn *gelassenheit* muß bei ihm unter Umständen auch erkämpft werden. Dementsprechend besteht das Selbstgespräch im wesentlichen aus einer Kaskade harter Selbstbezichtigungen: *Ach du rehte geleichsenerin vnd betriegerin ... Was bistu nur? Ja, ein snöder sak vol kotz nach dem leip vnd ein arme sel vol vntugent* (81^{r/v}).

Daß mystische Bestrebungen im 15. Jahrhundert offenbar doch nicht so selten waren, wie gewöhnlich angenommen wird, belegen die Schriften von Mardachs Nachfolger im Amt des Nürnberger Priors, Johannes Nider,

¹² Vgl. L. VÖLKER, „Gelassenheit“. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jakob Böhme, in: E. HUNDSNURSCHER, U. MÜLLER (Hrsg.), *Getempert und gemischet*. Festschrift für Wolfgang Mohr, Göppingen 1972 (GAG 65), S. 281–312.

¹³ Zum Gehorsam bei Eckhart vgl. O. LANGER, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie*, München/Zürich 1986 (MTU 91), S. 194 f. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß Mardachs Begrifflichkeit nicht unmittelbar von Eckhart, sondern aus einer Rezeption Seuses stammt. Ihm ist nämlich höchstwahrscheinlich eine Übersetzung von „Horologium“ II, 7 (Bruderschaft der ewigen Weisheit) zuzuschreiben; vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), Sp. 1239.

der zu den wichtigsten Gestaltern der Reform gehörte. Im ‚Formicarius‘,¹⁴ einem fingierten Lehrgespräch zwischen dem ‚Theologus‘ und dem ‚Piger‘, geht er sogar auf aktuelle Fälle ein, die fast alle zur Täuschung vom Teufel inspiriert wurden. Nider räumt ein, daß es auch tatsächlich Begnadete gebe, dennoch müsse generell vor Ekstatischerinnen gewarnt werden (lib. II, cap. 2). Das weibliche Geschlecht verfüge zwar über eine größere Fähigkeit zu tiefer Frömmigkeit und intensiver Kontemplation als das männliche, andererseits wäre nicht auszudenken, wie häufig Frauen vom richtigen Weg geirrt wären, hätte sie nicht das kluge männliche Geschlecht beherrscht.

Nider diskutiert einige Beispiele, die die Gefahren einer unkritischen Haltung mystischen Bestrebungen gegenüber illustrieren (lib. III, cap. 8). Eingehend schildert er den skandalerregenden Fall der Klarissin Magdalena von Freiburg.¹⁵ Sie war Tochter der vorbildlichen Dominikanerin Margareta von Kenzingen, die als Witwe in das Reformkloster Unterlinden eingetreten war, und dort, wie auch später im Basler Steinenkloster, zur Etablierung der strengen Observanz entscheidend beigetragen hatte. Obwohl auch sie mystische Neigungen verspürte, vertraute sie sich den Weisungen der Seelsorger an. Sie war sogar bereit, Irrtümer einzugestehen. Ganz anders die Tochter: Sie war fünfjährig ins Klarissenkloster Freiburg gegeben worden und zeigte früh eine Vorliebe für harte Askese und die Fähigkeit zur visionären Schau, weshalb sie in ihrem Kloster als absolute Autorität galt. Eines Tages sagte sie allerdings ihren Tod für den Dreikönigstag 1431 voraus. Vor großem und bedeutendem Publikum in der Klosterkirche geriet sie zwar an diesem Tag in Ekstase, blieb aber am Leben. Immerhin, so der ‚Theologus‘ mit leichter Ironie, habe sie sich dann wenigstens nicht mehr als *propheta* hervorgewagt. Nider sieht hier eindeutig den Teufel am Werk. Wie die Mutter hätte sich die Tochter einem gelehrten Beichtvater anvertrauen müssen, der ihr bei der richtigen Einordnung ihrer Eingebungen und Erlebnisse sicher geholfen hätte.

Während Mardach mystische Bestrebungen als Teil einer *rehten andaht* kategorisch ablehnt, bewertet sie Nider wesentlich differenzierter. Wie manche Menschen mit einer Fähigkeit zu außergewöhnlichen physischen Leistungen geboren werden (sie können mit den Ohren wackeln, Vogelstimmen nachahmen, nach Belieben schwitzen usw.), so muß auch Außergewöhnliches im geistlichen Bereich möglich sein. Niders ambivalente Haltung begegnet in seinen deutschen Werken nicht. Das hängt sicherlich

¹⁴ H. BIEDERMANN (Hrsg.), Nider, Johann, Formicarius. Vollst. Ausgabe der Inkunabel Köln o. J., Graz 1971; zu Person und Werk vgl. E. HILLENBRAND, Nider, Johannes, in: ²VL 6, Sp. 971–977.

¹⁵ Vgl. P. DINZELBACHER, K. RUH, Magdalena von Freiburg, in: ²VL 5, Sp. 1117–1121.

mit dem Umstand zusammen, daß sich der ‚Formicarius‘, der nie ins Deutsche übersetzt wurde, nicht wie Mardachs Schrift an gefährdete Nonnen, sondern an litterate Mitbrüder richtete.

Eine sehr rigorose Position bezieht ein 1450 entstandener Sendbrief, in dem die Frage nach der richtigen Bewertung frauemystischer Bestrebungen überaus eindeutig beantwortet wird. Dieser ‚Sendbrief vom Betrug teuflischer Erscheinungen‘ ist wie Mardachs Text, mit dem er übrigens fast immer gemeinsam überliefert ist,¹⁶ an eine geistliche Tochter gerichtet, die offensichtlich Ordensschwester war. In Berlin, mgq 1133 wird der Text zwar eingeführt als *ein notdurftige nucze ler einem yeden menschen, sunderlich den, die sich etwaß duncken* (2^r), an einem monastischen Adressatenkreis ist aber weder vom Inhalt noch von der Überlieferung her zu zweifeln.

Der Sendbrief konzentriert sich mit vielen aktuellen Beispielen ganz auf das in den anderen besprochenen Texten anklingende populäre Thema der spätmittelalterlichen Theologie, auf die Frage nach der Unterscheidung der Geister, beschränkt sich dabei allerdings nur auf das Wirken des Teufels in Visionen und Auditionen. Weit entfernt vom hohen wissenschaftlichen Anspruch etwa der auch ins Deutsche übersetzten Werke Heinrichs von Friemar und Heinrichs von Langenstein¹⁷ zu dieser Frage, setzt der Autor des Sendbriefs ganz auf Abschreckung, um die Frauen von eventuellen Neigungen zur ekstatischen Frömmigkeit abzubringen. Anders als Mardach stützt er seine Argumentation auf mehrere Exempla von Frauen, die in mystischen Erlebnissen vom Teufel irregeleitet wurden. Diese stammen fast alle aus dem Bamberger Bistum, was eine Entstehung des Sendbriefs in diesem Raum nahelegt. Es ist natürlich denkbar, daß der Autor ebenfalls aus dem Nürnberger Predigerkloster stammen könnte, konkrete Anhaltpunkte dafür gibt es allerdings nicht. Gewisse Parallelen zur Argumentation Mardachs und Niders sind jedoch unverkennbar.

Auch in diesem Sendbrief wird vor den grundsätzlichen Gefahren deutlich gewarnt, die aus übertriebenen Passionsmeditationen und dem Empfang der Eucharistie entstehen können, denn dabei kann sich der Teufel *oft in dy gestalt eines engels des lychtes* (30^v; 2. Kor 11,14) verwandeln.

¹⁶ Überliefert in Berlin, SPK, mgq 1133, 2^r–16^v; Cheb (Eger), Franziskanerkloster, cod. 45/330, 355^r–374^r; München, Bayer. Staatsbibl., cgm 482, 19^r–42^r; cgm 750, 30^r–45^r; cgm 830, 48^v–60^v; cgm 5926, 198^r–215^r; ebd. Univ.-Bibl., 4^o Cod. Ms. 482, 49^v–56^v. Mardachs Sendbrief ist auch in jeder Handschrift außer der letztgenannten mitüberliefert. In meinem Verfasserlexikonartikel über Mardach ist Sp. 1238, Z. 16, die Angabe cgm 5226 zu cgm 5926 zu ändern. Der Sendbrief wird nach cgm 750 zitiert.

¹⁷ Ediert von A. ZUMKELLER, R.G. WARNOCK, Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister, Würzburg 1977 (Cassiciacum 32), und TH. HOHMANN, Heinrichs von Langenstein ‚Unterscheidung der Geister‘ lateinisch und deutsch, Zürich/München 1977 (MTU 63).

Wenn man ein Gesicht hat, gleichgültig wer einem dabei erscheint, muß man sich zunächst fürchten und annehmen, es sei der Teufel. Eine teuflische Erscheinung ist aber nicht unbedingt als eine Gottesstrafe zu werten, schließlich ist es St. Martin und den Altvätern in der Wüste genauso ergangen.

Eine dem Verfasser bekannte Nonne, die auch *ein ware gesponß Cristi* war, wurde des öfteren vom Teufel heimgesucht. Er erschien *irn inwendigen sinnen wol zu xx malen in mangerley figure vnd gestalt, besunder in gestalt der wunden, dy sam ausflißend waren vnd dy also prynnend glenstern vnd scheinnen warn alz daz fewrig golt* (34^r). Allerdings erkannte die Jungfrau den *pösen geist*, worauf er sofort verschwand. Dieselbe Frau war einstmals *betrübt von groß mitleydens wegen der armen menschen, dye da verprönt, erslagen, geuangen vnd berawbt in disem jare anno domini M cccc l ... vnd alz sye lag in betrachtung dez leydens Ihesu in der höhsten beschewlickait, da erscheyn ir der tewfel in der gestalt der junckfrawn Maria* (34^v). Auch jetzt erkannte sie den Teufel: *Ich weiß wol wo dy muter gotz ist, wann sy ist in dem himel in der ewigen klarhait, dy ich itzunt nit wil sehen, mich genüget wol an dem glauben der heyligen krystenheit* (35^r).

Das Bekenntnis der Frau zielt auf die auch von Mardach und Nider angeprangerte fehlende Geduld im religiösen Übereifer der Ekstatikerinnen, die bereits in diesem Leben Himmlisches erleben wollen. Mit dem Vertrauen in den *glauben der heyligen krystenheit* kann auch die von Mardach propagierte anzustrebende *gelassenheit* verstanden werden: Absolutes Vertrauen in die kirchlichen Vorstellungen von einem gottgefälligen Leben und Verzicht auf das Erzwingenwollen göttlicher Begnadungen.

Ein weiterer Fall, ein Negativbeispiel, demonstriert die großen, allen frauenmystischen Bestrebungen inhärenten Gefahren und die Schwierigkeiten, diese zu erkennen. Vor 40 Jahren (also um 1410) habe es im Bamberger Bistum eine Witwe gegeben, die in den Augen ihres Beichtvaters ein vorbildliches Leben führte. Sie war barmherzig, fastete und betete viel, beichtete und empfing die Eucharistie häufig und betrachtete Christi Leiden *mit großer innikait vnd andaht* (37^r). Die Passionsmeditationen führten bisweilen zu halb- oder ganztägigen Entrückungen. Sie erzählte ihrem Beichtvater, daß sie *große süßikait in dem sacrament vnd in dem leyden vnsers hern und mit seinen fünf flißenden wunden empfinde* (ebd.). Mehrfach hatte sie Visionen, in denen ihr Jesus mit seinen Wunden erschien. Sie kam in den Ruf der Heiligkeit; in der Hoffnung auf überzeugende äußere Indizien für ihre Begnadung *vil si in ein große vngedult vnd erzeigt dy mit etlichen zeichen* (ebd.). Nach ihrem Tod bat eine *junckfraw vnd ware sponß crist* Jesus um ein Zeichen, wie er das heiligmäßige Leben der Witwe belohnt habe. Als sie in der *beschewlickait lag, da ward sy enzucket*

(37^v). Der Herr erschien und verkündete, die Witwe sei trotz ihrer guten Werke verdammt worden, da sie der *geystlichen hochfart* verfallen sei, *vnd setzet ir getrawen in ir große gute werck. Sye begert gesehen werden von den menschen sam sy heylig wer vnd hat gesucht eytel ere vnd menschlich lob in iren wercken* (ebd.). Alles war des Teufels Werk, 30 *böse geist* waren dabei, als sie starb. Erst dann erkannte sie, daß sie betrogen worden war, und zweifelte an Gottes Barmherzigkeit. Der Sendbrief-Verfasser hält aber auch ihren Beichtvater für mitverantwortlich, da er sich ihr in geistlichen Fragen unterlegen fühlte. Dieser erkannte aber auch seine Fehler und verbrannte sogar *ein gantz groß puch*, das er von ihren Offenbarungen geschrieben hatte, *gantz zu aschen nach irem tod*.

Schließlich berichtet der Sendbrief von einer weiteren Witwe aus dem Bamberger Bistum, die auch in der Passionsandacht *drey stund oder einen halben tag* (42^r) in Ekstase geraten konnte, dabei Visionen hatte und bald in den Ruf der Heiligkeit kam. Einst erschien ihr aber Jesus, der ihr verriet, daß eigentlich der Teufel hinter den Gesichten stecke. Er warnte sie: *solch verpydung vnd erscheinung geschieht in dem hirn vnd nit in dem gemüt der sel* (ebd.).

Der Traktat schließt mit handfesten Empfehlungen, wie man mit fehlgeleiteten Ekstatischerinnen umgehen sollte:

Man sol in dez nit hengen, noch sie eren, sunder gantz dernider slahen sölch gesichte. Vnd ist daz sölch iemerlich menschen nit volgen wöllen vnd auf nemen dy heylsamen vermanung, vnd wenn sie denn also nyder vallen vnd ligen in sölchen betrüglichen gesichten, so sol man sie alz pald mit gewalt auf rychten vnd wyder aufzucken vnd sprechen zu yn oder zu eyner: Ez ist dir genung zu deiner selikait, daz du stest in dem glaube. Wann wolt du hye Jhesum sehen in deinem fleysch vnd töt[45^r]lichen leychnam, so wirstu seins anplicks vnd klarhait vnd gegenwärtickait mangeln ewiklich in dem ewigen leben. Zwar werde die Zurechtgewiesene zunächst in *große trawrigkait*¹⁸ verfallen, aber es sei erforderlich, hart zu bleiben.

Dieser Aufruf zur entschiedenen Bekämpfung mystischer Bestrebungen wird in dieser Vehemenz weder von Mardach noch von Nider vertreten. Hier geht es nicht mehr um den Versuch einer differenzierten Argumentation, hier ist ein hemdsärmeliger Seelsorger bestrebt, dem mystischen Unfug der Frauen ein Ende zu bereiten, deren Geltungssucht entschieden entgegenzutreten. Die Frage, wie ausgeprägt das Problem tatsächlich war, drängt sich auch nach Lektüre dieses Textes auf, denn es ist schwer vorstellbar, daß mehrere Werke, z. T. von prominenten Reformern des Predigerordens verfaßt, eine eigentlich nicht vorhandene Gefahr so eindringlich beschwören würden. Auch wenn die Exempla des anonymen Sendbriefs in

¹⁸ Es handelt sich hierbei um ein klassisches Symptom, vgl. ZUMKELLER, WARNOCK, (wie Anm. 17), S. 31.

didaktischer Absicht stark überzeichnet sind und dadurch zu konstruiert wirken, als daß man sie für historisch gesichert halten könnte, die Tradition der Frauenmystik des 13. und 14. Jahrhunderts scheint im 15. Jahrhundert weitergelebt zu haben. Daß auch mystische Literatur aus dieser Zeit dabei eine wichtige Rolle gespielt haben wird, wissen wir etwa von der zur Mystik neigenden Ursula Haider,¹⁹ die sich intensiv mit Traktaten aus dem ‚Großen Tauler‘ und den Werken Heinrich Seuses beschäftigte. Ähnliches gilt für die Witwe Katharina Tucher, Nonne im Katharinenkloster Nürnberg, die als emsige Schreiberin Mystikerwerke kopierte und offenbar selbst mystische Erlebnisse hatte, wie aus ihren Aufzeichnungen hervorgeht.²⁰ Es hat sich auch gezeigt, daß für die weibliche Frömmigkeit, wie für die Mystik im 14. Jahrhundert, die Passions- und Eucharistieandacht mit ihren Möglichkeiten zu radikalen Ausformungen im 15. Jahrhundert nach wie vor ein zentrales Element darstellte. Aber auch im Bereich der literarischen *cura monialium* haben sich Traditionen bewahrt. Es sei an die Seuse-Rezeption Mardachs und Niders erinnert wie an die Pflege frauemytischen Schrifttums durch Johannes Meyer. Freilich sind Zielrichtung und Niveau des Diskurses völlig anders gelagert als im 14. Jahrhundert. Nicht die philosophisch-abstrakte Betrachtungsweise, sondern die eher pragmatische, auf reale Bedingungen bezogene, dominiert. Es geht den Dominikanern des 15. Jahrhunderts darum, Frömmigkeit nicht mystisch-persönlich, also jenseits von kirchlicher bzw. monastischer Ordnung, zu pflegen, sondern in geregelte, der Gemeinschaft förderliche Formen einzubinden.²¹ Durch Berichte, die Erlebnismystik als teuflisch oder lächerlich vorführen, wird jene Form von Frömmigkeit quasi verboten. Dies mag erklären, warum die religiöse Frauenbewegung im 15. Jahrhundert nur in sehr wenigen Fällen literarisch produktiv wurde. Aus der *vita contemplativa* der Frauen haben die Seelsorger mystische Neigungen aber offenbar nicht zu tilgen vermocht.

¹⁹ Vgl. RINGLER, Haider, Ursula, in: ²VL 3, Sp. 402.

²⁰ Vgl. K. SCHNEIDER, Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, in: B. MOELLER, H. PATZKE, K. STACKMANN (Hrsg.), Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Göttingen 1983 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl. 3, Nr. 137), S. 70–82.

²¹ Vgl. dazu P.-G. VÖLKER, Die deutschen Schriften des Franziskaners Konrad Bömlin Teil I: Überlieferung und Untersuchung, München 1964 (MTU 8), S. 193; WILLIAMS (wie Anm. 5), S. 402.

Summary

Monastic reform in the 15th century led to a rediscovery of mystical literature which had been produced by and for female mystics of the 13th and 14th century. In the Dominican order the reformed nuns were, on the one hand, encouraged to emulate the religious fervor of their predecessors, on the other they were clearly warned not to imitate their excesses and their propensity to mystical experiences. The article analyses the argumentation of three important Dominican friars and of an anonymous German treatise on the subject of mystical experience and comes to the conclusion that the order's position was one of absolute rejection of this form of radical piety. This possibly explains the dearth of new mystical literature in 15th century Germany.

Literary Genre and Degrees of Saintliness

The Perception of Holiness in Writings by and about Female Mystics

Women perceiving themselves to be in extraordinary, i.e., mystical, contact with the Deity or saints were a source of major irritation for the Church throughout the late Middle Ages. Since Divine Scripture and the Lives of many canonized saints attested to the fact that such experiences were indeed possible – even though extremely rare – the *cognitio dei experimentalis* could not be *a priori* condemned as complete folly. In the German-speaking world, upon which I shall concentrate, mysticism among women had reached such popularity in the thirteenth and fourteenth centuries that the Church hierarchy even delegated prominent scholars such as Meister Eckhart, Heinrich Suso, and Johannes Tauler to deal with what was considered not only a spiritual anomaly but also a serious threat to Church authority and teaching.

This ‘epidemic’ of mystical spirituality was definitely far more widespread than the mystical literature we possess would suggest. For example, Albertus Magnus reports of investigating a large group of women and men in the Swabian Ries area from 1270 to 1273, whom he had condemned as heretics because the women claimed to actually have had sexual intercourse with Christ, *dicunt se carnaliter cognosci a Christi*, or to have nursed the Christ child. Whereas we know for certain that the women of the Ries were condemned for their mystical, paramystical (or whatever) experiences,¹ we are only rarely informed about how prominent female mystics were actually viewed by their contemporaries, that is, what degree of saintliness was attributed or allowed to be attributed to them.

No female mystic of the German-speaking world was canonized during the late Middle Ages, which is hardly surprising, considering that the most influential theologians of the time mistrusted such primarily female ‘non-

¹ H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Mystik* (Berlin: 1935; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4th ed., 1977), 402–438.

sense' and usually pressed for restrictive measures in dealing with women who refused to take the sound advice of their spiritual mentors.² Whereas Eckhart, Suso, and Tauler attempted to dissuade women from ascetic and spiritual excesses using primarily philosophical and theological argumentation, the theologians of the late fourteenth and the entire fifteenth century had far less tolerance for what they considered the aberrant behavior of women mystics. Alarmed by the precedent set by the canonization of Bridget of Sweden,³ which they feared would only encourage an interest in the mystical spirituality that they hoped to repress, leading theologians such as Jean Gerson sought to put an end especially to female inclinations toward mystical spirituality once and for all by propagating restrictive measures. Bids for canonization of women mystics were categorically rejected. Gerson condemned what he considered to be a vulgarization of true mystical spirituality, claiming it to be a completely egotistical and therefore actually an extremely harmful form of piety. He warned that no disease could be more damaging than the desire for revelations. He even saw potential signs of the coming of the Antichrist in the spread of mysticism. Gerson's viewpoint was clearly *communis opinio* within the learned clergy.⁴

In spite of these rigid positions, mystical spirituality flourished in the German-speaking world well into the fifteenth century and beyond among the religious as well as the laity. Since the possibilities of a saintly *vita activa* were extremely limited for women (Saint Elisabeth of Thuringia being a principal exception), the prime avenue to sanctity as defined by ecclesiastical authorities open to pious women – especially to those in cloisters – was a spectacular *vita contemplativa*. However, even this option was not terribly promising for a woman mystic, even if she had been attributed an aura of holiness in her lifetime. These limitations were so rigidly set that among women mystics of the late Middle Ages only Bridget of Sweden and Catherine of Siena actually became prominent canonized

² W. WILLIAMS-KRAPP, "Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit. Zur Bewertung mystischer Erfahrung im 15. Jahrhundert" in *Zeitschrift für Literatur und Linguistik*, 20 (1990), 61–71; P. DINZELBACHER, *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen im Mittelalter und Frühneuzeit*. (Zürich: Artemis, 1995; repr. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1997), 109–119.

³ DINZELBACHER, 1997 (see n. 2), 26–28.

⁴ L. VOLKEN, *Die Offenbarungen in der Kirche* (Innsbruck: Verlagsanstalt Tyrolia, 1965), 87–90. Martin Luther and John Calvin continue this tradition of mistrust by ridiculing women mystics (90–3). In the fifteenth century women mystics could be threatened with extreme punishment (including excommunication) if they dared to write about their experiences; see DINZELBACHER, 1997 (n. 2), 110–112.

saints, but only because of their political prominence and influential sponsors.⁵

In the past several years there has been a wealth of discussion about the genres used in mystical literature and their relationship to traditional hagiography. This debate has unfortunately not been terribly productive, since the argumentation is ultimately based on the assumption that the Middle Ages had developed and internalized a normative concept of genre much as our own. This assumption is tempting because there is undoubtedly a relatively developed consciousness for genre classification in the Latin literature of the learned world and even a certain degree of genre-awareness in vernacular literature. However, when, for instance, Christine Ruhrberg postulates a clear difference between *vita* and *legenda* she ignores the widespread medieval usage of these terms:⁶ *vita* and *legenda* are used interchangeably in manuscripts containing Latin or vernacular literature. I shall return to that a little later.

Of course, I do not propose to discuss literature without the concept of genre, but I believe that there are two major considerations that must first be taken into account if we are to understand the exceptional quality of mystical literature: the opportunities for literary innovation that were possible when authors were not shackled by the restraints imposed by the learned world, and second, the lack of awareness of, or the obvious general disinterest in, classifying texts according to genre among authors, scribes, and readers of vernacular literature. Both considerations can be seen as two sides of the same coin.

Closely connected to the problem of genre is another aspect that cannot be ignored when analyzing medieval literature. Even though we possess an impressive body of primarily vernacular literature written by, for, and about German women mystics, those works and the manuscripts in which they are transmitted have only seldom been consulted in order to ascertain how the experiences of these female *virtuosi* were perceived by their contemporaries. Could mystical and paramystical experiences suffice as evidence of saintliness in the eyes of the readers? Did women mystics and their promoters actually aspire to official sainthood, or did they have other categories in mind, forms of sanctity independent of Church approval?

⁵ A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Rome: École Française, 1981); now also available in English: *Sainthood in the Later Middle Ages*, trans. J. BIRRELL, introd. R. KIECKHEFER (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 407–412 and 420.

⁶ C. RUHRBERG, *Der literarische Körper der Heiligen: Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242–1312)* *Bibliotheca Germanica* 35 (Tübingen/Basle: Francke, 1995), 157–159. Ruhrberg sees the genre difference primarily in the length of the text.

Were categories of holiness established by a female religious subculture, independent of Church scrutiny?

It is impossible to answer these questions within the scope of a paper and I am by no means suggesting that there are simple answers. However, my approach will be a simple and fundamental one: analyzing the genres used in mystical writings by taking contemporary classifications seriously – no matter how they may conflict with modern literary taxonomy – and consulting the manuscripts containing the biographies (in a very broad sense of the word) of women mystics in order to gain further insight into what degree of sanctity was awarded to non-canonicalized *mulieres sanctae* and what role genre plays in the formation of such perceptions.⁷

Perceived sainthood was not dependent on canonization or even a proposal for canonization. People held to be holy could be venerated by vast numbers of people long before the Church would even consider canonization proceedings, that is, if it considered them at all. There are, as we all know, countless ‘saints’ who never existed but were nevertheless integrated into the liturgical calendar. In Germany, for instance, Saint Afra and Saint Sebaldus, the patron saints of Augsburg and Nuremberg respectively, were wholly fictitious but venerated widely in the Southeast. Therefore, being awarded a feast-day in a legendary *per circulum anni* constituted the unmistakable designation of sainthood, even if the ‘saint’ was invented and/or venerated only locally. Having studied 300 vernacular legendary manuscripts and countless printed editions,⁸ I have arrived at the conclusion that there was a rather clear consensus on what was considered to be true sainthood – even among the *illitterati* – for which official canonization was definitely not a prerequisite. It is important to know that vernacular legendaries were almost always produced by members of the clergy. However, even the only German legendary composed wholly by a woman includes only ‘official’ female saints.⁹ In German vernacular legendaries, which were an immensely popular form of literature in the late Middle

⁷ For the methodology used in this article see W. WILLIAMS-KRAPP, “Die Überlieferungsgeschichtliche Methode – Rückblick und Ausblick.” in *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 25, 2 (2000), 1–21.

⁸ W. WILLIAMS-KRAPP, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters: Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Texte und Textgeschichte* 20 (Tübingen: Niemeyer, 1986).

⁹ The legendary ‘Das Buch von den heiligen Mägden und Frauen’ was written by the Cistercian nun Margaretha *dicta Regula* in Lichtental near Baden-Baden and contains 57 Lives of female saints; cf. K. KUNZE, “Alemannische Legendare (I)” in *Alemannisches Jahrbuch 1971/72* (Bühl: Konkordia Verlag, 1973), 20–45, here 29–38; WILLIAMS-KRAPP, 1986 (see n. 8), 363–365; E. FEISTNER, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, Wissensliteratur im Mittelalter 20 (Wiesbaden: Reichert, 1995), 292–306.

Ages, also among the laity, only three female mystics of the late Middle Ages were ever included: Bridget, Catherine of Siena, and the non-canonical Gertrud of Helfta, who is to be found in a small group of manuscripts of the by far most popular German legendary, 'Der Heiligen Leben'.¹⁰ It is important to note that all three legends were later additions to this collection. In other words, even though it was possible to add the Lives of saints of very dubious credibility and provenance, German women mystics simply did not make the grade – even in nunneries where their *vitae* were available in the library and could easily have been integrated or attached to a legendary manuscript. This fact alone I consider to be compelling evidence for a categorization of degrees of saintliness that was firmly established in the minds of scribes and readers.

What were the prerequisites for such a categorization? Of course an established cult was necessary. For the authors and compilers of vernacular legendaries the major criterion for the inclusion in a legendary was a Latin *vita* that clearly drew upon the learned traditions of literary stylization, conventions, and motifs of hagiography. It was the *veritas latina* of the scholarly world and its élitist literary traditions that formed the basis for the elevation of a religiously exceptional individual to sainthood. A *vita* or *revelationes* in the vernacular simply lacked the necessary authority and credibility attached to hagiographic writings composed by the *litterati*.

A comparison of the veneration accorded Gertrud of Helfta and Mechthild of Magdeburg, her contemporary in the same monastery, is an excellent example for this fundamental 'law of hagiology.' Of the five books making up the Latin 'Legatus divinae pietatis', only the second one was authored by Gertrud herself, the rest by an unnamed highly educated sister in Helfta. In the first book of the 'Legatus' this anonymous sister wrote a Gertrud-*vita* in the classical tradition of scholarly hagiography. For instance, in the *praefatio* she promises indulgences for merely reading the 'Legatus', followed by a claim that the text's veracity had been confirmed by seven noted theologians.¹¹ Gertrud is then portrayed as constantly citing the Bible and liturgical hymns in Latin in her everyday speech, a very typical element of traditional hagiography. Clearly there is a case being made

¹⁰ WILLIAMS-KRAPP, 1986 (see n. 8), 256, 258, 310. The *Gertrud-vita* in the lost manuscript J XXII from St. Catherine's in Nuremberg was frequently used in the *lectio ad mensam*; see P. RUF (ed.), *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, Band III/3: *Bistum Bamberg* (Munich: 1939; repr. Munich: Beck, 1961), 639–650, *von sant Druta* in S. RINGLER's article "Die Rezeption Gertruds von Helfta im Bereich süddeutscher Frauenklöster," in M. BANGERT, H. KEUL (eds.), 'Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht': *Die Mystik der Frauen von Helfta* (Leipzig: Benno-Verlag, 1998), 134–155, the German *vita* is not considered.

¹¹ Cf. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Band II: *Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit* (Munich: Beck, 1993), 314–337.

for sainthood. And as her inclusion in a German legendary suggests, this strategy was obviously in part successful. Even though Gertrud was only canonized in 1739, she appears to have been venerated as a saint already in the late Middle Ages – at least in some circles – without any ecclesiastical cult confirmation. This could not have been possible without the approval and encouragement from some members of the clergy. In the German translation of the ‘Legatus’ from the beginning of the fifteenth century, from which her *vita* in the legendary is derived, the translator has already generously awarded Gertrud the title of saint throughout the text.¹²

Gertrud’s co-sister in Helfta, Mechthild of Magdeburg, did not fare nearly as well in the eyes of the clergy. Although the author of the most remarkable work by a German woman mystic, Mechthild had already been relegated to complete obscurity only half a century after her death.¹³ ‘The Flowing Light of the Godhead’ is written completely in the vernacular and is a highly innovative work *sui generis*. It is, however, not in any way structured as a *vita*, even if elements of Mechthild’s biography offer a certain framework for the narrative.¹⁴ Furthermore, and most importantly, it is clearly the work of an *illitterata*. The learned elements abounding in Gertrud’s ‘Legatus’ are almost completely missing in Mechthild’s work, even in the sparsely circulated Latin translation of ‘The Flowing Light’. Only one complete manuscript of her work survives. The rest of the manuscripts contain only more or less generous excerpts, amidst other texts dealing with mystical spirituality. Mechthild’s name is mentioned only rarely in the manuscripts. Even the chief translator of her work from Low German to Alemannic, Heinrich of Nördlingen, sent a manuscript of Mechthild’s work to the mystic Margarete Ebner without mentioning the name of its author.¹⁵ So it seems that ‘The Flowing Light of the Godhead’ was considered an inspiring and unconventional piece of mystagogical literature, but its language, its use of the first person, and untraditional literary structure and content obviously did not convey the message to readers that

¹² O. WIELAND, *Gertrud von Helfta, ein botte der götlichen miltekeit*, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 22, Ergänzungsband (Augsburg: Winfried Werk, 1973).

¹³ Cf. RUH, 1993 (see n. 11), 290–291.

¹⁴ Ibid., 255–256.

¹⁵ In a letter accompanying a copy of Mechthild’s work that he sent to Margarete Ebner in 1345, Heinrich writes: *Ich send euch ain buch das haisst Das liecht der gothait. See Margarete Ebner und Heinrich von Nördlingen: Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik*, P. STRAUCH (ed.) (Freiburg/Tübingen: J. C. B. Mohr, 1882; repr. Amsterdam, P. Schippers, 1966), 246.

its author ought to be seen as a saint or even a potential saint, even though she is called *die heilig* (saint) in the heading of two manuscripts.¹⁶

However, the terminology used by medieval authors and scribes in genre attribution for mystical literature is not very specific. If the work offered some form of biography, not just episodes in a life, it could be described as *leben* (*vita*), *offenbarungen* (*revelationes*) or *leben und offenbarungen*, or in the case of the so-called Sister-books *leben der swester* (Life of the sisters); in certain cases even *legende* (*legenda*) was deemed appropriate. The terms *heilig* (*sanctus, sancta*) and *selig* (*beatus, beata*) are especially used in an inflationary way in manuscripts containing the biographies of mystics and merely signify a degree of holiness that is meant to assure the reader that the work is truly worthy of her or his interest. It appears that these designations are often simply awarded by scribes uncritically and do not reflect any true degree of veneration. The decisive difference between the *vita* of a mystic and a true Saint's Life in this respect is the fact that mystics may be called *heilig* or *selig* in the heading, but not necessarily within the work itself.

Of course I cannot completely exclude the possibility that individual scribes might actually have considered Mechthild a saint, but the manuscript evidence does not support such a consideration. The specific character of the manuscript circulation of Mechthild's work can also be seen as an excellent example of what I shall call a 'categorization' of mystical writings and, in conjunction with that, of women mystics altogether. I deduce the existence of a category 'texts dealing with mystical spirituality' on the evidence of countless manuscripts collecting anything dealing with female or male mystics, supernatural experiences, mystagogical texts written by men or women, mystical songs and poetry, etc., in some cases even

¹⁶ Only in the Colmar manuscript is she called *sant mehthilden*. Excerpts from 'The Flowing Light' are almost always to be found in the context of other mystical works, generally without naming Mechthild as the author. Even the Einsiedeln manuscript does not divulge her name at the beginning of the text. Furthermore, Mechthild never mentions her own name in 'The Flowing Light'; it appears only in a few chapter headings, which were added later, most probably in Basle. See H. NEUMANN (ed.), *Mechthild von Magdeburg, 'Das fließende Licht der Gottheit,'* Band II: *Untersuchungen, ergänzt und zum Druck eingerichtet von G. VOLLMANN-PROFE*, Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 101 (Munich: Artemis, 1993), 201–206. At the end of book VI in the Einsiedeln manuscript a scribe characterizes 'sister' Mechthild as a medium between God and mankind; no mention is made of mystical or paramystical experiences and no attempt is made to attribute sanctity to her: *Dise schrift, die in disem buche stat, die ist gevlossen us von der lebenden gotheit swester in Mehtilden herze und ist also getrüwelich hie gesetzt, alse si us von irme herzen gegeben ist von gotte und geschrieben mit iren henden*; see *ibid.*, Band I: *Text*, Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 100, besorgt von G. VOLLMANN-PROFE (Munich: Artemis, 1990), 251.

treatises warning women of the dangers of visions. In German scholarship such manuscripts are called “mystische Sammelhandschriften” (mystical collections). These text ensembles suggest that even mystical *vitae* in the hagiographic tradition were considered to be primarily didactic and edifying in nature or even catechetic in an élitist sort of way, and not meant to be Lives of purported saints. Furthermore, most mystical *vitae* do not contain miracles, which are vital for canonization procedures and are – even for the uneducated – essential validations of true sainthood. The Lives of mystics report only very rarely of miraculous deeds done for others. The purported holiness of mystics was therefore imperceptible, except for observable states of rapture or certain physical evidence (such as stigmata). Their communication with God or the saints could therefore easily be interpreted as madness or as instigated by the Devil.

An adjunct to the category ‘mystical literature’ were the *vitae* of women mystics for whom a learned member of the clergy had written a Latin biography for the literate community with the obvious purpose of promoting canonization. It could be assumed that if any female mystic would be found worthy of being integrated in a legendary, she would have to belong to this group. However, remarkably, except for Gertrud, none of these purported saints attained any noticeable degree of prominence; they were so unknown that even serious scholarship has only recently discovered them.

The most prominent of these mystics is certainly Dorothea of Montau in former East Prussia, who was canonized in 1976, after tenacious lobbying by refugees from East Prussia after the war. Dorothea was a laywoman who gave up her problematic marriage in order to devote herself completely to mystical spirituality, ending her life as a recluse on public display, immured within the cathedral of Marienwerder. After her death in 1394 her mentor, the university-educated Johannes Marienwerder, initiated a campaign for her canonization that began in 1404.¹⁷ He authored a scholarly Latin *vita* as prescribed by the Holy See and even wrote to friends asking them to propagate vernacular versions of Dorothea’s legend in their sphere of influence.¹⁸ However – as I mentioned at the beginning – the powers determining Church policy in the early fifteenth century were not inclined to promote a woman mystic to sainthood, so Dorothea remained a locally venerated ‘saint’ in East Prussia and was almost completely unknown in the rest of the German-speaking world in the fifteenth century. It is interesting to note that the highly educated Marienwerder writes of Dorothea only as *venerabilis* (meaning in Latin hagiography ‘worthy of sainthood’),

¹⁷ A. TRILLER, “Marienwerder, Johannes” in K. RUH et al. (eds.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, 2nd ed., vol. VI (Berlin: de Gruyter, 1987), 56–61.

¹⁸ W. WILLIAMS-KRAPP, “Nikolaus von Nürnberg (I),” in *ibidem*, 1124–1126.

which he then translates to *selig* (*beata*) in the German version of her legend. In a Nuremberg manuscript of her German *vita* she is *die selige sant Dorothea*.

The Latin *vita* of Christina of Stommeln was written by her close confidant Peter of Dacia, who clearly considered her worthy of sainthood. He personally observed her raptures, in which she mostly battled against demons who tortured her mercilessly. An abbreviated version of Peter's *vita* was translated into German and added to a legendary manuscript that was compiled in the early 1300s in Zürich after the manuscript had already been in use for a time. The *vita* definitely did not belong to the original concept of this legendary. Beyond that no vernacular texts document an interest in Christina in the Middle Ages.¹⁹

The Latin 'Vita et revelationes' of Agnes Blannbekin, a Viennese mystic also declared to be *venerabilis* in the headings of her manuscript circulation and who was apparently never seriously considered for canonization by the Holy See, reached a certain degree of notoriety by being placed on the index of the Church in 1747, after having been rediscovered a few years earlier. One of the main reasons for this damnation was Agnes's vision in which she claimed to have tasted and swallowed the foreskin of the Christ child. Agnes remained an obscure figure.²⁰

Elsbeth Achler, a Franciscan tertiary from Reute near Lake Constance who lived a life of brutal austerity, was closely likened by her biographer, an enthusiast for Church reform named Konrad Kügelin, to Catherine of Siena. His Latin *vita*, which unfortunately has been lost and can be reconstructed only through its translations into German, includes many episodes that seem to have been directly inspired by Raymond of Capua's 'Legenda major'.²¹ Elsbeth, although locally venerated to this day, did not attain the official status of *beata* until 1766. Needless to say, none of the women mystics whose *vitae* or *revelationes* were written only in German ever got even this far.

A note: the now so famous Hildegard of Bingen can be found neither in Latin nor German legendaries. Moreover, there is hardly a mention of her in vernacular literature. Elisabeth of Schönau, whose book of visions was partially translated into German as an adjunct to an extensive legend of Saint Ursula, never appears in a hagiographic context herself, even though

¹⁹ Cf. RUHRBERG, 1995 (see n. 6), 329–345.

²⁰ Cf. P. DINZELBACHER, R. VOGELER (eds.), *Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin (d. 1315)*, Göppinger Arbeiten zur älteren Germanistik 419 (Göppingen: Kümmerle, 1994).

²¹ Cf. W. WILLIAMS-KRAPP, "Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert" in J. HEINZLE et al. (eds.), *Literarische Interessenbildung: DFG-Symposion 1991*, Germanistische Symposien, Berichtsbände 14 (Stuttgart/Weimar: Metzler, 1993), 301–313, here 307–310.

in the headings of the German translations she is given the title *heilig*. But again, this is not to be interpreted as a designation of true perceived sainthood.

All this leads to the important question: why were there not more Latin *vitae* written for the many women mystics? Why were even their mentors generally satisfied with only a vernacular version? More specifically: was it actually of noticeable importance to most pious enthusiasts interested in mystical spirituality whether or not the *vitae* of mystics propagated sanctity as defined by ecclesiastical authorities, thus making them worthy of being included in official legendaries? As far as I can see, it was not, at least not in the thirteenth and fourteenth centuries. This may be due to the clashes between secular powers and the Church in the late Middle Ages with its general disdain for mysticism among women. The mystic Margarete Ebner, for instance, sided with Ludwig the Bavarian against the Pope. Even the generally low degree of education within the clergy could be responsible for the disinterest of an élite in official confirmation by the Church. It seems that pious women and those interested in exceptional spirituality were 'categorized' in this case as well. The status of *beata*, for which the Church had not as yet laid down any clear guidelines for its implementation, was used not only by *illitterati* to designate potential saints based on a loose, i.e., not codified, definition that they had given to that status.²² The religious élite who enthusiastically embraced and actively supported mysticism obviously did not care what the powers in Rome or Avignon thought of the truly blessed among them.

This can be illustrated in the attitude shown by the aforementioned Heinrich of Nördlingen, who kept close contact with a number of women mystics whose experiences he considered to be of divine origin. On the one hand, the highly enthusiastic Heinrich encouraged women mystics, who for him were definitely of saintly stature, to diligently record their experiences; on the other hand, he himself never took the step of writing Latin *vitae* necessary for possible canonization review. Heinrich, who was even on the side of the Pope in the clash with Ludwig the Bavarian, clearly felt himself to be an active part of a spiritual élite (*Gottesfreunde*) whose piety and lifestyle he assumed were anathema to the Church hierarchy in the first half of the fourteenth century. This élite was, however, comprised primarily of *illitterati*, for whom only vernacular literature was appropriate. Exactly for this reason the vernacular had simply become the language of mystical spirituality. Even a university professor and renowned philosopher such as Meister Eckhart had to revert to German in order to properly participate in the discourse dealing with asceticism and mysticism. This

²² VAUCHEZ, 1981 (see n. 5), 85–103.

'illiterate' élite as well as its educated activists did not need or seek Church approval of its most prominent figures.

Nevertheless, the *vitae* of women mystics in the vernacular are, as with the Latin *vitae*, inspired by traditional hagiographic models. The primary model was undoubtedly the 'Vitaspatrum', in which the lives and teachings of the desert fathers and mothers, extreme ascetics committed to a radical *vita contemplativa*, were compiled. The 'Vitaspatrum' were translated into German in the first half of the fourteenth century, and all evidence suggests that this was done at the behest of a mystically inclined élite in northern Switzerland.²³ The highly influential mystagogue Heinrich Suso, who considered the teachings of the 'Vitaspatrum' to be the *nucleus totius perfectionis*, fervently encouraged Dominican nuns – whose interest in mystical spirituality had prompted Suso's writings in the first place – to study the 'Vitaspatrum' and apply its teachings to their own lives.²⁴ It is important to note that even though the 'Vitaspatrum' tells of the blessed lives of many ascetic *virtuosi*, only a handful ever attained the status of true sainthood (for instance Anthony, Paul the Hermit, Mary of Egypt). The rest, who also had no miracles attributed to them, seem to have been afforded the status of quasi-sainthood, much as the women mystics of the late Middle Ages.

The vernacular *vitae* of women mystics – be they written by the women themselves, their confidants, or as a collaborative effort – are quite diverse, even though they all follow the same basic hagiographic model taken from the 'Vitaspatrum'. Siegfried Ringler has aptly named this genre 'Gnadenviten' (*vitae* of Godly grace), for as opposed to legends used for canonization appeals in the late Middle Ages, they do not tell of heroic or miraculous deeds performed for the benefit of others, but rather of an often brutally austere and pious life and the spiritual rewards afforded by God for this behavior. For Ringler 'Gnadenviten' are mystagogy in the form of hagiography and therefore not intended to be read and understood as true legends.²⁵ As much as I can agree with Ringler's general analysis, his defi-

²³ U. WILLIAMS, *Die alemannischen Vitaspatrum: Untersuchungen und Edition*, Texte und Textgeschichte 45 (Tübingen: Niemeyer, 1996); K. KUNZE, U. WILLIAMS, P. KAISER, "Information und innere Formung: Zur Rezeption der 'Vitaspatrum,'" in N. R. WOLF (ed.), *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter: Perspektiven ihrer Erforschung. Kolloquium 5.–7. Dezember 1985* (Wiesbaden: Reichert, 1987), 123–142.

²⁴ Cf. W. WILLIAMS-KRAPP, "Nucleus totius perfectionis. Die Altväterspiritualität in der 'Vita' Heinrich Seuses," in J. JANOTA et al. (eds.), *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, 2 vols., vol. I (Tübingen: Niemeyer, 1992), 405–421.

²⁵ S. RINGLER, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters: Quellen und Studien*, Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 72 (München: Beck, 1980), 353–359.

nition of the genre is in my opinion too restrictive in that it excludes other possible literary strategies and ignores the aspect of how such a work was actually interpreted by contemporaries after it had gone into circulation. For instance, the possibility that these women or their confidants were actually propagating an élitist, i.e., Church-independent, form of personal sainthood when recording their divine experiences cannot be completely dismissed.

Typical examples for Gnadenviten are the *vitae* of the Dominican mystics Elsbeth of Oye, Margarete Ebner, Christine Ebner, and Adelheid Langmann, as well as the odd *vita* of a Dominican priest couched as a female mystic, Friedrich Sunder. All of them offer biographies focusing almost completely on mystical experiences and strict asceticism.

The possibility of ever being given the title of saint by scribes was least likely if the ‘Gnadenvita’ was written in the first person, simply because this was completely out of the question in traditional hagiography. This is the case with Margarete Ebner, who at the behest of Heinrich of Nördlingen wrote a sort of mystical autobiography, which was probably revised by a member of the clergy. In one manuscript (as well as on her gravestone) Margarete is called *beata*, the German equivalent *selig* appears in another. This could possibly be interpreted as a concession that Margarete was not perceived as a putative saint, even by her co-sisters. In the main manuscripts of the revelations of the Swiss Dominican mystic Elsbeth of Oye, which are written in the first person, she is simply called *swester*, not even *selig* obviously seemed appropriate.²⁶

That mystical *vitae* and Saints’ Lives were generally considered to be different genres can also be clearly seen in the case of the ‘Vita’ of Heinrich Suso, which, as I see it, was, as opposed to the ‘Gnadenviten,’ clearly intended to be a purely mystagogical work written for a female audience telling, in the third person, of the exemplary quest for spiritual perfection of a ‘servant of the eternal wisdom’ (who can, of course, be identified by his readers as Suso himself)²⁷ in order to offer spiritual guidance to those tending toward brutal asceticism and a mystical spirituality that consisted of an actual communication with holy persons. It is a gross misunderstanding of Suso’s ‘Vita’ if it is considered to be the first German autobiography or a work encouraging fantastic visions or harsh ascetic practices. Just the opposite is the case.

²⁶ In Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. V, App. 99, Christine Ebner is called *Die selige Cristen Ebnerinn*.

²⁷ The manuscripts frequently mention his name. His ‘Vita’ is often simply titled as ‘Der Seuse’. In the library catalogue of St. Catherine’s in Nuremberg he is called *der selige pruder Seuse* in manuscripts of ‘Das Büchlein der ewigen Weisheit’.

Martina Wehrli-Johns has recently proposed yet another interpretation, insisting that the Dominican order was attempting to get Suso canonized on the basis of the ‘Vita’.²⁸ There were, of course, attempts made to have Suso acclaimed a saint in the German Southwest in the late fifteenth century,²⁹ but, remarkably, in none of the twenty-nine manuscripts of Suso’s ‘Vita’ is he ever called Saint Heinrich. Furthermore, the ‘Vita’ is almost always transmitted in manuscripts amidst an ensemble of mystical texts and never in a legendary, or even together with other Saints’ Lives, which is similar to the cases of women mystics.³⁰

An interesting and relatively popular genre of ‘mystical biography’ is the Sister-books (*Schwesternbücher*), which have also been called convent chronicles in American research.³¹ We possess nine Sister-books from the fourteenth and one from the fifteenth century.³² As a rule they are collections of short extraordinary episodes in the lives of the original sisters of Dominican convents in the southern German-speaking area, who are portrayed as outstanding monastic role models. In some cases more complete biographies are also included. The works are rightfully considered to be an adjunct of mystical literature, since the divine rewards given to these sisters are often of a very similar nature to those mystical experiences of sisters for whom extensive *vita*e were composed. However, remarkably none of the women in the Sister-books are ever portrayed as candidates for

²⁸ M. WEHRLI-JOHNS, “Das ‘Exemplar’ – Eine Reformschrift der Dominikanerobserveranz? Untersuchungen zum Johannesmotiv im ‘Horologium’ und in der ‘Vita’ Heinrich Seuses,” in V. MERTENS et al. (eds.), *Predigt im Kontext* (Tübingen: Niemeyer, 2010).

²⁹ Cf. A. WALZ, “Der Kult Heinrich Seuses,” in E. M. FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse: Studien zum 600. Todestag 1366–1966* (Cologne: Albertus-Magnus-Verlag, 1966), 437–454.

³⁰ Cf. W. WILLIAMS-KRAPP, “Kultpflege und literarische Überlieferung: Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert,” in A. SCHNYDER et al. (eds.), *Ist mir getroumet min leben?* Festschrift für Karl-Ernst Geith zum 65. Geburtstag, Göppinger Arbeiten zur älteren Germanistik 632 (Göppingen: Kümmerle, 1998), 147–173, here 168–170.

³¹ RINGLER, 1980 (see n. 25); S. BÜRKLE, *Literatur im Kloster: Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, *Bibliotheca Germanica* 38 (Tübingen and Basel: Francke, 1999). For an English introduction to these works see G. JARON LEWIS, *By Women, for Women, about Women: The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*, *Studies and Texts* 125 (Toronto: Pontifical Institute, 1996).

³² The only Sister-book written in the fifteenth century is the ‘Schönensteinbacher Schwesternbuch’, authored by the Dominican historian Johannes Meyer. It is remarkably never considered in scholarship dealing with this genre; edited in *Johannes Meyer, Buch der Reformacio Predigerordens. I, II und III Buch*: B. M. REICHERT (ed.), *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland* 2 (Leipzig: Harrassowitz Verlag, 1909).

sainthood: they are almost exclusively called *selig*, which can, by the way, also simply be translated as “the late.”

This may be to a great extent due to the fact that the Sister-books were patterned after Gerard of Frachet’s ‘*Vitas fratrum*’, which chronicles the origin and development of the Dominican order with a large number of entries documenting the exemplary behavior of the early friars and the divine rewards given to them in return.³³ None of these friars – except Saint Dominic himself – was ever even considered for canonization, for the divine blessings were not meant to lionize certain individuals but to show how amply God bestowed his favors on the entire order. It therefore appears that literary, i.e., genre tradition very strongly determined the perception of holiness in the Sister-books. It is interesting to note that a number of motifs in the Sister-books generally considered to be typical behavior of ‘hysterical’ women mystics – such as uncontrollable tears or visions of the Christ child – are also to be found in the ‘*Vitas fratrum*'.³⁴

This understanding of the Sister-books by their female authors and readers can be corroborated by the manuscript circulation. Sister-books are almost always either transmitted as the only text in a manuscript or in a collection of other Sister-books and similar texts. That they could also be considered convent chronicles can be demonstrated by their classification in the extraordinary library of the Dominican nunnery St. Catherine’s in Nuremberg, where 352 vernacular manuscripts were catalogued in the middle of the fifteenth century and classified according to content.³⁵ For instance, the category J was reserved for manuscripts dealing with hagiography in the broadest sense. The category N was reserved for codices dealing with historical and monastic matters. Whereas in category J we find the legendaries and Lives of individual saints, including, by the way, Catherine of Siena, Dorothea of Montau, and even the prophecies of ‘saint’ Hildegard of Bingen, the very conscientious librarian placed all the Sister-books in category N.³⁶

Let me briefly summarize my observations: in literature dealing with the mystical and paramystical experiences of blessed individuals, the genre in which biographical material is related obviously played a decisive role in

³³ *Gerardus de Fracheto OP, Vitae Fratrum ordinis praedicatorum necnon cronica ordinis ab anno MCCIII usque MCCLIV ...*: B. M. REICHERT (ed.), *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* 1 (Leuven: Charpentier & Schoonjans, 1896).

³⁴ BÜRKLE, 1999 (see n. 31), 162–170.

³⁵ RUF, 1939 (see n. 10), 570–637.

³⁶ Ibid., 633–4. For example, in the ‘*Tösser Schwesternbuch*’ the sisters are always described as *selig*; the title given the work is *das büch der seligen swestern predier ordens von dem closter Tösse*; see F. FETTER (ed.), *Das Leben der Schwestern zu Töß beschrieben von Elsbeth Stagel ...* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906), 1.

how and to what degree holiness was perceived. The absolute prerequisite for even being considered to be of saintly stature in the ecclesiastical sense is a *vita* that conveys associations with traditional hagiography to the reader. Most compelling is a Latin *vita* composed by a learned member of the clergy. However, because of strong reservations about women mystics in academic circles, none of these putative saints except Gertrud of Helfta ever received such recognition. The contents of vernacular legendaries and the legends added in the process of their circulation offer excellent corroboration for these general observations.

Women mystics with only vernacular *vitae* were not given any form of official consideration for possible sainthood by the Church, even if a cult of sorts had developed locally or within an order. However, it appears that ecclesiastical recognition in any case was of little or no importance to the mystically interested élite of the thirteenth and fourteenth centuries.

The manuscript circulation of vernacular mystical *vitae* shows that there were no definitive criteria for how holiness was perceived among the *illiterati*. In some manuscripts of a *vita* a mystic can merely be called sister and in others elevated to the status of *beata* or even *sancta*. However, a vast number of manuscripts clearly demonstrate that even the *vitae* of those to whom spontaneously saintly qualities were attested by enthusiastic scribes were not actually perceived as true saints, since their biographies were seen as works belonging to a flexible body of literature dealing with mystical spirituality in its widest sense. The broad tradition of the 'mystische Sammelhandschrift' attests to a distinct 'categorization' of this literature in the late Middle Ages. It was a 'category' of vernacular literature primarily created by women to which learned men almost always contributed. Even though Church authorities did not look favorably upon women experimenting with radical forms of spirituality, because of the possibility that it could lead to problematic forms of independence from Church institutions and doctrine, the vast popularity of mystical literature shows that this restrictive attitude had little effect on reducing the great appeal of these forms of personal piety to women,³⁷ for mystical spirituality offered opportunities of achieving a degree of saintliness not dependent on extraordinary deeds and, moreover, on the official approval of the Church.

³⁷ An excellent example for the continuing popularity of mystical spirituality after the fourteenth century is the highly unique 'mystical diary' (1418–20) of the Nuremberg widow Katharina Tucher. See U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP (eds.), *Die 'Offenbarungen' der Katharina Tucher*, Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 98 (Tübingen: Niemeyer Verlag, 1998).

Ein puch verschreiben ze deutsch in brabantzer zunge

Zur Rezeption von mystischem Schrifttum aus dem niderlant im oberlant

Germanisten und Niederlandisten betrachten das 13. und vor allem das 14. Jahrhundert als das Zeitalter der Mystik, sowohl im Blick auf das Phänomen an sich als auch auf die in ihrem Umkreis entstandene Literatur. Dabei wird leicht vergessen, daß sich diese Optik auf die Entstehung von mystischem Schrifttum beschränkt, denn die eigentliche Rezeptionsphase kam erst im 15. Jahrhundert. Circa 90% der Eckhart-, Tauler- und Seuse-Überlieferung – die aus quantitativer Sicht wirkmächtigsten Autoren des 14. Jahrhunderts – stammt aus dieser Zeit; die im 14. Jahrhundert entstandenen Schriften der Frauenmystik sind aber vielfach nur in Handschriften des 15. Jahrhunderts erhalten. Dies braucht nicht zu verwundern, denn der im beachtlichen Umfang durch volkssprachliche Literatur befriedigte Bildungs- und Unterhaltungshunger im 15. Jahrhundert, der mit einer Sturzflut von volkssprachigen Werken bedient wurde, bemächtigte sich in umfassender Weise auch der geistlichen und weltlichen Literatur vergangener Epochen. Wir verdanken der Literaturbegeisterung dieser Zeit bekanntlich auch die Kenntnis einer Reihe wichtiger Werke der höfischen Literatur – etwa Hartmanns von Aue ‚Erec‘ (frühes 16. Jahrhundert) –, aber die Gründe für dieses Interesse werden in der Forschung nur selten reflektiert. Mit der Rezeption ‚höfischer‘ Literatur im 15. Jahrhundert hat man sich inzwischen zwar vielfach befaßt, mit der Rezeption geistlicher Literatur aus früheren Jahrhunderten dagegen weitaus weniger.

Dabei scheinen mir die Gründe für die große Popularität gerade der mystischen Literatur im 15. Jahrhundert noch nicht ausreichend diskutiert worden zu sein, zumal diese Zeit – zumindest von Seiten des damals wortführenden Reformklerus – ausgesprochen mystikfeindlich war. Zum Beispiel wurden frauenmystische Bestrebungen im 15. Jahrhundert auf beiden Konzilien als in der Regel gefährliche, vom Teufel inszenierte Verführungen gegeißelt; der in der Ordensreformbewegung engagierte Klerus brandmarkte solchen, vor allem weiblichen Unfug als unverantwortliche Ruh-

messucht, die ein regelgetreues Ordensleben stark gefährde.¹ Dennoch findet sich Literatur, die sich mit dem Weg zur geistlichen Vollkommenheit und der höchsten Vereinigung mit Gott befaßt, in jeder nennenswerten Klosterbibliothek sowie im Besitz überraschend vieler Laien. Alleine die volkssprachigen Werke Heinrich Seuses sind in knapp 400 Handschriften und einer Reihe von Druckauflagen erhalten.² Dies sei vorausgeschickt, nicht weil ich gedenke, der vielschichtigen Problematik der Mystikrezeption im 15. Jahrhundert hier nachzugehen – dazu bedarf es noch umfassender (vor allem überlieferungs- und textgeschichtlicher) Untersuchungen –, sondern um den Hintergrund zu skizzieren, der die Bedeutung niederländischer Mystik für den süddeutschen Raum erst konturieren läßt.

Denn der Umfang dieser Rezeption, gemessen an der Überlieferung, ist verhältnismäßig gering. Der Literaturfluß von Norden nach Süden ist im 14. und 15. Jahrhundert nur ein Rinnsal – dies habe ich in einem Beitrag von 1987 einmal zu beschreiben versucht –, der sich in der Regel auf mystische und fachliterarische Texte beschränkt – wobei die wenigen Ausnahmen die Regel bestätigen –, also auf besondere Literatur, die im überwältigenden Literaturangebot des süddeutschen Raumes Interessensnischen zu finden vermochte.³ Denn mit katechetischer und erbaulicher Literatur war man im Süden geradezu überversorgt. Dazu kommt auch, daß die Gedankenwelt und die Spiritualität der *Devotio moderna* bekanntlich dort nur wenige Anhänger fanden.

Bei der Interpretation von Überlieferungsbefunden – und dies interessiert bei auf Autoren und ihre Wirkung fixierten Fragestellungen zumeist nicht – muß selbstverständlich versucht werden, die möglichen Beweggründe für die Rezeption und Verbreitung eines jeweiligen Textes zu klären, ein in der Regel schwieriges Unterfangen. Umso bemerkenswerter ist es, daß sich die Hintergründe für die Rezeption niederländischer Mystik im süddeutschen Raum ungewöhnlich gut rekonstruieren lassen.

Es sei aber auch vorausgeschickt, daß das Interesse mittelalterlicher *illitterati* – auch das semillitterater Nonnen – an Autoren, d. h. auch an deren

¹ W. WILLIAMS-KRAPP, Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: J. HEINZLE u. a. (Hrsg.), Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposion 1991, Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 14), S. 301–313, hier S. 307–310.

² G. HOFMANN, Seuses Werke in deutschsprachigen Handschriften des späten Mittelalters, in: Fuldaer Geschichtsblätter 45 (1969), S. 113–206; weitere Überlieferung bei R. BLUMRICH, Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses. Ein Forschungsbericht, in: R. BLUMRICH, PH. KAISER (Hrsg.), Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, Wiesbaden 1994 (Wissenschaftsliteratur im Mittelalter 17), S. 189–201.

³ W. WILLIAMS-KRAPP, Literaturlandschaften im späten Mittelalter, in: Niederdeutsches Wort 26 (1986), S. 1–7.

mit einem Namen verbundenen *auctoritas*, an der Herkunft des Textes, sowohl landschaftlich als auch im Blick auf eine eventuelle Ordenszugehörigkeit usw., äußerst gering war. Das läßt sich leicht anhand von Textüberschriften und Angaben in mittelalterlichen Bibliotheksverzeichnissen belegen. Jeder, der jemals spätmittelalterliche Handschriften beschrieben hat, kennt die zeitraubenden Qualen der Textidentifizierung, für die uns die mittelalterlichen Schreiber nur selten eine Hilfe bieten. Es gibt nur eine Handvoll zeitgenössischer Autoren (die Kirchenväter und Heiligen werden z. B. zumeist als Autoren identifiziert), deren Name und Herkunft für mittelalterliche Rezipienten volkssprachlicher Literatur von Interessen sind. Werke werden in der Regel nach ihrem Inhalt und ihrer möglichen Gebrauchsfunktion vorgestellt, nur das scheint interessiert zu haben, wenn der Verfasser nicht gerade zur lokalen Prominenz gehört. Werden dessen Werke aber außerhalb seines unmittelbaren Wirkungskreises abgeschrieben, fallen auch sie in der Regel einer Anonymisierung anheim. Es zeigt sich immer wieder, daß eine Vielzahl von angeblich anonymen Werken ihre Anonymität erst ihrer Entfernung vom Herstellungsort verdankt. Ohne jetzt in eine Methodendiskussion eintreten zu wollen, sei nur angemerkt, daß es sich ja gerade in einer Reihe von überlieferungsgeschichtlichen Studien der letzten Dekaden gezeigt hat, daß der Autorbegriff für das Mittelalter – auch in seiner Ablehnung – nicht zu verallgemeinern, sondern stark zu differenzieren ist.⁴

Ich will in dem mir zur Verfügung stehenden Rahmen versuchen, einige grundsätzliche Fragen an die Überlieferung der oberdeutschen Übersetzungen von mystischen Schriften aus dem *niderlant* in der Volkssprache zu richten, um einige Besonderheiten dieser Literaturbeziehung, wie sie zuerst Kurt Ruh in seinem wegweisenden Beitrag von 1964 zu beschreiben versuchte,⁵ etwas schärfer konturieren zu können. Es ist erneut zu fragen, auf welchen Wegen diese Schriften ins *oberlant* gelangten, was diesen Import motivierte und welche Kreise an der Rezeption partizipierten. Dabei ist, im Blick auf das Tagungsthema, zu klären, inwieweit die Herkunft und die Autorschaft dieser Werke für die Primär- und Sekundärrezipienten von Bedeutung waren und warum. Da es sich immer wieder zeigt, daß im Mittelalter Übersetzungen von mystischem Schrifttum aus dem Niederländischen und Niederdeutschen ins Oberdeutsche vielfach wesentlich schwieriger zu bewerkstelligen waren als Übersetzungen aus dem Latein, wird zu fragen sein, welche Auswirkungen die zumeist eingeschränkte Kompetenz der

⁴ Vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, Die überlieferungsgeschichtliche Methode. Rückblick und Ausblick, in: IASL 20,2 (2000), S. 1–21.

⁵ K. RUH, Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Überlieferung, in: A. AMPE (Hrsg.), Dr. L. Reypens Album, Antwerpen 1964, S. 354–382; erneut abgedruckt in: K. RUH, Kleine Schriften, Bd. II, Berlin/New York 1984, S. 94–117.

Übersetzer in der einen oder anderen Sprache auf die Textgeschichte der Werke hatten. Denn mystische Literatur aus dem *niderlant* – und auf dieses sprachlich diffizile Schrifttum will ich mich beschränken –, seien es die Schriften Ruusbroecks oder das Werk Mechthilds von Magdeburg, waren für Übersetzer ungewöhnliche Herausforderungen, zumal es keine niederländisch-oberdeutschen Vokabularien als Hilfsmittel gab, wie sie etwa für Übersetzungen aus dem Latein in großer Auswahl zur Verfügung standen. Bilinguale Übersetzer, die über derart hervorragende Kenntnisse in beiden Sprachen verfügten, daß sie auch die komplexe und teilweise eigenwillige Begrifflichkeit und den subtilen Argumentationsgang ihrer Vorlagen mühelos ins Oberdeutsche zu übersetzen vermochten, gab es offenbar nur sehr wenige. Um Mechthilds Werk zu übersetzen – und so möchte ich diesen Vorgang auch bezeichnen – bedurfte es einer Übersetzergruppe, zu der auch ‚native speakers‘ aus dem *niderlant* gehört haben könnten. Zwei Jahre soll der Vorgang gebraucht haben.⁶ Von einer Übertragung – wie etwa vom Bairischen ins Alemannische – kann da sicherlich nicht die Rede sein.

Bei der frühen alemannischen Rezeption Ruusbroecks, die wahrscheinlich durch die Vermittlung der ‚Geestelike Brulocht‘ durch Johannes Tauler an den ominösen ‚Gottesfreund im Oberlant‘, eine mit ziemlicher Sicherheit vom Straßburger Gottesfreund Rulman Merswin erfundene Figur,⁷ im Jubeljahr 1350 erfolgte, scheint ebenfalls ein Übersetzerteam am Werk gewesen zu sein. Wolfgang Eichler war die mitunter sehr unterschiedliche Qualität der sprachlichen Aneignung in den einzelnen Kapitel aufgefallen, die sich auf einer Skala von unsicher bis sehr gekonnt bewegt. Dabei wurden die hochspekulativen Teile, für die man sich wohl einen theologisch kompetenten Berater herbeiholte, besser übersetzt als die leichteren, in denen zumeist nur eine sklavisch-wörtliche Umschrift vorliegt.⁸

Über das enge Netzwerk, das von charismatischen Gestalten wie Tauler, Heinrich von Nördlingen sowie Rulman Merswin und der Gottesfreundbe-

⁶ PH. STRAUCH (Hrsg.), M. Ebner/H. von Nördlingen: Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, Freiburg/Tübingen 1882 (Nachdruck Amsterdam 1966), S. 246–247.

⁷ Siehe G. STEER, Merswin, Rulman, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL), Bd. 6, Sp. 420–442.

⁸ Vgl. dazu ausführlich W. EICHLER, Jan van Ruusbroecks ‚Brulocht‘ in oberdeutscher Überlieferung. Untersuchungen und kritische Textausgabe, München 1969 (MTU 22), S. 32–37; ders., Zur Rezeption von Ruusbroecks ‚Geistlicher Hochzeit‘ in Oberdeutschland. Über das Entstehen und ‚Verlieren‘ einer Übersetzung im späten Mittelalter, in: R. BRÄUER, O. EHRISMANN (Hrsg.), Mediävistische Literaturgeschichtsschreibung. Gustav Ehrismann zum Gedächtnis, Göppingen 1992 (GAG 572), S. 275–287. Zu Ruusbroeck vgl. auch A. AMPE, Ruusbroeck, Jan van, in: ²VL 8, Sp. 436–458, zu den Übersetzungen Sp. 449 f.

wegung unterhalten wurde und landschaftlich weit ausgreifende Beziehungen mit regem Literaturaustausch pflegte, dürften auch Ruusbroecs ‚Van den blinckenden Steen‘ und andere Texte aus seinem Œuvre nach Straßburg gelangt sein.⁹

Die oberdeutsche ‚Bruloch‘-Überlieferung, von Wolfgang Eichler 1969 eingehend untersucht,¹⁰ beschränkt sich, von drei Ausreißern abgesehen, auf den alemannisch-schwäbischen Südwesten, mit Rezeptionsschwerpunkten in Straßburg und der Schweiz. Von wenigen frühen Handschriften abgesehen, verteilt sich die Überlieferung über das ganze 15. Jahrhundert. Erst dann fand das Werk außerhalb des Südwestens ein gewisses Publikum: im bairischen Augustinerchorherrenstift Indersdorf (unweit von Augsburg), bei den Kanonikern vom gemeinsamen Leben in Butzbach (nördl. von Frankfurt) und in der Erfurter Kartause.¹¹ In den beiden erstgenannten Fällen dürfte die institutionelle Bindung die Abschrift veranlaßt haben. In beiden Codices wird Ruusbroec als Augustiner aus *grunental* vorgestellt, die Butzbacher Handschrift fügt dem sogar *bi Bruxel* hinzu. Derart genaue Angaben finden sich in spätmittelalterlichen Handschriften mit volkssprachiger Überlieferung nur äußerst selten. Vor allem in der Butzbacher Handschrift wird die identitätsstiftende Bedeutung von Ruusbroecs Œuvre greifbar, eine Bedeutung, die in den Orden den Werken und Legenden der kanonisierten Stifter zukommt.¹² In beiden Handschriften

⁹ W. EICHLER, ‚Van den blinckenden Steen‘ in oberdeutscher Überlieferung, in: Würzburger Prosastudien I, München 1968 (Medium Aevum 13), S. 199–214; der Text ist ediert von dems. (Hrsg.), Jan van Ruusbroec. *Van den blinckenden Steen* in oberdeutscher Textradition, München 1968 (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 4); hinzuzufügen ist die Beuroner Handschrift, vgl. D. SCHMIDTKE, Eine Beuroner Mystikerhandschrift, in: *Scriptorium* 34 (1980), S. 278–287, in der auch die Übersetzung der ‚Vier becoringen‘ steht. Die Handschrift ist aufs engste verwandt mit dem elsässischen Codex Berlin, SPK, mgq 125. Zur gesamten Ruusbroec-Überlieferung im oberdeutschen Raum vgl. TH. MERTENS, Ruusbroec onder de Gods vrienden, in: ABÄG 47 (1997), S. 109–130. Mertens weist nach, daß die Straßburger Ruusbroec-Rezeption in zwei Etappen erfolgte. Zur Verbindung der beiden Gottesfreunde-Kreise vgl. G. WARNAR, Het leven van Jan van Ruusbroec. Biografie en beeldvorming, in: E. P. BOS, G. WARNAR (Hrsg.), Een claeer verlieft man. Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293–1381), Hilversum 1993 (Middeleeuwse Studies en Bronnen 38), S. 13–30, hier S. 19–21. Vgl. auch den Beitrag von G. WARNAR, Tauler in Groenendaal. Mystik und Gelehrtheit in der niederländischen Literatur des 14. Jahrhunderts, in: A. LEHMANN-BENZ, U. ZELLMANN, U. KÜSTERS (Hrsg.), Schnittpunkte. Deutsch-niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter, Münster 2003 (Studien zu Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 5), S. 55–66.

¹⁰ EICHLER (wie Anm. 8 [1969]), S. 7–29.

¹¹ Es handelt sich um die Hss. M1, Gi und Ei.

¹² Butzbach gehörte zu den wenigen Stiften dieses Typs im Süden; vgl. W. LEESCH u. a. (Hrsg.), *Monasticon Fratrum Vitae Cornmunis*, Bd. II: Deutschland, Brüssel 1977–79 (Archief- en Bibliotheekwezen in België, Extranummer 16), passim.

steht Ruusbroecs Werk im Mittelpunkt: In der Indersdorfer Handschrift folgen auf die ‚Brulocht‘ nur noch einige wenige kleinere Texte, die Butzbacher Handschrift enthält ausschließlich die ‚Brulocht‘ und ‚Van den blinckenden Steen‘. Von besonderem Interesse ist der aus dem für seine Mystik bekannten Dominikanerinnenkloster Engelthal stammende cgm 99 der Bayerischen Staatsbibliothek in München. Er enthält sowohl die Übersetzung von ‚Van den blinckenden Steen‘ als auch den einzigen Textzeugen einer Übersetzung von ‚Vander hoechster waerheit‘. Da für Engelthal Verbindungen zum alemannischen Raum nachzuweisen sind – ich denke etwa an Christine Ebners Beziehungen zu Heinrich von Nördlingen und Johannes Tauler –, ist das Vorhandensein von Straßburger Ruusbroec-Texten in diesem fränkischen Kloster keineswegs überraschend.

Bislang kaum genauer untersucht sind einige Schriften Hadewijchs, die in zwei aus Straßburg¹³ und in einer aus Basel stammenden Handschrift, dem Einsiedeler Codex 277, dem einzigen vollständigen Textzeugen des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg (aus der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts),¹⁴ überliefert sind. Während Ruusbroecs ‚Brulocht‘ ihm fast durchweg mit korrekter Autornennung zugeschrieben wird, erhebt man Hadewijch sogar zu einer genuinen Heiligen, was eine Nennung der Autorin zwingend impliziert. Es handele sich bei ihrem Werk um *ein nutze lere, die sante adelwip lerte, die da ist ein grozze heilige*. Wie in der ‚Brulocht‘-Übersetzung wird auch hier die Herkunft der Verfasserin mitgeteilt: Durch ihre Lehre seien vor hundert Jahren *svnderlich alle gottes frvnde in brabant ... zuo dem aller vollekommensten lebende komen ... vnd von der gnaden gottes durch sv erlüh tet*.¹⁵ Es wird sich bei der Namensgebung um ein gründliches Mißverstehen der niederländischen Überschrift in der Vorlagenhandschrift handeln, wo offenbar die Lehre eines nicht genannten heiligen *adel*¹⁶ oder *edel wijs* angekündigt wurde. Da es sich in den beiden Straßburger Handschriften, mit einer Übersetzung von Brief X, sowie in der Baseler Handschrift, mit einer Kompilation der Briefe V und VI und Mengeldichten V und VI, um die gleiche Fehlzuwei-

¹³ Vgl. J. VAN MIERLO, Adelwip, in: Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde (1933), S. 581–598; ders., De Adelwip-uittreksels, in: ebd. (1934), S. 537–555; die Texte sind abgedruckt bei dems. (Hrsg.), Hadewijch; Brieven I: Tekst en Commentaar, Antwerpen 1947, S. 265–281. VAN MIERLO ist nie auf die Möglichkeit einer Straßburger Übersetzung eingegangen, obwohl beide Handschriften aus Straßburg stammen.

¹⁴ F. GOODAY, Eine bisher unbekannte Hadewijch-Übersetzung, in: ZfdA 102 (1973), S. 236–238.

¹⁵ VAN MIERLO, (wie Anm. 13 [1947]), S. 266, 1–5.

¹⁶ Diese Schreibung ist zwar ungewöhnlich, ist aber bei J. VERDAM, Middelnederlandsch Handwoordenboek... C. H. Ebbinghe Wubben, Den Haag 1964, S. 6, belegt: „Edel, edelgeboren“.

sung handelt, läßt sich eine heute verlorene, vermutlich Straßburger Übersetzung von mehreren Schriften Hadewijchs annehmen, aus der die drei Handschriften mittelbar schöpften.¹⁷ Jedenfalls scheint der ungewöhnliche Umfang wie die Art der Überschrift, die auch einen Hinweis auf Gottesfreunde in Brabant enthält, ein überzeugendes Indiz für diese Annahme zu sein. Übrigens wird auch Ruusbroec bisweilen in oberdeutschen Handschriften, etwa in der Handschrift Str4, als *lieber heiliger waltpriester* apostrophiert.

Diese These läßt sich auch durch eine Notiz des Straßburger Handschriftensammlers Daniel Sudermann (1550–1631 [?]) in Berlin, mgo 12 belegen. Sudermann, der zahlreiche Handschriften aus Straßburger Frauenklöstern besaß, berichtet dort, daß er im Besitz einer umfangreichen Sammlung von Hadewijchs ‚Brieven‘ gewesen sei. Am Anfang des in mgo 12 befindlichen Hadewijch-Auszugs schreibt er: *Dies hab ich gantz, und vil lenger im buch da die Sendbrieff an junckfrauen stond.*¹⁸

Sowohl bei der Ruusbroec- wie bei der Hadewijch-Überlieferung sollen die Überschriften auch auf ein bestehendes Netzwerk einer angeblich überregional florierenden Gottesfreundbewegung verweisen und damit die Kreise um Merswin und Heinrich von Nördlingen in einen großen, auch das *niderlant* umspannenden Verbund stellen, um damit ihre Bedeutung als spirituelle Elite auch über die Schriftlichkeit zu dokumentieren sowie diese Elite dabei auch in gewisser Hinsicht zu mystifizieren.

Allerdings war Hadewijchs Werk im oberdeutschen Raum kein nennenswerter Erfolg beschieden, während Ruusbroecs ‚Brulocht‘ immerhin in 17 Handschriften vom 14.–17. Jahrhundert bezeugt ist und damit beinahe an die Zahlen der niederländischen Überlieferung herankommt. Dieses Mißverhältnis ist aber nicht unbedingt überraschend: Die Verbreitung frauemystischen Schrifttums bleibt im allgemeinen weit hinter den von Männern verfaßten mystischen und mystagogischen Werken zurück, zumal im frauemystikfeindlichen 15. Jahrhundert. Hadewijchs irrtümlich angenommene Heiligkeit sorgte hier offenbar für die als notwendig erachtete Legitimation, ihre Worte zu übersetzen und zu verbreiten, ein Legitimationsschweis, den ein gelehrter Ordensmann wie Ruusbroec nicht unbedingt vorzuweisen brauchte.

¹⁷ Zur engen überlieferungsmäßigen Verbindung der Schriften Hadewijchs und Ruusbroecs vgl. zuletzt W. SCHEEPSMA, Hadewijch und die ‚Limburgse sermoenen‘. Überlegungen zu Datierung, Identität und Authentizität, in: W. HAUG, W. SCHNEIDER-LASTIN (Hrsg.), Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Fischingen 1998, Tübingen 2000, S. 653–682.

¹⁸ VAN MIERLO (wie Anm. 13 [1933]), S. 597 f.

Trotz der ungewöhnlich ausführlichen Verortung der Werke Ruusbroecs und Hadewijchs in den oberdeutschen Handschriften wird indes die Spezifität der Adaptation ins eigene Idiom nirgends thematisiert. Es bleibt offen und wohl auch irrelevant, ob der Text aus einer lateinischen oder einer niederländischen Vorlage übersetzt wurde. Da Merswin und sein Kreis die Vorlagen ohnehin gut kannten, mußte die Sprache der Quelle auch nicht mehr eigens erwähnt werden. Für spätere Abschreiber war dieser Sachverhalt dann ohnehin nicht mehr zu klären. Dennoch hat man, zumindest an einem Punkt der Textgeschichte, die Sprache der Übersetzung als irritierend empfunden.

Das starre Festhalten an der Syntax der niederländischen Vorlage, die mitunter unklare Begrifflichkeit und unübersehbare Sinnentstellungen durch Übersetzungsfehler führten in der Redaktion *B zu einer Überarbeitung, bei der jedoch auf eine erneute Konsultation eines niederländischen Textzeugen verzichtet werden mußte. Dieses Vorgehen führte daher nicht nur zu einer Glättung und bisweiligen Verdeutlichung der Aussagen,¹⁹ sondern auch zu neuen Fehlern gegenüber der niederländischen Quelle.

Zwischen der Einführung von Werken Ruusbroecs und Hadewijchs und der nächsten Rezeption niederländischer Mystik im Süden vergeht circa ein Jahrhundert. Auch dieses Mal sind die Hintergründe für ein erneutes Interesse genauer festzumachen. Am 11. April 1459 schloß sich das Augustinerchorherrenstift Rebdorf bei Eichstätt der Windesheimer Kongregation an – eines der wenigen Stifte im *oberlant*, die hier ihren Reformansatz suchten.²⁰ Mit diesem Anschluß kam offenbar auch eine kleine Zahl von reformerprobten niederländischen Kräften nach Rebdorf, die wohl bei der Einführung und Durchsetzung der Reformstatuten behilflich sein sollten. Sie brachten aber auch Werke niederländischer Mystik und andere – auch lateinische – Devotenliteratur mit, die sie ins Deutsche zu übersetzen versuchten. Dies geschah vermutlich bereits nach einer kurzen Phase des Spracherwerbs, die möglicherweise in Kirschgarten bei Worms ihren Anfang genommen hatte, woher die Reformkräfte gekommen waren.²¹

Ziel der Windesheimer Reformer war der rasche Aufbau einer Laienbrüderbibliothek mit deutschsprachiger Literatur. Das ist eigentlich zu erwarten, denn die monastisch organisierten Devoten waren, anders als etwa die Bettelorden, sehr um die religiöse Bildung der Laienbrüder be-

¹⁹ EICHLER (wie Anm. 8 [1969]), S. 55–63.

²⁰ Vgl. dazu J. SCHLECHT, Hieronymus Rotenpeck und die Reform des Stiftes Rebdorf, in: Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 7 (1892 [1893]), S. 65–101.

²¹ Vgl. J. LECHNER, Der vlämische Mystiker Johannes von Löwen in deutschen Handschriften, in: Zeitschrift für Aszese und Mystik 11 (1936), S. 192–209, hier S. 195.

müht.²² Nur noch in den benediktinischen Reformbewegungen des 14. und 15. Jahrhunderts finden wir eine ähnlich revolutionäre Einstellung zu den semireligiösen Mitgliedern von Männerklöstern.²³ Zwar bestand die Rebdorfer Sammlung am Ende des 15. Jahrhunderts größtenteils aus den üblichen, im süddeutschen Raum verbreiteten katechetischen und erbaulichen Werken,²⁴ aber die ersten Werke, die für die Laienbrüder herbeigebracht wurden, waren Schriften der *Devotio moderna*. Bereits Ostern 1459 – also fast zeitgleich mit dem Anschluß Rebdorfs an die Windesheimer Kongregation – beendet ein gewisser Petrus van Zutphen, *convers vnd kelner*, wohl im Auftrag des neuen Priors, seinen ‚Versuch‘ einer Übersetzung von fünf Traktaten Jans van Leeuwen.²⁵ Dieser Versuch dürfte seine bayrischen Brüder wenig erfreut haben, denn er übersetzte in einem eigenartigen Gemisch von Westmitteldeutschem und Niederländischem. Bemerkenswerterweise verzichtet Petrus in der Überschrift auf die Nennung des Autors, er ordnet ihn lediglich als Anhänger des offenbar bekannteren Jan van Ruusbroeck ein, was dem Werk die nötige Legitimation verleiht. Das Werk habe ... *ein geistlich leye, der ein koch was des erwerdigen geistlichen fatters her Johannes russbroch inden closter zu gronen dale by brussel in brabant [gemachet]*.²⁶ In einer späteren Abschrift dieser Übersetzung, in der der Text bereits in geglätteter Form in die bairische Schreibart übertragen worden war, entfällt bemerkenswerterweise der Hinweis auf Ruusbroeck, während jetzt der Autor identifiziert wird: *Johann Coch yn dem closter zu Gravendal yn brabant habe das Werk verfaßt*.²⁷

²² Vgl. dazu grundsätzlich TH. KOCK, Die Buchkultur der *Devotio moderna*. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels, Frankfurt a. M. u. a. 1999 (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 2), S. 182–222.

²³ CH. BAUER, Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Gebrauch und Überlieferung deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert, Tübingen 1996 (MTU 107), S. 16–20.

²⁴ Ebd., S. 210–248. BAUER stellt die noch erhaltenen Handschriften und Drucke der Laienbrüderbibliothek zusammen.

²⁵ Vgl. LECHNER (wie Anm. 21). Es handelt sich um die Handschrift 280/2881 der Graf von Schönbornschen Schloßbibliothek zu Pommersfelden. Petrus ist in den Rebdorfer Urkunden nicht eindeutig zu identifizieren; vgl. J. HÖCHERL, Die Laienbrüder des Augustinerchorherrenstifts Rebdorf, in: Historischer Verein Eichstätt, Sammelblatt 90 (1997), S. 19–40. Sämtliche Träger des Namens Petrus oder Peter sind den Donaten des Stifts zugeordnet.

²⁶ Pommersfelder Handschrift, 1^{ra}.

²⁷ München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 447, 1^r. Diese Auszüge auch in Berlin, SPK, mgo 565, 172^r–183^r, und Eichstätt, St. Walburg, Cod. 7, 89^r–113^r; vgl. K. SCHNEIDER, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 351–500, Wiesbaden 1973, S. 284 f.

Wird hier tatsächlich Jan van Leeuwen benannt oder nur der Vorname Ruusbroecs aus der Überschrift der älteren Handschrift auf Jan übertragen?

Es dürfte kein Zufall sein, daß Petrus van Zutphen als Konverse ausge rechnet die Werke des Laienbruders Jan van Leeuwen für die Laienbrüder Rebdorfs auswählte. Vermutlich wurde er gerade für die wichtige Aufgabe, die Betreuung der von den Devoten so ernstgenommenen Laienbrüder, aus Kirschgarten mitgeschickt.²⁸ Ob die Werke Ruusbroecs, abgesehen von Exzerten innerhalb des Tauler-Komplexes, in Rebdorf ebenfalls vorhanden waren²⁹ – der Hinweis in der Überschrift von Petrus' Übersetzung läßt dies vermuten – ist leider anhand des überlieferten Bestands der Bibliothek nicht zu klären.

In einer sprachlich ähnlichen Gestalt wie die Jan van Leeuwen-Übersetzung findet sich eine Rebdorfer Teilübersetzung von Ludolfs von Sachsen „Vita Christi“, ein Lieblingswerk der *Devotio moderna*. Auch hier schreibt Petrus in seinem eigenartigen Sprachengemisch, jetzt allerdings bereits leicht bairisch gefärbt.³⁰ Es wäre zu untersuchen, ob er auch in diesem Fall Übersetzer war, zumal er möglicherweise auch über Lateinkenntnisse verfügte; eine Übersetzung aus einer volkssprachigen Vorlage ist aber auch nicht auszuschließen.

Ein weiterer aus dem *niderlant* gekommener Windesheimer ist der Chorherr Bartholomeus Petri aus Eindhoven in Nordbrabant, der in den Rebdorfer Akten als *vnus de Primis Reformatoribus* bezeichnet wird.³¹ Innerhalb der knapp 30 Jahre nach seiner Ankunft in Rebdorf (er starb 1494) schrieb er Teile von mindestens vier deutschen Handschriften ab, sein Anteil am lateinischen Bestand der Rebdorfer Bibliothek wäre noch zu prüfen. Von ihm stammt z. B. die Abschrift einer bairischen oder fränkischen Übersetzung von Buch II der „Imitatio Christi“ (Buch II, ab Kap. 1, §12), die in zwei weiteren Rebdorfer Handschriften enthalten ist.³² 1482 schreibt er deutsche Auszüge aus Gerards van Vliederhoven „Cordiale“ ab,

²⁸ Über die Bibliothek Kirschgartens läßt sich nur noch wenig sagen; sie ist nur bruchstückhaft über das „Registrum prioris“ des Stifts rekonstruierbar; vgl. TH. KOCK, Bibliothek und Scriptorium des Augustiner-Chorherrenstifts Kirschgarten, in: Der Wormsgau 18 (1999), S. 33–54.

²⁹ J. G. MAYER, Tauler in der Bibliothek der Laienbrüder von Rebdorf, in: K. KUNZE u. a. (Hrsg.), Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Kurt Ruh zum 75. Geburtstag, Tübingen 1989 (TTG 31), S. 365–390, hier S. 367, 382.

³⁰ München, cgm 371, 254^{ra}–316^{va} und cgm 798. In cgm 509 ist Petrus als Korrektor identifiziert worden; vgl. K. SCHNEIDER, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 691–867, Wiesbaden 1984, S. 369 f.

³¹ Siehe J. HÖCHERL, Rebdorfs Kanoniker der Windesheimer Zeit, 1458–1853, in: Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 85 (1992), S. 40.

³² München, cgm 447, 60^r–71^r (von Petri geschrieben); der Text auch in den Rebdorfer Handschriften cgm 458 und Berlin, SPK, mgo 565.

einem weiteren für Devoten wichtigen Werk, und unterschreibt mit *Bartholomeus Petri de Brabancia ex civitate Eyndoviensi*.³³

Ein dritter aus dem *niderlant* stammender Schreiber, Nicolaus von Lütich, ist ebenfalls in Rebdorf belegt.³⁴ Er dürfte später als Petrus van Zutphen und Petri nach Rebdorf gekommen sein. Er schrieb zwischen 1505 und 1507 fünf Heiligenpredigten unbekannter Provenienz ab, und zwar in nordbairischer Schreibart mit vielen niederländischen Anklängen. Es zeigt sich also, daß gerade die niederländischen Konventualen und Laienbrüder in Rebdorf sich vor allem um die Bibliothek der Laienbrüder zu kümmern hatten. Wie in den reformierten Frauenklöstern des Dominikaner-, Augustiner-, Benediktiner- und Klarissenordens war in Rebdorf Reform unmittelbar mit einer Literarisierung des religiösen Alltags von illitteraten Klosterangehörigen verbunden.³⁵ In dieser Hinsicht traf sich die aus dem Norden importierte Programmatik der *Devotio moderna* mit der im Süden formulierten Reformprogrammatik der observanten Orden. Rebdorfs Bibliothek – sowohl die der Chorherren als auch die der Laienbrüder – dürfte eine durchaus repräsentative Sammlung von Devotenliteratur besessen haben. Dem eben Besprochenen wäre eine erschlossene Handschrift der ersten deutschen Übersetzung von Hendrik Herps „Spieghel der volcomenheit“ hinzuzufügen,³⁶ auf die ich unten noch kommen werde. Thomas Kock kam in Anbetracht des Überlieferten allerdings zum Ergebnis, daß in den deutschen Beständen Rebdorfs verhältnismäßig wenig Schrifttum der *Devotio moderna* zu finden ist.³⁷ Dies ist wohl auf die intensiven Beziehungen Rebdorfs zu nahegelegenen Klöstern verschiedener Orden zurückzuführen. Ich denke hier vor allem an das reformierte Chorfrauenstift Pillenreuth, das als Weitervermittler von Literatur aus dem geradezu einmaligen Bücherbestand des Nürnberger Katharinenklosters an Rebdorf fungierte,³⁸ sowie an das Melker Reformstift Tegernsee, das ebenfalls eine Laienbrüderbibliothek von beachtlichem Umfang unterhielt.³⁹ Es scheint,

³³ München, cgm 458, 328^v; in dieser Handschrift stammt 46^v–337^r von seiner Hand. Weitere Belege für seine Schreibtätigkeit finden sich in cgm 461.

³⁴ München, cgm 371, 41^r–80^v.

³⁵ W. WILLIAMS-KRAPP, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 4, Göppingen 1986/87, S. 41–51.

³⁶ Es handelt sich um München, cgm 4715, die aus dem Rebdorf unterstellten Chorfrauenstift Mariastein bei Eichstätt stammt; vgl. K. FREIENHAGEN-BAUMGARDT, Hendrik Herps „Spieghel der volcomenheit“ in oberdeutscher Überlieferung, Leuven 1998 (*Miscellanea neerlandica* XVII), S. 52–54.

³⁷ KOCK (wie Anm. 22), S. 224.

³⁸ S. RINGLE, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien, München 1980 (MTU 72), S. 55–58; MAYER (wie Anm. 29), S. 379 f.

³⁹ BAUER (wie Anm. 23), S. 179 f.; MAYER (wie Anm. 29), S. 389 f.

als sei nach den ersten Jahren der Bücherimport aus dem *niderlant* versiegt. Die langen Wege, die sprachlichen Barrieren und das gigantische Angebot an süddeutscher Literatur wird das Bedürfnis nach Werken aus den Windesheimer Klöstern des Nordens gedämpft haben. Ein dringender Bedarf etwa nach Devotenschrifttum war offenbar nicht vorhanden oder dessen Beschaffung und Übersetzung einfach zu beschwerlich.

Dennoch fällt auf, daß in vielen Rebdorfer Handschriften sowohl die kleinen Formate sowie die vielen Handschriften mit einer Vielzahl von kurzen Texten oder Exzerten mit thematischen Schwerpunkten – so etwa München, cgm 458 mit 31 und Berlin, mgo 585 mit über 50 Texten – stark an die Buchkultur der *Devotio moderna* erinnern, d.h. an die von Nikolaus Staubach untersuchten Rapiarien.⁴⁰ Es dürfte sich lohnen, die Rebdorfer Bestände auch unter dem Gesichtspunkt der materiellen Gestaltung der Buchkultur zu untersuchen.

Der erfolgreichste Autor niederländischer Mystik im *oberlant* ist zweifellos Hendrik Herp. Kristina Freienhagen-Baumgardt hat in ihrer Arbeit von 1998 die vier oberdeutschen und eine rheinfränkische Übersetzung des „Spieghel der volcomenheit“ genauer analysiert und deren Rezipientenkreise ermittelt.⁴¹ Das Werk wurde durch den Prior des Nürnberger Dominikanerklosters, Peter Kirchschlag, um 1474 vermutlich in einer Handschrift aus Köln, wo er kurz davor als Klosterreformer tätig gewesen war, nach Nürnberg gebracht. Er ließ den Beichtvater des dortigen Katharinenklosters, seinen Ordensbruder Georg Haß, den Text für die Frauen ins Nürnbergische übersetzen. Bei der Übergabe des Werks entstand ein großes Mißverständnis, das sich durch die gesamte Überlieferungsgeschichte verfolgen läßt. Denn die Adressatinnen hielten das Buch für die Übersetzung einer lateinischen Predigtsammlung Kirchschlags, die er *gepredigt vnd gemacht* habe und anschließend *teutzch machen* ließ.⁴²

Das heißt, daß dieses populäre Werk nur einmal in den 19 erhaltenen und zwei verschollenen Textzeugen mit Herp in Verbindung gebracht wird – allerdings auch nie mit Kirchschlag und Haß. In einer einzigen Handschrift wird der Verfasser als *Hainrich herp barfüsser orden* identifiziert.⁴³ Wie es zu dieser späten Zuschreibung kam, läßt sich nicht mehr klären; offenbar muß das Wissen um Herps Werk aber stärker vorhanden gewesen sein, als die nur 19 Handschriften nahelegen. Tatsächlich belegt ist dieses

⁴⁰ Vgl. dazu den Beitrag von N. STAUBACH, Die *Devotio moderna* als Textgemeinschaft, in: LEHMANN-BENZ (Anm. 9), S. 10–40; vgl. auch grundsätzlich: TH. MERTENS, Collatio und Codex im Bereich der *Devotio moderna*, in: CH. MEIER u. a. (Hrsg.), Der Codex im Gebrauch, München 1996 (Münstersche Mittelalter-Schriften 70), S. 163–182.

⁴¹ FREIENHAGEN-BAUMGARDT (wie Anm. 36). Ich referiere im folgenden vielfach ihre Ergebnisse.

⁴² Ebd., S. 44–47.

⁴³ Es handelt sich um die Handschrift Kl, I^r; vgl. ebd., S. 68, 140.

Wissen durch eine niederländische Handschrift aus der Amsterdamer Kartause, die der Kartause Tückelhausen bei Würzburg geschenkt wurde und in der Herp als Autor genannt wird.⁴⁴

Eine der bemerkenswertesten Entdeckungen von Freienhagen-Baumgardt im Bereich der Textgeschichte der Nürnberger Übersetzung war der Nachweis gleich zweier Redaktionen des deutschen ‚Spieghels‘. Diese wurden als notwendig erachtet, denn die von Georg Haß angefertigte Übersetzung klebt eng an der niederländischen Vorlage, ja sie wirkt „teilweise geradezu unbeholfen“.⁴⁵ Ein vermutlich schwäbischer Redaktor war zweifellos sicherer im Niederländischen als Haß, er bessert dessen Übersetzung mit Hilfe einer niederländischen Quellenhandschrift sachlich und sprachlich nach und führt eine noch übersichtlichere Gliederung des Werks ein. In einer weiteren Redaktion (*Y1), die ebenfalls mit einer sprachlichen Glättung und der Einführung einer neuen Gliederung einhergeht, wird sogar eine ausführliche selbstverfaßte Vorrede des Redaktors vorangestellt, in der die wichtigsten Lehren des ‚Spieghels‘ zusammengefaßt werden. Damit soll die Lektüre des schwierigen Werkes *destermer verstantlicher vnd lustiger* gestaltet werden.⁴⁶ Dennoch tragen beide Redaktoren nichts zur Aufklärung von Autorschaft und Herkunft bei. Sie lassen den ‚Spieghel‘ weiterhin als anonymes Werk süddeutscher Provenienz gelten.

Neben Nürnberg war übrigens Augsburg ein Zentrum der Herp-Rezeption. Mindestens sechs Handschriften stammen von dort, eine weitere aus dem nahegelegenen Birgittenkonvent Altomünster. Ein Augsburger Benediktiner schrieb 1506 an das Nürnberger Ägidienkloster mit der Bitte, ihm das für Mönche so anregende ‚Speculum perfectionis‘ des Johannes Nider in der lateinischen Urfassung zu besorgen, von dem man nur eine mangelhafte deutsche Übersetzung besäße. Da Nider nie ein solches Werk verfaßte, wird es sich dabei wohl um die als defizitär empfundene Herp-Übersetzung des Georg Haß gehandelt haben.⁴⁷

Die anderen oberdeutschen Übersetzungen sind stets unikal überliefert. Auch der Mainzer Druck von 1474, der ebenfalls nicht auf die Nürnberger Übersetzung zurückgeht, wurde nicht wiederholt, was im allgemeinen als

⁴⁴ Vgl. meine Beschreibung in: H. THURN, Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg, Bd. 4: Die Handschriften der kleinen Provenienzen und Fragmente. Die mittelniederländischen Codices beschrieb W. WILLIAMS-KRAPP, Wiesbaden 1990, S. 151 f.

⁴⁵ FREIENHAGEN-BAUMGARDT (wie Anm. 36), S. 59.

⁴⁶ Ebd., S. 99.

⁴⁷ Vgl. K. GRAF, J. JANOTA, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, in: Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, Tübingen 1995 (Studia Augustana 7), S. 122. Es könnte sich dabei um die Handschrift Al handeln; vgl. FREIENHAGEN-BAUMGARDT (wie Anm. 36), S. 79–81.

deutliches Indiz für mangelndes Käuferinteresse zu werten ist. Ferner ist zu vermerken, daß die Herp-Überlieferung für spätmittelalterliche Überlieferungsverhältnisse insofern etwas untypisch ist, als eher ungewöhnliche Kreise als Rezipienten festzustellen sind. Obwohl die Übersetzung für das Nürnberger Katharinenkloster veranstaltet wurde und die vielfältigen Verbindungen dieses Konvents zu anderen Frauenklöstern das Werk für einen Erfolg innerhalb des Predigerordens geradezu prädestiniert hätten, wurde es von Dominikanerinnen nur noch für die St. Galler Niederlassung abgeschrieben. Ansonsten sind Kartäuser, die auch im *niderlant* ein großes Interesse an Herps Werk hatten, reformierte Benediktiner – d.h. zu einem erheblichen Teil religiöse und semireligiöse Männer – sowie Laien als Rezipienten belegt. Daß der ‚*Spieghel*‘ offenbar nicht über diese Kreise hinausgelangte, könnte natürlich an der Verbindung zwischen hohem Anspruch und eigenartiger Sprachgebung liegen, zumal heimische und hervorragend verfaßte mystische Vollkommenheitslehren, etwa die ähnlich anspruchsvollen Werke Seuses und Taulers, reichlich zur Verfügung standen.

Es sei jedoch kurz auf den Entstehungsort der ersten Herp-Übersetzung zurückgekommen. Nürnberg war im 15. wie Straßburg im 14. Jahrhundert Einfallstor für niederländische Literatur. Hier übersetzte der Kartäuser Erhart Groß 1436 Gerards van Vliederhoven lateinisches Erfolgswerk, das ‚*Cordiale*‘, dann 1443 den versifizierten volkssprachigen ‚*Der Leyen Doctrinal*‘ in Prosa, wobei für dieses Werk zwei Nürnberger Bürger den Auftrag gaben.⁴⁸ Dieser Laienspiegel sollte sogar zum erfolgreichsten volkssprachigen Import aus den Niederlanden werden, denn das Werk ist ab 1473 viermal gedruckt worden. Der spätere Nürnberger Dominikanerprior Egidius Schwertmann⁴⁹ hatte bereits in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts Gerard Zerbolts van Zutphen lateinisches Werk ‚*De spiritualibus ascensionibus*‘ in seiner Zeit als Prior des Eichstätter Konvents übersetzt und gab das Ergebnis zur Abschrift an das Nürnberger Katharinenkloster weiter, zu dem er offenbar enge Beziehungen unterhielt. Im Bibliothekskatalog dieses Frauenkonvents befand sich zudem eine Handschrift in *niderlendssch sprach*.⁵⁰ Trotz dieses ungewöhnlichen, auf verschiedene Stände verteilten Interesses an Literatur aus dem *niderlant* in Nürnberg scheint es über die Literatur hinaus keine nachhaltigen Einflüsse der *Devoitio moderna* auf das religiöse Leben der Reichsstadt gegeben zu haben. Die

⁴⁸ Vgl. H.-H. STEINHOFF, Groß, Erhard, in: *2VL* 3, Sp. 276 f., und G. LJUNGEN, ‚*Der Leyen Doctrinal*‘, in: *2VL* 5, Sp. 743–746. Es handelt sich bei diesem Werk um eine der wenigen Ausnahmen zur ‚Regel‘, daß im Bereich der volkssprachlichen Literatur fast ausschließlich mystisches Schrifttum und Fachliteratur aus dem *niderlant* in den Süden importiert wurde.

⁴⁹ Vgl. V. HONEMANN, Schwertmann, Egidius, in: *2VL* 8, Sp. 946 f.

⁵⁰ P. RUF (Hrsg.), *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, Bd. III/3: *Bistum Bamberg*, München 1939 (Nachdruck 1961), S. 617.

Frömmigkeit in den Nürnberger Klöstern, die bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit Ausnahme der nicht reformbedürftigen Kartause alleamt der strengen Observanz zugeführt worden waren, sowie die der literaturfähigen Laien wurde über das Medium Buch vor allem durch die Reformtheologen des Südens, die Anhänger der sogenannten ‚Frömmigkeitstheologie‘, wesentlich geprägt.⁵¹

Ich fasse zusammen. Betrachtet man die Überlieferung niederländischer Mystik und Mystagogik in oberdeutschen Handschriften und Drucken in ihrer Gesamtheit, so fanden einige Werke im Vergleich mit den süddeutschen Standardwerken auf diesem Gebiet eine zwar beachtliche, aber keineswegs breite Rezeption. Beachtlich insofern, als der Einfluß der *Devotio moderna* und der von ihr inspirierten Institutionen im Süden recht begrenzt war. So gründete die Rezeption auf einige wenige Verbindungen zum Norden: Ruusbroecs Freundschaft mit Tauler, die Annahme der Windesheimer Statuten in Rebdorf, Peter Kirchschlags Begegnung mit Herps ‚*Spieghel*‘ in Köln. Es ist z. B. auffällig, daß sich nach 1350 keine erneute ‚Entdeckung‘ von Ruusbroecs ‚*Brulocht*‘ feststellen läßt. Mit anderen Worten: Ohne Taulers Vermittlung hätte man das Werk möglicherweise im Süden nie gekannt. Auch Herps Werk fand trotz aller Modernität dort ein relativ geringes Echo; erst in späteren Jahrhunderten vermochte es eine breitere Wirkung zu entfalten und dies in erster Linie über eine Übersetzung ins Lateinische. Das scheint mir eindeutig am Umstand zu liegen, daß es sich bei diesen Werken um volkssprachige Texte handelte, die selbstverständlich erst vollständig verstanden werden müssen, bevor sie derart geschätzt werden können, daß man sie auch weitervermitteln will. Immerhin wurde die lateinische ‚*Imitatio Christi*‘ insgesamt elfmal in die verschiedenen oberdeutschen Idiome übersetzt.

Und niederländische Werke aus dem Bereich des mystischen Schrifttums bedurften einer möglichst kompetenten Übersetzung, um die dort gebotenen komplexen Zusammenhänge überhaupt sinnvoll vermitteln zu können. Dagegen mag eine holprige Übersetzung bei epischen Texten – etwa im Bereich der Hagiographie – nicht ganz so störend gewirkt haben, vor allem im Zeitalter des Buchdrucks. Daß die durchschnittliche Sprachkompetenz unter Semigebildeten wie auch Gebildeten nicht ausreichte, um ein niederländisches oder niederdeutsches Werk aus dem Bereich der Mystik mit wenig Mühe zu verstehen, zeigt sich deutlich im leicht sichtbaren Ringen der verschiedenen Übersetzer entweder mit ihrem Vorlagentext oder, wie in Rebdorf, mit der Zielsprache. Es fällt übrigens auf, daß die

⁵¹ Vgl. zusammenfassend B. HAMM, Was ist ‚Frömmigkeitstheologie‘? Überlegungen zum 14.–16. Jahrhundert, in: H.-J. NIEDEN, E. AXMACHER (Hrsg.), *Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit*. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag, Stuttgart u. a. 1999, S. 9–45.

Übersetzer nirgends das übersetzerische Problem, mit dem sie konfrontiert waren, thematisieren, wie dies in dieser Zeit in bezug auf Übersetzungen aus dem Latein häufig anzutreffen ist.

Kurt Ruh meinte, Erhart Groß spreche in seiner ‚Doctrinal‘-Übersetzung vom Niederländischen als eine besondere Form des Deutschen, wenn er über die Sprache seiner Quelle schreibt: *eyn puch verschriben ze deutsch in brabantzer zunge*.⁵² Ohne diesen Satz überinterpretieren zu wollen, scheint mir jedoch *zunge* der heutigen Vorstellung von einer ‚Sprache‘ zu entsprechen, und zwar von einer Sprache, die einerseits über weite Strecken einigermaßen verständlich und daher als verwandt mit dem eigenen Idiom erscheint, die aber andererseits derart fremd ist, daß sie als fremde *zunge* zu charakterisieren ist.

Dies wirft m. E. ein bezeichnendes Licht auf die im Spätmittelalter empfundene Distanz zwischen den Sprachen im *oberlant* und im *niderlant*. Sie dürfte tatsächlich jener Einschätzung nahekommen, wie sie Berthold von Regensburg formulierte: *die niderlender und die oberlender [sint] gar [also völlig] ungelîch an der sprache und an den siten*.⁵³ Schaut man auf die importierten mystischen Texte im Süden, so stellt man fest, daß sich ein gelehrter Dominikaner selbst mit einem aus Köln besorgten Text schwer tat. Der vielzitierte Prozeß der ‚Zersetzung‘ von mystischen Texten im Laufe ihrer Überlieferung fand demnach bei der Übernahme mystischer Texte aus dem *niderlant* bereits zum Zeitpunkt ihrer oberdeutschen Aneignung statt und führte dabei in der Regel zu Texten, die den Rezipienten in erheblichem Maße als überarbeitungsbedürftig erschienen. Fast jedes der von mir besprochenen Werke mit Mehrfachüberlieferung erfuhr im Laufe seiner Textgeschichte mindestens eine umfassende Redaktion, auch wenn dies wie im Falle der ‚Bruloch‘-Übersetzung auch zu einer Verschlimmbesserung führen konnte.

Es sei aber am Schluß daran erinnert, daß die breiteste Vermittlung niederländischer Mystik im Süden über die produktive Rezeption Ruusbroecs in den Werken des überaus populären Marquard von Lindau erfolgte. Durch die Übernahme von wesentlichen Teilen der mystischen Lehre Ruusbroecs in Marquards Eucharistie- und Dekalogtraktat, den Traktat ‚Vom Auszug der Kinder Israels‘ sowie in seine Predigten – stets der Straßburger ‚Bruloch‘-Übersetzung entnommen – wurde niederländische Mystik in über 200 Handschriften des gesamten süddeutschen Raumes an

⁵² RUH (wie Anm. 5), S. 101.

⁵³ F. PFEIFFER, J. STROBL (Hrsg.), Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten, Bd. I, Wien 1862 (Neudruck Berlin 1965), S. 250,38 f.

Literaturfähige aller Stände vermittelt und über das Œuvre Marquards sogar ins *niderlant* reimportiert.⁵⁴

⁵⁴ Zur Überlieferung dieser Werke vgl. N. F. PALMER, Marquard von Lindau, in: ²VL 6, Sp. 81–126.

*Wir lesen daz vil in sölichen sachen
swerlich betrogen werdent**

Zur monastischen Rezeption von mystischer Literatur
im 14. und 15. Jahrhundert

Das im 13.–15. Jahrhundert verfaßte Schrifttum, welches die Forschung unter dem modernen wissenschaftlichen Konstrukt ‚mystische Literatur‘ zusammenzuführen pflegt, befaßt sich im weitesten Sinn mit einer außergewöhnlichen Spiritualität, die wiederum unter dem modernen Konstrukt ‚Mystik‘ figuriert. Der renommierte Mystikforscher Alois Haas beschreibt zu Beginn seines Beitrags ‚Was ist Mystik?‘ die Forschungslage folgendermaßen: „Wie kaum irgendwo sonst scheint sich beim Mystikbegriff eine konstitutive Schwäche der ordnenden Kraft menschlicher Begriffsbildung abzuzeichnen. Denn die heute noch übliche und auch die geschichtlich faßbare Anwendung des Mystikbegriffs weist eine solche Fülle möglicher Inhalte auf, daß man an einer tauglichen und operationalisierbaren Fassung des Begriffs verzweifeln möchte“¹. Zwar gelangt Haas dort auch zu einer Art Definition, indes bestätigt der im Band mitabgedruckte Diskussionsbericht, in dem auch höchst disparate Ansätze vertreten werden,² eher seine anfängliche Feststellung. Schon die Frage, ob Meister Eckhart zu den Mystikern zu rechnen sei, führte zu einer überaus kontroversen Diskussion. Da der Begriff letztlich durch moderne Kriterien definiert wird, die größtenteils aus der Philosophie- und Theologiegeschichte gewonnen werden, und diese z. T. stark voneinander abweichen, läßt sich kaum eingrenzen, wer unter die Mystiker oder Mystikerinnen zu zählen ist, bzw. welche Werke eigentlich zur ‚mystischen Literatur‘ gehören sollten. Das hat dazu geführt, daß eine *communis opinio* über die Frage offenbar erreicht worden ist, daß das rein Visionäre ohne jede Ekstase (*raptus*) nicht als ‚mystisch‘ zu verstehen ist: Hildegard von Bingen, mit der früher jede Geschichte der deutschen Mystik begann, gehört demnach nicht zu den

* Johannes Meyer (wie Anm. 16), S. 59.

¹ A. M. HAAS, Was ist Mystik?, in: K. RUH (Hrsg.), Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, S. 319–341, S. 319.

² Ebd., S. 342–346.

Mystikerinnen.³ Wenn allerdings „ein Streben zur *unio mystica* hin“ zum maßgeblichen Kriterium erhoben wird,⁴ müßten eigentlich zahlreiche Werke vor allem aus dem Bereich der sog. ‚Frauenmystik‘ ausgegliedert werden, dennoch wird eine Vielzahl von ihnen nach wie vor der mystischen Literatur zugeordnet. Zudem wird häufig die literarische oder intellektuelle Qualität eines Werkes zu einem nicht unwesentlichen, wenn auch meist unausgesprochenen Kriterium bei der Kanonbildung erhoben.⁵

Der franziskanische Theologe Bonaventura definierte das, was im allgemeinen im Mittelalter unter ‚Mystik‘ verstanden wurde, mit *cognitio dei experimentalis*, einem existentiellen Erfahren des Göttlichen. Wie Gott aber auf Erden überhaupt erfahrbar sein konnte, war bekanntlich Gegenstand eines im späten Mittelalter intensiv geführten philosophisch-theologischen Diskurses, von dem im deutschsprachigen Raum bezeichnenderweise in erheblichem Umfang volkssprachliches Schrifttum Zeugnis abgibt, kam doch die große Mehrheit der ‚mystisch‘ Begnadeten aus den Reihen der *illitterati*. Diese nahmen für sich in Anspruch, durch ihre Erfahrungen über eine höhere spirituelle Legitimation und mithin in geistlichen Fragen unerschütterlichere *auctoritas* zu verfügen als die Gelehrten.

Eine Begegnung mit dem Göttlichen ist in der christlichen Überlieferung umfassend belegt, zumal Modelle einer irdischen Gotteserfahrung bereits in der verbreitetsten narrativen Gattung des Mittelalters, der Heiligenlegende, massenhaft anzutreffen waren. In allen Viten außerordentlich begnadeter Menschen finden sich Visionen, Auditionen und Sondererfahrungen verschiedenster Art, wobei die Heiligen in direktem Kontakt zu Gott, Jesus, Maria und bereits verstorbenen von Gott Erwählten stehen. Ein im monastischen Bereich besonders beliebtes Modell lieferten die Geschichten der Wüstenväter und -mütter aus den ‚Vitaspatrum‘, wo radikale Askese und der vollkommene Verzicht auf irdische Bedürfnisse zu supranaturalen Begnadungen und Begegnungen führen konnten. Das impliziert, daß

³ So etwa K. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 14 f.

⁴ Bei diesem Kriterium scheint in der Forschung weitgehender Konsens zu herrschen; etwa S. KÖBELE, Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache, Tübingen/Basel 1993 (Bibliotheca Germanica 30), S. 30 f. ; U. STÖRMER-CAYSA, Einführung in die mittelalterliche Mystik, Stuttgart 2004 (RUB 17646), S. 8–10; W. BLANK, Die Schwierigkeit mystischer Erfahrungs-Vermittlung in der Verschriftung, in: V. BOK, U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Studien zur deutschen Sprache und Literatur. Festschrift für Konrad Kunze zum 65. Geburtstag, Hamburg 2004, S. 60–80; eine kritische Zusammenfassung der Problematik auch bei O. LANGER, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München/Zürich 1987 (Münchener Texte und Untersuchungen 91), S. 1–20.

⁵ RUH (wie Anm. 3), S. 13.

nach mittelalterlichen Vorstellungen eine existentielle Erfahrung Gottes in all ihren in der christlichen Erzählliteratur ausgebreiteten Möglichkeiten für besonders Auserwählte durchaus möglich war. Die Frage war nur, wer sich zu diesem erlauchten Kreis rechnen durfte. Immerhin mahnt Paulus im 2. Korintherbrief 11,14, daß der Teufel als Engel des Lichts erscheinen könne.

Mittelalterliche Quellen verschiedenster Art berichten von einer Art Welle ‚mystischer‘ Spiritualität, die vom 13. bis zum 15. Jahrhundert im deutsch-niederländischen Raum vor allem Frauen erfaßte. In ihrer ‚Lijst der volmaakten‘ zählt die flämische Mystikerin Hadewijch 29 verstorbene und 53 lebende in bezug auf eine besondere Spiritualität eng verwandte Personen in Europa und im Heiligen Land auf.⁶ In der deutschsprachigen Welt gibt es literarische und urkundliche Nachweise für die diversesten Ausprägungen einer radikalen, der Kirchenhierarchie stets suspekten Spiritualität, für die eine Begegnung mit dem Göttlichen in welcher Form auch immer zum zentralen Ziel geworden war. Derartige Gnaden verliehen der oder dem Begnadeten ein Höchstmaß an spiritueller Autorität, wodurch einerseits Laien – vor allem die in Fragen des Dogmas nicht ernst genommenen und schon gar nicht als Lehrerinnen in Frage kommenden Frauen – zu größtem Ansehen bis hin zur Heiligsprechung gelangen konnten. Daß sie andererseits aber für den männlichen Klerus und die Institution Kirche und ihre Dogmen gerade durch diese jede Gelehrsamkeit überragende Autorität bedrohlich werden konnten, gehört zu den spannendsten Aspekten der mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte.⁷ Besonders für die zur reinen *vita contemplativa* verpflichteten Klosterfrauen war diese spirituelle Bewegung verlockend. Es verwundert daher nicht, daß gerade Frauen in der Geschichte der mittelalterlichen ‚Mystik‘ eine so zentrale Rolle spielen sollten.

Es steht nun einmal fest, daß sich die Eigenart des eventuell Erlebten, das in den Werken vermittelt wird, einem rationalen Nachvollzug völlig entzieht. Es fehlen uns trotz aller heute zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Möglichkeiten aus den verschiedensten Disziplinen die Kriterien, über die sich in den Werken spiegelnden spirituellen Erfahrungen zu urteilen, ein Erfahrungssubstrat zu ermitteln. Man sollte sich jedenfalls hüten, anhand der uns überlieferten Werke medizinische Anamnesen auszustellen, was bis in jüngste Zeit Mode war. Hiermit wende ich mich etwa

⁶ J. VAN MIERLO (Hrsg.), *De visioenen van Hadewijch*, Bd. 1, Leuven/Mechelen 1924, S. 179–192.

⁷ So etwa der Fall der Marguerite Porete, die, nachdem ihr Werk von 21 Theologen der Pariser Universität für häretisch befunden worden war, 1310 auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Siehe etwa K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, S. 338–371.

gegen die Forderung Peter Dinzelbachers, die Aussage der Texte als autobiographisch zu werten; die Selbstaussagen in mystischen Texten seien als Hinweise auf tatsächlich Geschehenes zu verstehen – er spricht dabei von ‚Faktographie‘⁸. Hier steht er freilich in gewisser Hinsicht in der Tradition von Arno Borst, der in seinem ‚Mönche am Bodensee‘ die literarisch höchst raffinierte sog. ‚Vita‘ Heinrich Seuses unkritisch nacherzählt, als handele es sich um einen autobiographischen Erlebnisbericht. In ähnlicher Weise vermittelt Borst den Inhalt des ‚St. Katharinentaler Schwesternbuchs‘, das zu einer Gattung gehört, auf die ich noch eingehen werde, als Widerspiegelung klösterlichen Lebens in diesem Konvent.⁹

Zwar werden in besonders günstigen Fällen die Sondererlebnisse der Frauen sogar durch andere Zeugnisse bestätigt, wie etwa in den Briefen Margarete Ebners an Heinrich von Nördlingen,¹⁰ in denen sie seine Meinung über ihre als gnadenhaft empfundenen Erfahrungen einholt. Aber in der Regel – das gilt auch für die Vita Margaretas – liegen uns Werke vor, in denen Supranaturales innerhalb von bewährten, wenn auch auf die spezifische Thematik hin modifizierten literarischen Gattungen zu vermitteln versucht wird, und eine mit der Zeit zur Konvention werdende Bildlichkeit und eine Art ‚mystisches Sprechen‘ Verwendung finden. Dabei kann der didaktische, also mystagogische Impetus bei der Herstellung im Vordergrund stehen (etwa in den Werken von Mechthild von Magdeburg, Hadewijch und Marguerite Porete). Vor allem hagiographische Modelle mit ihrem charakteristischen Wahrheitsverständnis erschienen bestens geeignet, die Biographien von ‚mystisch‘ Begnadeten zu gestalten, wobei die Autoren der Viten größtenteils gelehrte Beichtväter waren, die mit strengem Auge auf die dogmatische Korrektheit des Berichteten achteten und in zum Teil erheblichem Umfang mit hagiographischen Konventionen arbeiteten. Es ist dabei selbstverständlich, daß die Echtheit des Erlebens keine Kategorie hagiographischer Literatur war.¹¹

⁸ P. DINZELBACHER, Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters, in: P. DINZELBACHER, Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn 1993, S. 304–331.

⁹ A. BORST, Mönche am Bodensee, Sigmaringen 1996, S. 331–334; 383–406. Ähnliches im Kapitel zu Elsbeth Achler von Reute (S. 406–431).

¹⁰ PH. STRAUCH (Hrsg.), Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, Freiburg/Tübingen 1882 (Nachdr. Amsterdam 1966), S. 169–284.

¹¹ K. SCHREINER, ‚Discrimen veri ac falsi‘. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, in: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966), S. 1–53; W. WILLIAMS-KRAPP, Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie, in: L. GRENZMANN, K. STACKMANN (Hrsg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Wolfenbütteler Symposion 1981, Stuttgart 1984, S. 697–709. In Mystikerviten aber nur hagiographische Stilisierung zu sehen, wie dies etwa U. PETERS (Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genesefrauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988 [Hermaea N.F. 56])

Kurt Ruh hat in seiner monumentalen ‚Geschichte der abendländischen Mystik‘ im Blick auf diese Aporie das Fazit gezogen: „Was Mystik ist, erweist sich immer erst am konkreten Text“¹². Dem ist grundsätzlich zuzustimmen, aber dann müßte meines Erachtens das mittelalterliche Verständnis für das, was zur ‚mystischen Literatur‘ gehört – und zwar wie es sich zum Beispiel in der Spezifität der Überlieferung und sonstigen Quellen (etwa in der Organisation von mittelalterlichen Bibliotheken usw.) widerspiegelt – wesentlich stärker in den Mittelpunkt gestellt werden, als dies anhand der verschiedenen modernen Definitionen von ‚Mystik‘ im allgemeinen geschieht. Denn zumeist orientiert sich die Forschung – etwa die breit angelegten Geschichten der abendländischen Mystik aus jüngster Zeit – am gelehrten Diskurs des Mittelalters, wenn es um eine Begriffsbestimmung von ‚Mystik‘ geht. Dabei dienen vor allem die Lehren eines Bonaventura, Thomas von Aquin oder Meister Eckhart dazu, um festzumachen, was unter diesem erst im 15. Jahrhundert verwendeten Begriff verstanden werden darf. Es sei daran erinnert, daß erst Jean Gerson den Begriff ‚Mystik‘ im heute geläufigen Sinn verwendete. Bis dann hatte *mysticus, mystice* vor allem ‚geistlich‘, der *sensus mysticus* den geistlich-allegorischen Schriftsinn bedeutet.¹³ Das alles führt dazu, daß es keinerlei Konsens darüber gibt, welche von, für oder über begnadete Frauen verfaßten Texte diesen Kriterien entsprechen. Soll nur die unitive Gottesliebe als wahre Mystik gelten? Die Beginen Mechthild von Magdeburg, Hadewijch, Marguerite Porete sowie die Helftaer Nonnen, die Werke von beachtlicher literarischer Qualität verfaßten und diesen Aspekt ihrer Spiritualität thematisierten, gehören demnach dazu. Andere, die primär von Visionen, Auditionen und diversen Sondererfahrungen berichteten, wie etwa Margarete Ebner, Elsbeth von Oye oder Agnes Blannbekin, werden dagegen als sehr fraglich betrachtet.¹⁴ Richtet man aber den Blick auf den mittelalterlichen nichtgelehrten, also illitteraten Diskurs zur besonderen Begnadung von Frauen

und S. BÜRKLE (Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauennymistischer Texte des 14. Jahrhunderts, Tübingen/Basel 1999 [Bibliotheca Germanica 38]) vertreten, schießt meines Erachtens über das Ziel hinaus. Siehe meine Rezensionen von BÜRKLES Arbeit in: Zeitschrift für deutsches Altertum 130 (2001) S. 464–469.

¹² RUH (wie Anm. 3), S. 26.

¹³ Ders., Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Jg. 1982, H.7, München 1982, S. 3–32; auch in: V. MERTENS (Hrsg.), K. RUH., Kleine Schriften, Berlin/New York 1984, Bd. 2, S. 337–363, S. 343.

¹⁴ Sogar Katharina Tucher spricht in ihren teilweise bizarren ‚Offenbarungen‘ von evtl. *unio*-Erlebnissen: *hevt pistv veraint mit got*, und später an Jesus gewandt: *verein dich mit mir*. Dennoch bezweifle ich, dass sie in einer der gängigen Geschichten der Mystik einen Platz finden würde. Siehe: U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Die ‚Offenbarungen‘ der Katharina Tucher, Tübingen 1998 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 98), S. 9.

und Männern – und der war offenbar weitaus wirkmächtiger als der gelehrte –, so ändert sich der Kanon des ‚mystischen Schrifttums‘ grundlegend.

In diesem Diskurs konnte der Aspekt einer angestrebten bzw. erfahrenen *unio* durchaus von großer Bedeutung sein – dafür spricht schon die Beliebtheit der auf dem Hohen Lied basierenden brautmystischen Bildlichkeit –, dennoch war dies bei der Kategorisierung von Literatur offenbar keineswegs ein ausschließendes Kriterium. Die Überlieferung zeigt mit großer Deutlichkeit, daß die Bandbreite dessen, was in einer sog. ‚mystischen Sammelhandschrift‘ Aufnahme finden konnte, sich kaum an gelehrteten Kriterien orientierte, denn dort werden supranaturale Erlebnisse verschiedenster Art in diverser literarischer Gestaltung zusammengeführt, also Berichte über jede Art übernatürlicher Begegnung mit Gott und seinen Heiligen (Visionen, Auditionen, *unio*-Erfahrungen, Exempla, Prophetien usw.) – vor allem in Form von Viten – mystagogische Vollkommenheitslehren, Abhandlungen über die Unterscheidung der Geister und ähnliches mehr. Die *illitterate* Vorstellung von ‚mystischer Literatur‘ erstreckte sich also über ein wesentlich weiteres Feld als das durch den gelehrtenden Diskurs abgesteckte.¹⁵

Man verbaut sich durch eine Beschränkung des Mystikbegriffs auf die unitive Gottesliebe den Blick auf die literarischen Äußerungen einer vitalen Bewegung, die durchaus disparate spirituelle Ansätze vertrat und – wie wohl auch Hadewijchs Liste zeigt – eine sehr breite Vorstellung von besonderer Begnadung erlaubte. Der dominikanische Ordenschronist Johannes Meyer faßte um die Mitte des 15. Jahrhunderts mit *ofenbarungen*, *trömen* und *erschinungen* jene Phänomene zusammen, die nicht nur unter den *illitterati* als jene außergewöhnlichen Erfahrungen verstanden wurden und denen der gelehrtende Klerus auf sehr verschiedener Weise entgegnetrat.¹⁶ Das Streben nach einer *unio*, die zu solchen Erlebnismöglichkeiten motivieren könnte, ist für die Akteure dabei keineswegs Voraussetzung für eine Zugehörigkeit zu den außergewöhnlich Begnadeten. Daher gehört dieser *illitterate* Diskurs zusammen mit dem gelehrtenden Diskurs unbedingt zu einer Geschichte der Mystik. Es ist dieses erweiterte Verständnis von ‚Mystik‘ bzw. ‚mystischer Literatur‘, das im folgenden meine Verwendung dieser Begriffe bestimmt.

Es bleibt nach wie vor eine wichtige Aufgabe, zu klären, wie ‚mystische Literatur‘ in den Klöstern, Beginenhäusern und unter Laien rezipiert wur-

¹⁵ W. WILLIAMS-KRAPP, Literary Genre and Degrees of Saintliness. The Perception of Holiness in Writings by and about Female Mystics, in: A. MULDER-BAKKER (Hrsg.), The Invention of Saintliness, London/New York 2002, S. 206–218.

¹⁶ B. M. REICHERT (Hrsg.), Iohannes Meyer, Ord. Praed., Buch der *Reformacio Predigerordens*, Leipzig 1908/1909 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland), Buch I, S. 59.

de, und in welchem Umfang.¹⁷ Immerhin wird dieses Schrifttum in nicht unerheblicher Weise zur Verbreitung dieser spektakulären Spiritualität beigetragen haben. Wenn in Basel Heinrich von Nördlingen mit seinen Gottesfreunden Mechthilds ‚Fließendes Licht der Gottheit‘ aus dem Niederdeutschen ins Alemannische übersetzt und daraufhin das Werk an zwei der bekanntesten dominikanischen Mystikerinnen, Margarete Ebner im schwäbischen Maria Medingen und Christine Ebner im fränkischen Engelthal, schickt, so läßt sich beobachten, wie Schriften zur Anregung von mystischer Spiritualität innerhalb einer elitären religiösen Subkultur zirkulierten und zu einer Identitätsstiftung unter diesen sich als geistliche Elite Empfindenden beitrugen. Dabei war der Aspekt der Lebensform – ob Laie, Religiöse oder Semireligiöse – für die Zugehörigkeit offenbar weitgehend irrelevant.

Die Überlieferung zeigt unmißverständlich, daß ‚mystische Literatur‘ im Sinne des mittelalterlichen, gegenüber den meisten modernen normativen Definitionen erweiterten Verständnisses eine eigene literarische Sonderkategorie darstellte. Da im Mittelalter trotz starker Bemühungen in einigen Fällen (etwa bei Dorothea von Montau) keine einzige deutsche Mystikerin je kanonisiert wurde, erscheint auch in keinem der vielen volkssprachlichen Legendare jemals eine Mystikerinnen-Vita, und das, obwohl man bereit war, in den Legendaren *per circulum anni* jeder noch so kuriosen Gestalt einen Festtag einzuräumen. Die Vita des in keinem Martyrologium aufzufindenden Gregorius auf dem Stein – das Kind inzestuöser Geschwister, das später Papst werden sollte – wurde z. B. in Form einer Prosaauflösung des Werkes Hartmanns von Aue in das überaus populäre von Nürnberger Dominikanern hergestellte Legendar ‚Der Heiligen Leben‘ aufgenommen und mit dem 28. November als Festtag bedacht.¹⁸ Dagegen wurde nur in einigen wenigen Handschriften dieses verbreitetsten deutschen Legendars das Leben Gertruds von Helfta als im Laufe der Überlieferung hinzugekommenes Sondergut integriert,¹⁹ ansonsten werden die Vitae deutscher Mystikerinnen entweder in ausschließlich ihnen gewidmeten Codices oder in sog. mystischen Sammelhandschriften tradiert. Der von

¹⁷ Hier denke ich nicht nur an überlieferungsgeschichtliche Studien, sondern auch an textgeschichtliche Untersuchungen, die uns Einblicke in Rezeptionsprozesse geben können; so etwa in Fragen, wie mystische Begrifflichkeit oder die Argumentation der Verfasser verstanden oder nicht verstanden wurde. Vgl. dazu die nach wie vor wertvolle Arbeit von ADOLF SPAMER, Über die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten, Diss., Gießen 1910.

¹⁸ M. BRAND, B. JUNG, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Der Heiligen Leben, Band II: Der Winterteil, Tübingen 2004 (Texte und Textgeschichte 51), S. 234–245.

¹⁹ W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20), S. 417 (Reg.).

der Kirchenhierarchie nur selten offiziell geklärte Status von Mystikerinnen zwischen einer verehrungs- und nachahmungswürdigen Person, deren Begnadung außer Frage stand, und einer, die mit Recht als Heilige anzusehen war, führte offenbar zu dieser vorsichtigen Handhabung im Blick auf die Aufnahme ihrer Viten in Legendaren. Entscheidend in dieser Frage ist freilich die stets virulente, äußerst skeptische Haltung von führenden Kirchenmännern in bezug auf supranaturale Erlebnisse, vor allem von Frauen. Dies änderte sich im Laufe der Jahrhunderte in zum Teil drastischer Weise mit unverkennbaren Auswirkungen auf die Rezeption mystischen Schrifttums.

Das 13. und das 14. Jahrhundert werden in der Forschung seit jeher als ‚Blütezeit der Mystik‘ gewürdigt. In dieser Epoche, die im deutschsprachigen Raum etwa bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts währte, entstanden jedenfalls die literarisch bedeutsamsten Texte: im 13. und frühen 14. Jahrhundert beispielsweise die Werke Mechthilds von Magdeburg, Gertruds von Helfta und Mechthilds von Hackeborn. Es folgten dann die zahlreichen Schriften von und über Dominikanerinnen vor allem aus dem alemannisch-schwäbischen Südwesten und dem bereits erwähnten Engelthal. Diese Frauen oder die von deren Begnadung fest überzeugten Beichtväter berichten von einer Neigung zu einer kompromißlosen Askese in der Nachfolge Christi, um zu supranaturalen Erlebnissen zu gelangen. Durch Verzicht auf Annehmlichkeiten, durch Schlaf- und Nahrungsentszug sowie vor allem durch Selbstpeinigungen (*üebungen*) von z. T. furchtbarer Grausamkeit erlebten sie – so ihre Viten – Visionen, Auditionen u. a. m., die nicht nur von den Frauen selbst, sondern zumeist auch von theologisch gebildeten Seelsorgern – auch ohne dezidierte Erwähnung von *unio-Erfahrungen* – als genuine *cognitio dei experimentalis* gewertet werden.

Während *illitterati*, vor allem diejenigen, die ihr Leben hinter Klostermauern verbrachten, in der mitunter brutalen Askese Wege zu einer besonderen Begnadung suchten, sahen die *litterati* in dieser Bewegung eine ernst zu nehmende Gefahr für einzelne Ordensniederlassungen, ja in gewisser Hinsicht auch für die Institution Kirche durch die eventuelle Verbreitung von häretischem Gedankengut durch fehlgeleitete Frauen, die sich im Besitz einer göttlichen *auctoritas* wöhnten, welche ihnen selbstverständlich nicht zustand. Das Schrifttum, das solche Praktiken beschreibt, dürfte bei aller literarischen Stilisierung und bei aller gebotenen Vorsicht im Kern reale Zustände zumindest widerspiegeln. Darauf verweist jedenfalls der bezeugte Umstand, daß der Dominikanerorden eine Reihe hochgelehrter Brüder in die Frauenklöster entsandte und damit beauftragte, die von den Vorstellungen und Praktiken der Frauen ausgehende potentielle Gefahr in den Griff zu bekommen. Der immerhin zu den bedeutendsten Philosophen des Mittelalters gehörende Dominikaner Meister Eckhart visitierte im Rah-

men der *cura monialium* eine Reihe von Frauenklöstern und verfaßte ein beachtliches Œuvre, in dem er mit höchst subtiler philosophischer Argumentation die Möglichkeiten einer Einheit mit Gott durchspielte, und zwar in der Volkssprache. Eckharts Zugang zur ‚Mystik‘ war intellektualistisch geprägt, er plädierte wie viele andere Theologen vehement für eine Entphantasierung des Glaubens, er lehnte gestalthafte Visionen in aller Deutlichkeit ab. Denn nach seinen Vorstellungen gefährdeten solche Erfahrungen die Selbstentäußerung des Menschen, die er als Bedingung für die wahre Einheit sah.²⁰

Obwohl das intellektuelle Ernstnehmen der in seinen Augen auf dem falschen Weg befindlichen Nonnen und Laien diese offenbar sehr beeindruckte, überstieg der immense intellektuelle Anspruch von Eckharts Lehren die geistigen bzw. bildungsmäßigen Möglichkeiten eines Großteils seines intendierten Leserkreises. Sein Schüler Johannes Tauler faßte dies folgendermaßen zusammen: *Usser diseme lert úch und seit úch ein minnenclich meister, und des enverstont ir nút; er sprach uss der ewikeit, und ir vernemet es noch der zit*²¹. Die Dominikanerin Anna von Ramswag berichtet von einem Gespräch mit Eckhart, *dis es was von als gar hohen vnbe-griphinlichen dingen, das ich sin wenig oerstund*²². Eckharts Schriften wurden zwar stark verbreitet – trotz seiner Exkommunikation –, aber ihre Wirkung auf die zu Sondererfahrungen Hinstrebenden blieb – soweit nachvollziehbar – recht beschränkt. Eine der Ausnahmen dürfte Elsbeth von Beggendorf (gest. 1340) aus dem schweizerischen Dominikanerinnenkloster Oetenbach gewesen sein, von der berichtet wird, daß ihre radikale Passionsfrömmigkeit als ausschließliche Lebensform bei Gott auf Ablehnung stieß. Sie wandte sich hilfesuchend an Meister Eckhart, der sie unterrichtete, daß Werke des menschlichen Willens nicht zur *unio* mit Gott führen, sondern nur die absolute, sich von allem Wollen befreite *gelasenheit*²³. Die ehemalige Begine Adelheit von Freiburg, ebenfalls Konventualin in Oetenbach, wurde laut ihrer Vita von den gelehrten Dominikanern derart ausführlich an theologisches Wissen herangeführt, daß sie sogar ihre Mitschwestern belehrte. Dies befriedigte sie jedoch nicht. In Visionen gab ihr

²⁰ LANGER (wie Anm. 4), S. 231 f.

²¹ F. VETTER (Hrsg.), Die Predigten Taulers, Berlin 1910 (Nachdr. Dublin/Zürich 1968) (Deutsche Texte des Mittelalters 11), S. 69,26–28.

²² R. MEYER, Das ‚St. Katharinentaler Schwesternbuch‘. Untersuchung. Edition. Kommentar, Tübingen 1995 (Münchener Texte und Untersuchungen 104), S. 132,121 f.

²³ H. ZELLER-WERDMÜLLER, J. BÄCHTOLD (Hrsg.), in: Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst. Aus der Nürnberger Handschrift: Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1889, N. F. 12 (1889), S. 213–276: *Denn ze einem mal klagte si es meister eckhart. der sprach: do gehört kein zeitlich weisheit zu, es ist ein lauter gottes werck; do hilfet nichtz für, denn das man sich jn einer freyen gelasenheit gottes treuen befelhe* (S. 262 f.).

Gott Antworten auf schwierige Fragen – *alles, des sie begerte* –, die sie anderen nicht mitteilen wollte, weil sie auf Unverständnis stoßen könnten. Sie war sogar der Auffassung, daß sie nun den Theologen weit überlegen sei.²⁴

Trotz dieser bemerkenswerten Berichte, bei denen die hagiographische Stilisierung zweifellos zur Vorsicht mahnen muß, vermochten Eckharts Werke die wesentlich wirkmächtigere, weil auch letztlich eingängigere Tradition der sog. Passionsmystik nicht zu verdrängen und ein anderes, wesentlich abstrakteres Bewußtsein für die Möglichkeiten einer *cognitio dei experimentalis* im *illitteraten* Diskurs zu etablieren. Dennoch befaßten sich Klosterfrauen zweifellos mit den Schriften Eckharts, wie die klerikalen Attacken auf solche Beschäftigungen belegen. Interessanterweise wird im 15. Jahrhundert dezidiert von der Rezeption gelehrter Literatur abgeraten. Frauen sollten sich nicht mit *spitzigun subtilun buchern* befassen – so der Dominikaner Johannes Nider – dazu reichten ihre geistigen Fähigkeiten nicht aus, und daher führten sie solche Werke auf Abwege.²⁵ Damit wird er freilich nicht nur das Œuvre Eckharts gemeint haben.

Die didaktischen Strategien von Eckharts Schüler Heinrich Seuse waren offensichtlich erfolgreicher als die auf hohem Abstraktionsniveau formulierten Lehren Eckharts. In seiner ‚Vita‘ wird ein Diener der Ewigen Weisheit in einer Vision davon abgebracht, seine grausamen asketischen Praktiken fortzusetzen, woraufhin der Diener seiner geistlichen Tochter, der Dominikanerin Elsbeth Stagel, die als Projektionsfläche für den weiblichen Leserkreises dient, unmißverständlich von harter Askese abrät, da sie für Frauen ungeeignet und keineswegs notwendig auf dem Weg zur seelischen Vollkommenheit sei. Obwohl Seuse Visionen nur in *bildgebender wîse* einsetzt,²⁶ also als nicht tatsächlich geschehen bezeichnet, nützt er sie, um sein didaktisches Anliegen eingängiger zu gestalten: Er will Bilder mit Bildern austreiben, auch er will die Entphantasierung der mystischen Erfah-

²⁴ W. SCHNEIDER-LASTIN, Von der Begine zur Chorschwestern: Die Vita der Adelheit von Freiburg aus dem ‚Ötenbacher Schwesternbuch‘. Textkritische Edition mit Kommentar, in: W. HAUG, W. SCHNEIDER-LASTIN (Hrsg.), Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998, Tübingen 2000, S. 515–561, S. 519.

²⁵ Abzulehnen seien die *spitzigun subtilun bucher*, die von sollicher abegeschaidenheit sagend ... vnd von sollichem hochem ding, so es vm vnd vm hin kompt, so wissent sy nit was es ist. Zitiert nach M. BRAND, Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften, Rom 1998 (Dissertationes historicae), S. 207. Mit dem Verweis auf *abegeschaidenheit* ist freilich vor allem das Schrifttum Meister Eckharts angesprochen.

²⁶ K. BIHLMAYER (Hrsg.), Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, Stuttgart 1907 (Nachdr. Frankfurt. a. M. 1961) S. 3, 3.

rung.²⁷ Im ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ formuliert er den Stellenwert von Visionen in seinen Werken mit sehr deutlichen Worten: *Die gesihte, die hie nach stent, die geschahen öch nüt in liplicher wîse, sú sint allein ein usgeleitú bischافت*²⁸.

Seuses Werke sind mit weitem Abstand die verbreitetsten Schriften aus dem Bereich der ‚mystischen Literatur‘. Um die 400 Handschriften sind überliefert, jede nennenswerte Klosterbibliothek besaß zumindest ein Exemplar seines ‚Büchleins der ewigen Weisheit‘; eine breite Leserschaft unter den Laien ist ebenfalls nachzuweisen. Wichtige Kirchenmänner des 15. Jahrhunderts wie der Dominikaner Johannes Nider schätzten Seuses Lehre, die sich in spirituellen Fragen vor allem auf die ‚Vitaspatrum‘ be-rief.²⁹ Seuse vermittelte große Teile von Eckharts Gedankenwelt in einer Form, mit der auch die Ungelehrten über den dreifachen Weg zur Vollkommenheit zu einer Einheit mit Gott gelangen konnten, ohne auf erbarungslose Askese und die Hoffnung auf Sondererscheinungen als Bestätigung setzen zu müssen. Dennoch berichten zu Seuses Lebzeiten nicht wenige mystische Schriften von oder über Frauen noch von dem, was er eigentlich für abwegig hielt. Zu stark war die Tradition mystisch-asketischer Vorstellungen im Leben von Klosterfrauen und den sog. Gottesfreunden unter den Laien verankert, als daß sie durch mystagogische Schriften hätten verdrängt werden können.

Das intellektuelle Ernstnehmen der mystischen Bewegung und ihrer Akteure verschwand im Laufe des späten 14. und des 15. Jahrhunderts, zumindest in bezug auf die im 15. Jahrhundert produzierte klerikale Literatur und – soweit erkennbar – auch in der Seelsorge. Zwar entstand kaum noch mystisches Schrifttum in dieser Zeit, indessen zeugen mehrere volks- sprachliche Traktate und Sendbriefe von einer klerikalen Offensive gegen das für sie scheinbar unausrottbare Unwesen frauenmystischer Bestrebungen.³⁰ Mit einer geradezu brachialen Argumentationsweise warnen sie – es

²⁷ W. WILLIAMS-KRAPP, *Nucleus totius perfectionis*. Die Altväterspiritualität in der ‚Vita‘ Heinrich Seuses, in: J. JANOTA, P. SAPPLER, K. VOLLMANN, G. VOLLMANN-PROFE, H.-J. ZIEGELER (Hrsg.), Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger, Bd. 1, Tübingen 1992, S. 405–421; ders., Heinrich Suso’s ‚Vita‘ between Mystagogy and Hagiography, in: A. MULDER-BAKKER (Hrsg.), Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe, Leiden 2004, S. 35–47.

²⁸ Seuse (wie Ann. 26), S. 197,22 f.

²⁹ U. WILLIAMS, *Schul der weisheit*. Spirituelle artes-Auslegung bei Johannes Nider. Mit Edition der ‚14. Harfe‘, in: K. KUNZE, J. G. MEYER, B. SCHNELL (Hrsg.), Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Kurt Ruh zum 75. Geburtstag, Tübingen 1989, S. 391–424.

³⁰ W. WILLIAMS-KRAPP, *Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit*. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 20/Heft 80: Frömmigkeitsstile im Mittelalter (1990), S. 61–71.

handelt sich vor allem um Dominikaner – vor jeder Form mystischer Ambitionen. Mehrere gelehrte Abhandlungen über die Unterscheidung der Geister (*De discretione spirituum*)³¹ wurden im Laufe des späten 14. und des 15. Jahrhunderts ins Deutsche übersetzt, und einige erreichten eine durchaus beachtliche Verbreitung. Darunter finden sich Werke von bedeutenden Theologen wie Heinrich von Friemar, Heinrich von Langenstein, Jean Gerson und Dionysius der Kartäuser sowie originär volkssprachliche Schriften, die auf den gelehrten Unterbau weitgehend verzichten und in stark verallgemeinernder Form ‚mystische‘ Erlebnisse als vom Teufel inspirierte Erscheinungen brandmarken. Auf die Egozentrik der angeblich Begnadeten wird hingewiesen, was für die in dieser Zeit einsetzenden Klosterreformen in den meisten Orden ein besonderes Ärgernis war. Jetzt werden die Schwestern nicht mehr wie zu Eckharts Zeiten mit höchst Anspruchsvollem versorgt, sondern wie naive Kinder mit drastischen und abschreckenden Negativbeispielen und Warnungen vor dem möglichen Verlust des Heils konfrontiert.³² Zweifellos trägt die mystikkritische Argumentation der Gelehrten in der Regel deutlich misogyn Züge. Es fällt auch auf, daß sich die Sendbriefe und Traktate so gut wie ausschließlich an Frauen richten, deren schwaches Gemüt, Leichtgläubigkeit und Ruhmessucht sie zu idealen Opfern Satans prädisponieren sollen. Besonders stark engagiert im Feldzug gegen weibliche Irrtümer waren die Kirchenreformer der Wiener Universität sowie der häufig als ‚Kirchenvater des 15. Jahrhunderts‘ bezeichnete Jean Gerson. Von Heinrich von Langenstein, dem Wiederbegründer der Wiener Hochschule, und vor allem von dem einflußreichen dominikanischen Kirchenpolitiker, Studenten und Universitätslehrer in Wien, Johannes Nider, finden sich ausführliche und grundsätzliche Stellungnahmen zu den großen Gefahren, die von mystischen Umtrieben ausgehen.³³ Gerson sprach Frauen überhaupt jedes Recht zur Vermittlung von geistlicher Lehre ab; er hatte auf dem Konstanzer Konzil erfolglos gegen

³¹ Einen guten Überblick über den Gehalt dieser Schriften bietet TH. HOHMANN, Heinrichs von Langenstein ‚Unterscheidung der Geister‘ lateinisch und deutsch, Zürich/München 1977 (Münchner Texte und Untersuchungen 63), S. 5–18.

³² W. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 30); U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP, Eine Warnung an alle, *dy sych etwas duncken*. Der ‚Sendbrief vom Betrug teuflischer Erscheinungen‘ (mit einer Edition), in: H. BRUNNER, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), *Forschungen zur deutschen Literatur des späten Mittelalters. Festschrift für Johannes Janota*, Tübingen 2003, S. 167–189; dies., *Die Dominikaner im Kampf gegen weibliche Irrtümer. Eberhard Mardachs ‚Sendbrief von wahrer Andacht‘* (mit einer Textedition), in: H.-J. BEHR, I. LISOVÝ, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), *Deutsch-Böhmisches Literaturbeziehungen. Germano-Bohemica. Festschrift für Václav Bok zum 65. Geburtstag*, Hamburg 2004, S. 427–446.

³³ Vgl. BRAND (wie Anm. 25) und W. TSCHACHER, *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgung im Spätmittelalter*, Aachen 2000, beide passim.

eine Kanonisierung Birgittas von Schweden geworben. Seine Ablehnung ging dabei so weit, daß er in mystischen Bestrebungen ein Vorzeichen für das Kommen des Antichristen sah.³⁴

In einem Sendbrief aus der Mitte des 15. Jahrhunderts rät der anonyme Verfasser zu folgendem Umgang mit Ekstatischerinnen, die er selbstverständlich für irregeleitet hält: Man solle sie *auf rychten vnd wyder auf zucken* und, nachdem sie wieder zu sich gekommen sind, sie über ihren Irrweg belehren. Keinesfalls solle man diese Frauen *eren, sunder gantz der nider slahen sölch gesichte*³⁵. Zweifellos kämpfen Mardach und andere nicht gegen Schimären an, sondern befürchten offenbar Nachahmerinnen von den im 15. Jahrhundert besonders von Frauen verehrten Mystikerinnen Katharina von Siena und Birgitta von Schweden, wobei letztere zwar aufgrund großer Gelehrtenkepsis dreimal kanonisiert werden mußte, aber dennoch zur Patronin des ersten reformierten Dominikanerinnenklosters in der Ordensprovinz Teutonia, Schönensteinbach im Elsaß, erhoben wurde.³⁶ Von einem besonders streng geführten Ordensleben war der Weg zum religiösen Überschwang nicht weit, so die Befürchtung. Die Gratwanderung zwischen einer durchaus gewünschten Verehrung der Initiatorin der dominikanischen Ordensreform, Katharina von Siena, die neben einer geistlichen Vermählung mit Christus durchaus eine Vielzahl von Visionen erlebte, und der Furcht, die reformierten Schwestern könnten ihre radikale Spiritualität nachahmen wollen, ist in der Argumentation – wenn auch nicht explizit formuliert – allenthalben zu erkennen.

Kurzum: Das 15. Jahrhundert war zweifellos eine besonders mystikfeindliche Zeit. Dennoch spiegelt sich dies nicht unbedingt in der Verbreitung von mystagogischem Schrifttum wider. Mystikfeindlichkeit zeigt sich deutlich im Blick auf die Entstehung von mystischem Schrifttum – in der Tat kommt nur wenig Neues hinzu –, dennoch ist das 15. Jahrhundert dessen eigentliche Rezeptionsphase. Circa 90% der Eckhart-, Tauler- und Seuse-Überlieferung – die aus quantitativer Sicht wirkmächtigsten Autoren des 14. Jahrhunderts – stammt aus dieser Zeit. Die im 14. Jahrhundert entstandenen Schriften der Frauenmystik sind sogar vielfach – wenn auch insgesamt nur sehr spärlich – ausschließlich in Handschriften des 15. Jahrhunderts erhalten.

³⁴ C. ROTH, *Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson*, Würzburg 2001 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 33), vor allem S. 189–195; L. VOLKEN, *Die Offenbarungen in der Kirche*, Innsbruck 1965, S. 87–90; U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP, *Expertis crede!* Birgitta von Schweden als Maßstab für wahre Heiligkeit, in: V. BOK, U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), *Studien zur deutschen Sprache und Literatur. Festschrift für Konrad Kunze zum 65. Geburtstag*, Hamburg 2004, S. 211–232.

³⁵ WILLIAMS, WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 32), S. 118,36; 118,32 f.

³⁶ Johannes Meyer (wie Anm. 16), S. 2.

Bemerkenswert an dieser Überlieferung ist allerdings der Befund, daß einige dieser heiklen Werke erst dann zur Verbreitung freigegeben wurden, nachdem sie mit einem relativierenden Kommentar versehen worden waren. Dies trifft zum Beispiel besonders für die Gattung Schwesternviten zu. Es handelt sich dabei um im 14. Jahrhundert entstandene, stark stilisierte Berichte über die ersten Schwestern aus einer Reihe von Dominikanerinnenklöstern, die aufgrund ihrer äußerst strengen und regelkonformen Lebensweise, besondere, ja größtenteils ‚mystische‘ Gnadenerweise erhielten. Diese Frauen sollten als ewige Vorbilder für die nachfolgenden Schwesterngenerationen dienen, also auch für die des 15. Jahrhunderts. Die Schwesternviten schienen den reformorientierten Predigerbrüdern als durchaus geeignet für den Einsatz in den observanten Niederlassungen, allerdings nur, nachdem man sie mit einer die supranaturalen Berichte relativierenden Einleitung erweitert hatte. Dort wird vom Vertrauen in *gesicht* und *offenbarungen* strengstens gewarnt, vor allem weil der Teufel hinter Visionen und ähnlichem stecken könnte. Man solle sich nicht einbilden, man könne solch außerordentliche Erlebnisse herbeiführen wie die besonders begnadete Schwesternschaft aus der Zeit der Klostergründung. Erneut wird darauf hingewiesen, daß Katharina von Siena und Birgitta von Schweden als große Ausnahmen gesehen werden müssen, deren wahrhafte Begnadung erst durch posthume Wunder bestätigt worden sei.³⁷ Diese sind übrigens in deutschen Mystikerinnenviten kaum anzutreffen. Es ist dieser fehlende Teil einer echten Heiligenbiographie, der sicher auch zur Nichtaufnahme von sog. Gnadenviten, also einzelpersönlichen Lebensbeschreibungen begnadeter Klosterangehöriger ohne posthume Mirakel, in Legende führte. Der observante Klerus verdeutlichte den Frauen damit, daß die größte Gefahr für ihr Seelenheil in der *superbia* stecke, im Glauben also, man sei aufgrund besonders intensiver Frömmigkeit eine Auserwählte Gottes, was durch Gottesbegegnungen in diesem Leben eine scheinbare Legitimation bekommen habe. Es handele sich, so die Annahme, bei den Fehlgeleiteten in der Regel um Personen, die auf sich aufmerksam machen wollten.

Es fällt übrigens auf, daß auch die Verbreitung von Mystikerinnenviten aus dem 14. Jahrhundert im 15. Jahrhundert weitgehend versiegt, wohl – so meine Mutmaßung – weil die männlichen Reformkräfte dies so wollten. Sie werden in dieser Zeit – wenn auch hin und wieder abgeschrieben –

³⁷ Vgl. dazu Johannes Meyers siebtes Kriterium für wahre Begnadung (wie Anm. 16, S. 61): *Das VII zaichen ist, ob ain sölliche person nach irem tod von got mit wunder zaichen geeret wirdt, won wer bis in sin end von dem bösen gaist betrogen wirt mit gesichten und offenbarung, der ist nit wurdig, daz er von got nach sinem tod mit miracklen geeret wird ... die hailig frow sant Brigitta und sancta Katherina de Senis und ander etlich fründ gottes mer, die alle [hand] diese zaichen an in ... gehebt.*

nicht an andere Klöster weitergereicht und fehlen deshalb auch in den Bibliotheken der am besten ausgestatteten Reformklöster. Dieser Befund ist von besonderem Interesse, weil sich die Reformklöster im 15. Jahrhundert als Orte von herausragender Bedeutung für die Herstellung und überregionale Verbreitung von religiöser Literatur in der Volkssprache erweisen sollten. Dabei waren vor allem die Dominikaner, Benediktiner und Franziskaner bei der Herstellung und Verbreitung von geistlichem Schrifttum engagiert. Über das Netzwerk reformierter Ordensniederlassungen wurde ein gewaltiges Angebot an religiösen Werken von Ort zu Ort, Landschaft zu Landschaft weitergegeben, um schließlich auch in den Bibliotheken von Laien Aufnahme zu finden.³⁸ Das Nürnberger Katharinenkloster soll zu Anfang des 16. Jahrhunderts über eine Bibliothek mit ca. 600 Bänden verfügt haben. Auch in dieser für Frauenklöster einmaligen Bibliothek finden sich nur einige wenige Viten von Mystikerinnen, jedoch etliche mit Kommentaren versehene Schwesternbücher. Eine direkte Steuerung des Literaturangebots durch die jeweiligen Seelsorger der Reformklöster scheint mir diesen Befund am besten zu erklären.³⁹

In der monastischen Reformbewegung geht es im Falle einer Nachahmung früherer spiritueller Radikalität vor allem um Befürchtungen, die mystische Spiritualität könne zu Neid und daher auch Dissens unter den Schwestern führen und damit die in der Regel mühsam erreichte Observanz gefährden. Daher wird eindringlich vor übertriebenen Passionsmeditationen und Empfang der Eucharistie gewarnt, allerdings durchaus auch mit holzschnittartiger Argumentation. Es geht den Dominikanern – den erfolgreichsten Reformern von süddeutschen Frauenklöstern in dieser Zeit – darum, Frömmigkeit nicht mystisch-persönlich zu verstehen, sondern in geregelte, der Gemeinschaft förderliche Formen einzubinden. Indes scheint der Feldzug der Gelehrten doch eher darauf hinzudeuten, daß die von ihnen bekämpfte Spiritualität keineswegs unpopulär geworden war. Allerdings gibt es nur wenige Werke aus dem 15. Jahrhundert, die das Weiterleben und die Verbreitung der mystisch-asketischen Bewegung ausreichend belegen würden.

Im Gegensatz zu Verfassern von Werken aus dem Umkreis der Mystik im 14. Jahrhundert verstehen die Reformautoren des 15. Jahrhunderts volkssprachliche Literatur vor allem als Medium der Regulierung; Regeln und Normen in einer vom litteraten Klerus festgelegten Ordnung zeichnen den Weg in das vollkommene Leben vor. Deshalb war es den Gläubigen

³⁸ W. WILLIAMS-KRAPP, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft, Bd. 4, Göppingen 1986/87, S. 41–51.

³⁹ Ders., Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: J. HEINZLE (Hrsg.), Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposion 1991, Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 14), S. 301–313.

verwehrt, aus dem vorgegebenen Autoritätsverhältnis in die individuelle Gotteserfahrung entlassen zu werden, wie das die dominikanischen *lebmeister* wie Eckhart, Seuse und Tauler im 14. Jahrhundert noch in Aussicht gestellt hatten. So ist nicht nur die mystische Literatur des 15. Jahrhunderts durch ein klares Lehrer-Schülerinnen-Gefälle gekennzeichnet, sondern die literarische Seelsorge wurde überhaupt als ‚hierarchischer Vorgang‘ verstanden. Eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern forderte von allen Gläubigen Frömmigkeitsformen, die sich streng an der vorgegebenen kirchlichen Lehre orientierten. Das bedeutete im wesentlichen das Ende der mystischen Bewegung und der Entstehung von mystischer Literatur im deutschen Mittelalter.

3. Ordensreform und Literatur

Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert

Die immense Verbreitung volkssprachlicher geistlicher Literatur im 15. Jahrhundert war ein Phänomen, das letztlich so gut wie ausschließlich auf die fast alle Orden erfassenden Reformbewegungen zurückging.¹ Die überlieferten Handschriften monastischer Provenienz stammen fast ausnahmslos aus Klöstern, in denen Reformen durchgeführt oder zumindest nachhaltig gefördert wurden, während sich ein Interesse an Literatur in nichtobservanten Konventen kaum nachweisen lässt. Fragt man also nach den entscheidenden Orten für literarische Interessenbildung im 15. Jahrhundert, so sind diese für die religiöse Literatur die observanten Frauenklöster, vor allem die des Predigerordens, und einige Männerklöster, in denen der Status des Laienbruders im Rahmen der Reformbewegung eine Aufwertung erfahren hatte, sowie die nie eine Erneuerung benötigenden Kartausen. Das den Laien zur Verfügung stehende breite Angebot an religiösem Schrifttum kam wiederum aus den Bibliotheken dieser Klöster. Hier konnten sich Laien Werke besorgen, die aus verschiedenen Landschaften des Reichs über ein von den Reformbewegungen geknüpftes Netzwerk zusammengetragen wurden.

Der Befund, der den Reformbewegungen in der Literaturgeschichte des 15. Jahrhunderts geradezu eine Schlüsselstellung zuweist, ist das Ergebnis breit angelegter überlieferungsgeschichtlicher Untersuchungen. Es zeigt sich, daß die explosionsartige überregionale Verbreitung von geistlicher Literatur nicht nur das Ergebnis etwa verbilligter Buchproduktion oder des wachsenden Alphabetismus ist, sondern auch in erheblichem Maße einer neuen Einstellung der Orden zur Bedeutung von gemeinschaftlicher und individueller Lektüre für die Etablierung und Stabilisierung eines strengeren monastischen Alltags zuzuschreiben ist. Zwar hatte sich die restriktive Haltung der Ordenshierarchie gegenüber einer Rezeption lateinischer Gelehrsamkeit durch *illitterati* bereits im späten 13. Jahrhundert gelockert, aber erst im 15. Jahrhundert wurde die Einrichtung von gut ausgestatteten Bibliotheken für die Nichtlateinkundigen in Ordensstatuten, Regelkommentaren u. ä. präskriptiv verankert.

¹ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, in: Jb. der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 4 (1986/87), S. 41–51.

Der Historiker Kaspar Elm hat der Ordensreform im 15. Jahrhundert die Entwicklung einer „neue[n] spirituelle[n] Landschaft, die nicht einfach identisch ist mit der des hohen und frühen Mittelalters“², attestiert. Will man dieser „Landschaft“, die auch in einem noch zu klärenden Umfang von der neuen Buchkultur geprägt wird, klarere Konturen verleihen, so sind nicht in erster Linie Regelwerke u. ä. zu befragen, die nur die von der Leitung gewünschten Rahmenbedingungen beschreiben, sondern vor allem die in Reformklöstern entstandene geistliche Literatur. Um in dieser grundsätzlichen Frage weiterzukommen, lohnt es sich, die im Rahmen der neuen monastischen Frömmigkeitsbewegung wieder aufkommende Kontroverse um die mystische Spiritualität, wie sie sich im normativen Schrifttum der Seelsorger und in den wenigen der Frauenmystik zuzurechnenden Werken des 15. Jahrhunderts ansatzweise nachzeichnen läßt, etwas genauer zu betrachten.

Es ist in diesem Zusammenhang von grundsätzlicher Bedeutung, daß die eigentlichen geistlichen Bestseller des 15. Jahrhunderts nur zu einem geringen Teil Werke sind, die in diesem Jahrhundert entstanden. Vor allem das reiche Angebot an religiösen Werken aus dem 14. Jahrhundert fand enormen Anklang, in besonderem Maße jene Literatur, die der dominikanischen Mystik zugerechnet wird: ca. $\frac{4}{5}$ der monastischen Eckhart-, Seuse- und Tauler-Überlieferung sowie sämtliche Textzeugen der Nonnenvitien sind im 15. Jahrhundert geschrieben und stammen aus reformierten Klöstern. Dabei fällt auf, daß kaum Werke von Mystikerinnen in den Bibliotheken zu finden sind, was eine bewußte Steuerung durch die männlichen Initiatoren der Reform vermuten läßt. Für die Ordensfrauen des 15. Jahrhunderts mußten die Werke Mechthilds von Magdeburg, Margarete und Christine Ebners u. a. m. weitgehend unbekannt gewesen sein. Dennoch hatte die Spiritualität der Mystik nur wenig von ihrer Anziehungs- kraft verloren. Glaubt man zeitgenössischen Berichten, so waren nach wie vor besonders Beginen und Begarden sowie die Freigeister anfällig für übernatürliche religiöse Erfahrungen.³

Dennoch hatte sich das Umfeld für mystische Bestrebungen – zumindest im monastischen Bereich – wesentlich geändert. Betrachtet man das für reformierte Nonnen entstandene Schrifttum des 15. Jahrhunderts und wertet es als Indiz für ihre tatsächlichen literarischen Bedürfnisse, so wird man

² K. ELM, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, Göttingen, S. 232 f. Zur Reform vgl. auch den von K. ELM hrsg. Sammelband: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, Berlin 1989 (Berliner Historische Studien Bd. 14, Ordensstudien VI).

³ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, *Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit*. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert, in: LiLi 80 (1991), S. 61–71, hier S. 65.

die observanten Frauen als eher konformistisch und besonders kirchentreu einschätzen, scheinen sie doch ihre Betreuer höchstens zu handfesten ‚Anweisungsschriften‘ zum richtigen religiösen Leben angeregt zu haben. Andererseits wurde das höchst anspruchsvolle Schrifttum der dominikanischen *lebemeister* (Eckhart, Tauler, Seuse) offenbar intensiv rezipiert. Die über 300 überlieferten Handschriften des ‚Büchleins der ewigen Weisheit‘ sprechen z. B. für eine so gut wie lückenlose Verbreitung des Werks in reformierten Konventen aller Orden. Dabei dürfte das ‚Büchlein‘ kaum nur als niveauvolles Erbauungsbuch gelesen worden sein. Denn ihm, wie anderen Werken aus dem Umkreis der Mystik, haftete noch im 15. Jahrhundert die Aura an, aus einer großen Epoche außerordentlicher Religiosität zu stammen. Das zeigte sich sowohl an den spirituellen Leitbildern mystisch veranlagter Frauen – z. B. galt Ursula Haider als große Verehrerin der ewigen Weisheit – wie auch an den mit Bedacht ausgewählten und zusammengestellten Texten ausschließlich mystischer Provenienz in zahlreichen Sammelhandschriften des 15. Jahrhunderts.

Frauenmystisches Schrifttum aus dem 15. Jahrhundert ist nur von Angehörigen des Prediger- und des Franziskanerordens erhalten. Diese wenigen bekannten Fälle können aber nicht allein jene Schriften bedeutender Reformkräfte veranlaßt haben, in denen z. T. schwere Geschütze gegen erlebnismystische Bestrebungen aufgefahren wurden.⁴ Man fürchtete einerseits Einflüsse von außen, von ‚irregeleiteten‘ Beginen und Freigeistern, die immer wieder von sich reden machten, andererseits aber auch eine Wiederbelebung der mystischen Traditionen einer früheren religiösen Elite im eigenen Orden, die nicht in Vergessenheit geraten waren.⁵ Das komplizierte Unterfangen, das bei den Schwestern ohnehin präsente Wissen von einer großen Vergangenheit im Sinne der Reform produktiv zu aktivieren und sie dabei nicht zu asketischen Exzessen und mystischen Ambitionen, die für die Frömmigkeit jener vergangenen Epoche kennzeichnend waren, zu ermutigen, führte bisweilen zu bemerkenswerten argumentativen Gratwanderungen.

Im umfangreichen Œuvre des engagierten dominikanischen Reformers Johannes Meyer⁶ wird dieses Für und Wider vielleicht am deutlichsten artikuliert. Zwar propagiert er eine Klosterfrömmigkeit, die auf spektakuläre Leistungen und Erfahrungen verzichten solle, dennoch erfährt die

⁴ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 3), *passim*.

⁵ Vgl. etwa den Fall Clara Anna von Hohenburg, die vom traditionsreichen Kloster St. Katharinental bei Diessenhofen zur Reform nach Schönensteinbach geschickt wurde; vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 3), S. 62.

⁶ Zusammenfassend: W. FECHTER, Meyer, Johannes OP, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL), Bd. 6, Sp. 474–489.

Problematik der Gnadenerlebnisse bei ihm eine differenzierte Behandlung. Meyer setzt in seinem reformerischen Ansatz entschieden auf verpflichtende und zur Frömmigkeit motivierende Vorbilder, um die Observanz zu festigen. Daher gibt er einige Schwesternbücher des 14. Jahrhunderts mit eigenen erläuternden und relativierenden Pro- und Epilogen neu heraus.⁷ Im Prolog zu seiner Ausgabe des ‚St. Katharinentaler Schwesternbuchs‘ verdeutlicht er seine Einstellung zur Tradition und zum wahren Nutzen derartiger Werke.⁸ Die guten *exempel* sollen erbauen und ermutigen, dürfen aber keineswegs unkritisch gelesen werden. Manche übernatürliche Erscheinung, von der dort erzählt werde, sei möglicherweise vom Teufel inszeniert worden, also müsse man solchen Berichten grundsätzlich skeptisch gegenüberstehen. Mit geschickter Argumentation versucht er, unter den Leserinnen die gewünschte Distanz zum Text herzustellen, indem er ihnen kritische Unterscheidungsfähigkeit attestiert: *Aber doch, meinen lieben swestern, getrawe ich euch, ir künent blümlein von dem grasz prechen vnd mit dem pinlein das gut von dem plümlein saugen, wann daz ist nit mindern, dann das vil gütter exempla an diszem püchlein beschriben sind, die ir zu ewrem geistlichen nucz wol keren mügen.* Nur kritische Leserinnen sind demnach in der Lage, die eigentliche Lehre in diesen Werken zu finden. Das soll aber nicht als grundsätzliche Infragestellung der dort beschriebenen Gnadenerfahrungen verstanden werden, denn im Epilog bestätigt Meyer, daß Gott damals wie auch heute im Orden *sein grosse unergründlich wunder* wirke. Aber damals, in den Anfängen, als Gott noch der Menschheit die besondere Begnadung des Ordens offenbaren wollte, seien Wunder und Geschichte häufiger vorgekommen, heute seien sie nicht mehr unbedingt in diesem Umfang vonnöten, d.h.: die gegenwärtige Generation braucht nach Meyer kaum darauf zu hoffen.

Seine nüchterne Haltung göttlichen Gnadenerweisen gegenüber erläutert Meyer weitergehend in seinem ‚Buch der Reformacio Predigerordens‘.⁹ Eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Phänomen Frauenmystik findet sich im dritten Kapitel des dritten Buches, bevor er das Leben von neunzehn vorbildlichen Schwestern des ersten weiblichen Reformklosters, Schönensteinbach im Elsaß, im Stil der Nonnenvitien erzählt. Meyer schreibt dort, daß er viele ihm zugetragene Berichte von Gesichten und Offenbarungen nicht erzählen wolle, weil zum einen gänzlich unklar sei, ob

⁷ Er übersetzt z. B. auch die wohl als wichtigstes Vorbild der Nonnenvitien zu sehenden ‚Vitasfratrum‘ Gerhards von Fracheto.

⁸ Ich zitiere nach R. MEYER, Das St. Katharinentaler Schwesternbuch. Untersuchung – Edition – Kommentar, Tübingen 1993 (MTU 104).

⁹ B. M. REICHERT (Hrsg.), Iohannes Meyer Ord. Praed., Buch der Reformacio Predigerordens, Leipzig 1908/1909 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland).

Gott oder der Teufel dahinter stünde, und zum anderen, weil derartige Berichte die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Spekulative und Ungesicherte lenkten und dabei die vorbildlichen Tugenden der jeweiligen Schwester, um die es ja eigentlich ginge, in den Hintergrund drängten. Freilich werde es immer besonders begnadete Frauen geben, es bedürfe aber eines besonders rigorosen Überprüfungsinstrumentariums, um die Echtheit der Begnadung festzustellen. Es folgt ein sieben Punkte umfassender Kriterienkatalog, der vorsorglich zur Verhinderung von eventuellen mystischen Ambitionen in den observanten Konventen angeboten wird (S. 59–61).

In seinen neunzehn Schwesternvitien entwirft Meyer ideale dominikanische Klosterkarrieren und verzichtet dabei in bewußter Abweichung vom Usus seiner literarischen Vorbilder aus dem 14. Jahrhundert fast gänzlich auf Berichte von übernatürlichen Geschehnissen oder Erlebnissen. Die Vita der Elisabeth Grissin, die in ihrer Jugend heimlich unangemessen harde Askesepraktiken bevorzugte, nutzt er zu einem kurzen Exkurs über die Schädlichkeit dieser letztlich egozentrischen Frömmigkeit für das Gemeinschaftsleben im Konvent. Man solle die *jungen und nüwen bruder und swöstern* von solchen Ambitionen abhalten, denn man habe gesehen, daß diejenigen, die sich absondern, *dick und vil pinlicher und mülicher und unlidlicher und unvertragenlicher werdent, denn die sich der gemainen übung glichet hand nach des ordens geschribnen recht*. Man müsse die jungen Leute zur Bescheidenheit erziehen, *so daz sy nit uff sich selbs gekert werdent und zu wenig tüent mit usserlicher und manlicher guter übung ... und uss in selbs unnütz lüt werdent* (S. 96). Setzten sich Eckhart, Seuse und Tauler noch mit der philosophisch/theologischen Dimension der „sublim-eigensüchtigen Frömmigkeit“¹⁰ der von ihnen betreuten Schwesterngeneration auseinander, auch um auf Gefahren und auf die Unangemessenheit der mystischen Begeisterung für das persönliche Seelenheil aufmerksam zu machen,¹¹ so betrachten die Reformer des 15. Jahrhunderts mystische Bestrebungen in erster Linie als Störfaktor im geregelten Klosteralltag und versuchen diese mit Appellen an die Vernunft und vor allem mit drastischen Abschreckungsberichten zu verhindern.

Zwei anschauliche Beispiele für die Strategie der Abschreckung liefern die Sendbriefe Eberhard Mardachs und die eines (wohl ebenfalls dominikanischen) Anonymus.¹² Mardach¹³, Reformprior des Nürnberger Predigerklosters, ruft in seinem ‚Sendbrief von wahrer Andacht‘ (1422) zu gro-

¹⁰ K. RUH, Meister Eckhart, Theologe – Prediger – Mystiker, München 1985, S. 189.

¹¹ RUH (wie Anm. 10), S. 95–114, 136–167; O. LANGER, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit, München/Zürich 1987 (MTU 91).

¹² WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 3) passim.

¹³ Ders., Mardach, Eberhard, in: ²VL 5, Sp. 1237–1239.

ßer Wachsamkeit und generellem Mißtrauen mystisch Geneigten gegenüber auf, da diese in der Regel Irregeleitete und/oder Häretiker seien. Der Urheber übernatürlicher Erlebnisse sei fast immer der Teufel, der übrigens in der mystischen Literatur des 14. Jahrhunderts nur äußerst selten erscheint, aber in den mahnenden Schriften der Seelsorger des 15. Jahrhunderts fast immer im Mittelpunkt steht. Noch handfester und mit einer Reihe von Beispielfällen argumentiert der Verfasser des ‚Sendbriefs von wahrer und falscher Andacht‘.¹⁴ Er qualifiziert mystische Erlebnisse als groben Unfug, dem man nicht nur mit entschiedener Überzeugungsarbeit, sondern auch mit harten Maßnahmen begegnen sollte. Ekstatikerinnen solle man *auf rychten vnd wyder auf zucken* und sie dann über ihren Irrweg belehren. Keinesfalls solle man diese Frauen *eren, sunder gantz dernider slahen sölch gesichte*.¹⁵

In Anbetracht der Vehemenz, mit der die Reformer mystische Frömmigkeit bekämpften, könnte es verwundern, daß die eigentliche Initiatorin der dominikanischen Observanzbewegung selbst Mystikerin war. Die Drittordensschwester Katharina von Siena war es, die den späteren dominikanischen Ordensgeneral Raimund von Capua¹⁶ von der Notwendigkeit einer grundsätzlichen Erneuerung des Ordenslebens überzeugte und ihn drängte, sie entschieden voranzutreiben. Nach ihrem Tod verbreitete sich der Kult der charismatischen Katharina rasch, sie wurde zur Leitfigur reformwilliger Frauen. Bezeichnend für diese Popularität ist auch der Befund, daß die Übersetzungen ihrer Vita stärker verbreitet wurden als alle anderen deutschen frauennmystischen Schriften zusammen. Es ist belegt, daß ihre Legende Frauen zum Eintritt in reformierte Klöster bewegte und daß Eltern Exemplare der Vita an ihre Töchter beim Klostereintritt verschenkten usw.¹⁷

Vor diesem Hintergrund läge es natürlich nahe, daß die reformwilligen Schwestern der dominikanischen Ordensprovinz Teutonia Katharinas harten asketischen Übungen und ihrer mystischen Spiritualität nachzueifern versuchen würden. Auch in dieser potentiellen Konfliktfrage hatte Johannes Meyer eine Antwort parat: Besonders von Gott auserwählte Frauen wie Katharina und Birgitta von Schweden erfüllten eben sämtliche Bedingungen seines Kriterienkatalogs, was wohl heißen soll, man dürfe sich die Auserwähltheit dieser Frauen nicht anmaßen und eben auch die nur für

¹⁴ Ders., ‚Sendbrief von wahrer und falscher Andacht‘, in: ²VL 8, Sp. 1075–1077.

¹⁵ Zitiert nach München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 750, 44^v.

¹⁶ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Raimund von Capua, in: ²VL 7, Sp. 982–986.

¹⁷ Z. B. traten die Nürnberger Witwe Katherina Holtzhusin und ihre Tochter in Schönensteinbach ein, weil *dise zwo hortent von den prediger zu Nürenberg so vil gutes von der halgen iunckfrauen sant Katherina de Senis ...* (REICHERT [wie Anm. 9, 1909], S. 102).

solche Ausnahmegestalten geeignete radikale Frömmigkeit nicht zu imitieren versuchen.¹⁸

Soweit wir wissen, wurden die Anweisungen der Seelsorger im Hinblick auf mystische Frömmigkeit weitgehend befolgt. Das 15. Jahrhundert war kirchlicherseits ohnehin eine eher mystikfeindliche Epoche. Schon zu Zeiten der Heiligsprechung Birgittas von Schweden 1391 machte sich eine ablehnende Haltung breit; auf dem Konzil zu Basel setzte man sich zum Ziel, frauenmystische Bestrebungen zurückzudrängen, Gesuche zur Heiligsprechung von Mystikerinnen – wie etwa das für Dorothea von Montau – wurden generell zurückgewiesen. Auch die maßgeblichen Theologen des Jahrhunderts, etwa Jean Gerson, obwohl selbst der mystischen Theologie zugeneigt, warnten vor Überschwenglichkeit.¹⁹

Dennoch hat es auch frauenmystische Literatur im 15. Jahrhundert gegeben. Zwei der prominentesten Mystikerinnen, deren Viten erhalten sind, waren sogar Mutter und Tochter. Im 5. Buch, Kap. 11–14 (Anm. 9, S. 55–60), des ‚Buchs der Reformacio Predigerordens‘ erzählt Johannes Meyer von der vorbildlichen Reformschwester Margareta von Kenzingen, die als Witwe in das observante Dominikanerinnenkloster Unterlinden eintrat und später zur Reform des Steinenklosters nach Basel geschickt wurde. Ihr Lebensweg gehört sicher zu den außergewöhnlichsten einer Mystikerin. Nach dem Tode ihres Mannes (1411), eines Kaufmannes und Ratsherren in Kenzingen, verschenkt die fromme Margareta ihr gesamtes Gut, überlässt die Tochter Magdalena dem strengen Freiburger Klarissenkloster und begibt sich in der Nachfolge Christi auf fünfjährige Bettelfahrt, die sie schließlich zum Marburger Elisabethenspital führt. Dort wird sie zu Unrecht als Diebin zum Tode verurteilt, aber ein Priester aus dem Breisgau, der sie als *erber personen* (S. 57) aus seiner Heimat wiedererkennt, verhindert ihre Hinrichtung. Sie sucht daraufhin den – so Meyer – inzwischen 99jährigen Gottesfreund vom Oberland auf, *Rulman Merswins haimlichen fründ* (S. 58). Dieser rät ihr, als Laienschwester in Unterlinden einzutreten. Nach einiger Zeit wird sie aufgrund ihrer großen Frömmigkeit nach Basel gesandt, wo sie den dortigen Schwestern zu *ainem guten ebenpild* geben wird. Sie hält sich in *sölicher minsamer tugend, daz die swestren wol an yrem leben gebessret wurdend* (S. 59). Meyer berichtet von mehreren Entwicklungen Margareta, die er als göttliche Gnadenerweise wertet. Das zeigt sich dann auch in ihrer vorbildlichen Haltung im schweren Leiden,

¹⁸ ebd., S. 61.

¹⁹ So etwa in den Traktaten ‚De distinctione verarum visionum a falsis‘ und ‚De probatione spirituum‘.

als der Ergotismus (*sant Anthonien rach*²⁰), eine besonders widerliche und schmerzhafte Krankheit, eines ihrer Beine befällt, und sie dies in Erinnerung an Christi Leiden geduldig erträgt. Sie stirbt 1428. Meyer stilisiert Margareta zu einer Reformschwester, an der leicht sichtbar wird, wie sich große Frömmigkeit in der gedeihlichen Atmosphäre eines observanten Konvents zu entwickeln vermag. In dem von Meyer gezeichneten Bild bemüht sich Margareta trotz ihrer starken mystischen Neigungen, die mit Zurückgezogenheit einhergehen, ein Vorbild für monastisches Tugendstreben zu sein.

Es ist sicherlich dieser Einsatz für die Observanzbewegung, der dazu führt, daß auch andere maßgebliche Reformer ihre Entrückungen als göttliche Gnadenerweise werten. Im ‚Formicarius‘ des Johannes Nider, der zu den führenden Kräften der dominikanischen Reform gehörte, erfährt Margareta's Fall eine kritische, aber doch sehr positive Bewertung.²¹ In Lib. III, cap. VIII, geht er auf mehrere zeitgenössische Mystikerinnen ein, insbesondere auf Margareta's Tochter, Magdalena von Freiburg, die als Ekstatischerin zu Berühmtheit gelangt war, sich aber als angebliche Prophetin öffentlich blamiert hatte. Einst hatte sie nämlich ihren Todestag vorausgesagt, konnte aber im Beisein zahlreicher herbeigereister hoher Personen nur zu einer Entrückung gelangen. Während Magdalena mit ihrer Mystik vor allem öffentliche Aufmerksamkeit erreichen wollte – so Nider –, war die Mutter gänzlich bescheiden. Er betont mit Nachdruck, daß sie durch ihren Beitritt in ein reformiertes Kloster mit bester geistlicher Betreuung den für ihr möglicherweise gefährdetes Seelenleben entscheidenden Schritt tat. Denn dort war es möglich, ihre Erlebnisse mit *litterati* zu besprechen, die sie auf Fehleinschätzungen aufmerksam machen konnten. Jedenfalls versuchte sie im Ordensleben nie, sich in ihrer Begnadung absichtlich zur Schau zu stellen, wie ihre offensichtlich schlecht betreute Tochter, und war sogar in der Lage, Fehldeutungen bei der Einschätzung ihrer Erlebnisse einzusehen. Margareta gehörte also zu jenen Mystikerinnen, die nach den Echtheitskriterien der dominikanischen Seelsorger als tatsächlich begnadet angesehen werden konnten. Dabei erschienen den männlichen Reformern observante Klöster mit ihrer Vielfalt an Kontrollmöglichkeiten geradezu als unabdingbare Voraussetzung für die Entfaltung von wirklicher mystischer Frömmigkeit.

Auch in anderen Orden prägte der Reformgeist die Spiritualität von Mystikerinnen und bestimmte wesentlich die in ihren Viten gesetzten Ak-

²⁰ Vgl. dazu A. MISCHLEWSKI, Das Antoniusfeuer in Mittelalter und früher Neuzeit in Westeuropa, in: *Maladie et société (XII^e–XVII^e siècles). Actes du Colloque* Bielefeld. Editions du CNRS, Paris 1989, S. 249–268.

²¹ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 3), S. 66 f.

zente. Von allen Mystikerinnen der Zeit dürfte Elsbeth Achler von Reute²² (1386–1420) die größte Aufmerksamkeit erregt haben. Sie wurde seit früher Jugend von Konrad Kügelin betreut, einem Augustinerchorherrn, der für eine ‚Kirchenreform in membris‘²³ eintrat. Kügelins Bemühungen um Elsbeths Kanonisierung führten zu einer – wenn auch nur regional begrenzten – kultischen Verehrung als Volksheilige, was nur wenigen Mystikerinnen des 14. Jahrhunderts je zuteil wurde. Bis heute finden Wallfahrten nach Reute statt. In dem ernsten Mädchen Elsbeth sah Kügelin eine reine Frömmigkeit verkörpert, welche die damals schwer bedrängte Kirche dringend als Vorbild benötigte. Für sie und andere Gleichgesinnte ließ er 1403–1407 ein kleines Kloster in Reute bauen, in dem die Frauen als Tertiarien ein strenges Leben führen konnten. Denn Kügelin wollte Elsbeth unbedingt in einem ‚geregelten‘ Kloster unterbringen, nachdem sie einige Jahre bei einer Begine gelebt hatte. Elsbeth – so berichtet Kügelin in der von ihm kurz nach ihrem Tod verfaßten Vita²⁴ – habe während ihres Lebens in der ‚Klause‘ mehrfach außergewöhnliche Gnadenerfahrungen gehabt. Sie soll eine übermäßig harte Askese betrieben haben, die vor allem durch mehrjähriges Fasten geprägt war. Sie starb als 34jährige.

Siegfried Ringler ist uneingeschränkt beizupflichten, wenn er den Hauptgrund in Kügelins Engagement für Elsbeths Kult in dessen reformerischem Ehrgeiz sieht.²⁵ Elsbeth selbst pflegte Kontakte zur Priorin des Windesheimer Reformklosters Inzigkofen, und der Geist der Klause prägte die junge Ursula Haider, die ihre Kindheit in Reute verbrachte und später das Villinger Klarissenkloster der strengen Observanz zuführen sollte.

Kügelins reformerische Absichten hatten dazu geführt, daß er Elsbeths Vita, die er zunächst in lateinischer Sprache bei der bischöflichen Behörde zu Konstanz einreichte und bald danach ins Deutsche übertrug, in einer Art und Weise hagiographisierte, die für deutsche Mystikerinnen-, Biographien‘ ohne Beispiel ist. Die spärliche Elsbeth-Forschung hat Kügelins Vita allerdings einen „hohen Grad an Glaubwürdigkeit“²⁶ beigemessen, der

²² S. RINGLER, Kügelin, Konrad, in: ²VL 5, Sp. 426–429.

²³ ebd., Sp. 426.

²⁴ Zu den Editionen vgl. ebd., Sp. 427–429; ich folge hier der ersten deutschen Übersetzung nach der Edition von K. BIHLMAYER, Die schwäbische Mystikerin Elsbeth Achler von Reute (†1429) und die Überlieferung ihrer Vita, in: Festschrift Philipp Strauch, Halle/S. 1932 (Hermaea 31), S. 88–109.

²⁵ RINGLER (wie Anm. 22), Sp. 429: „Überhaupt ist zu fragen, ob Elsbeth weiterhin vornehmlich als eine ‚Spätblüte der Mystik‘ zu sehen ist, ob nicht vielmehr ihre (und Kügelins) eigentliche Bedeutung in ihrem geistigen Einfluß auf die kirchlichen Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts zu sehen ist ...“

²⁶ RINGLER (wie Anm. 22), Sp. 428.

Historiker Arno Borst hat sie ohne nennenswerte historisch-kritische Einwände in ‚Mönche am Bodensee‘ kommentierend nacherzählt.²⁷

Zwar wird man an den allgemeinen Rahmendaten zu Elsbeths Leben nicht zweifeln wollen, jedoch erscheint mir unzweifelhaft, daß große Teile der Vita in bester hagiographischer Tradition als stoffliche Leihgaben zu werten sind. Kügelin folgte in seiner Legende nicht dem Aufbauschema der ‚Legenda aurea‘, wie Ringler wohl im Hinblick auf die der Vita vorausgestellte Namensetymologie annimmt, welche Kügelin dem Legendar entnahm, sondern der Vita des großen reformerischen Leitbildes Katharina von Siena²⁸, und zwar mit verblüffender Konsequenz. Wie Raimund von Capua erzählt Kügelin in der ersten Person, auch die in den Prologen verwendeten Topoi stimmen überein (Bescheidenheitstopos, Verpflichtung, Wissen mitzuteilen). War in der ältesten Version Elsbeths Vater Weber, so ist er in einer anderen Überlieferung wie Katharinas Vater Tuchfärber. Beide Mädchen – das wird hervorgehoben – wurden von der Mutter gesäugt, sie waren, sobald sie sprechen konnten, vielgeliebte Kinder und neigten in fruhem Alter gegen familiären Widerstand zum religiösen Leben. Die harten asketischen Praktiken waren für beide vor allem von strengstem mehrjährigem Fasten gekennzeichnet, was letztlich dazu führte, daß sie nichts mehr verdauen und ausscheiden konnten. Der Teufel suchte sie mehrfach heim, um sie vom Hungern abzubringen. Zentral in beider Leben ist auch eine Fixierung auf Leidensmystik, was schließlich in der Stigmatisierung gipfelt. Deutliche Ähnlichkeiten bestehen ebenfalls in den Beschreibungen von Entrückungszuständen, in denen beide wie tot wirken und dabei Jesus, Maria und die Heiligen erleben. Obwohl Kügelin Elsbeth kaum eine ähnliche politische Wirkung andichten konnte, wie sie Katharina von Siena bei der versuchten Beseitigung der Kirchenspaltung hatte, hebt er dennoch hervor, daß Elsbeth wie Katharina physisch stark unter dem Schisma litt. Sie soll außerdem zutreffend prophezeit haben, daß die Spaltung am Martinstag 1417 zu Ende gehen würde. Schließlich starben beide Frauen im Gedanken an die *passio Christi*. Motive aus der Katharinen-Legende begegnen also auf Schritt und Tritt: Beide versehen gern den Küchendienst, beide empfinden Schmerzen in der Brust bei der Passionsandacht, beide schweben über der Erde u. a. m. Die Tatsache, daß Katharina 33jährig und Elsbeth 34jährig verstarb, könnte zwar Zufall sein, aber ein Manipulieren des tatsächlichen Alters war im Mittelalter mangels Dokumentation weitgehend unproblematisch, vor allem wenn es um eine im

²⁷ A. BORST, Mönche am Bodensee 610–1525, Sigmaringen 1978, S. 309–319, 524 f., 557.

²⁸ Legenda S. Catharinae Senensis, in: AASS Apr. III 853–959.

Blick auf das Lebensalter Christi häufig anzutreffende hagiographische Verklärung ging.²⁹

Daß es sich bei den Übereinstimmungen z. T. um hagiographische und mystische Gemeinplätze handelt, ist mir durchaus bewußt, aber die Häufung der Ähnlichkeiten verblüfft doch. Denkbar wäre freilich, daß Elsbeth ihr Leben als vollkommene Katharinen-*imitatio* bis hin zur Gnadenerfahrung der Stigmatisierung gestaltete. Hätte dies Kügelin aber nicht erwähnt? Wahrscheinlicher dürfte doch die Annahme sein, daß der Reformer Kügelin die Elsbeth-Vita bewußt an die Legende des Leitbildes der kirchlichen Erneuerung angelehnt hat, um Elsbeths Kult effektiver fördern zu können. So konnte Elsbeth leichter in den Ruf einer ‚modernen‘ Heiligen geraten. Im Sinne mittelalterlichen Hagiographieverständnisses konnte Kügelin das wohl relativ ereignisarme Leben Elsbeths mit zentralen Elementen der Katharinenbiographie ausschmücken, und zwar zum höheren Zweck der Mobilisierung von Kräften für die Reform. Sicherlich war Kügelin grundsätzlich von Elsbeths Heiligkeit überzeugt, folglich waren derartige Anleihen für ihn völlig legitim.³⁰

Auch als ‚Mystikerin der Reform‘ ist die bereits erwähnte Klarissin Ursula Haider zu sehen, in deren Leben und Werk „wesentliche Züge kirchlichen Reformgeistes des 15. Jahrhunderts in seltener Deutlichkeit sichtbar“³¹ werden. Obwohl die Überlieferung schwierige Quellenfragen aufwirft, zeigt sich in dem von der Villinger Priorin Juliana Ernestin 1637/38 zusammengetragenen Material, wie die Aura mystischer Begnadung ganz in den Dienst der Observanzbewegung gestellt werden konnte. Juliana bezog ihre Information zur ‚Chronik des Bickenklosters‘³², in der die einzigen Berichte über Ursulas Leben zu finden sind, aus mündlichen Quellen sowie im wesentlichen aus sieben alten Büchern des Konvents, von denen keines erhalten ist. Eines dieser Bücher enthielt offensichtlich eine von einer oder gar mehreren Schwestern des Klosters wohl kurz nach Ursulas Tod verfaßte einzelpersönliche Vita der großen Reformerin, in der ihr

²⁹ Vgl. auch die Unstimmigkeit der Angaben in der Vita Ursula Haiders; s. u.

³⁰ Dieser Befund macht erneut deutlich, in welche Sackgasse die von P. DINZELBACHER (Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters, ZfdA 117 [1988], S. 1–23) geforderte ‚historische‘ Auswertung mystischer Texte führen kann, wenn die literarische Gebrauchsfunktion und Tradition der jeweiligen Texte nicht eingehend geklärt worden ist. Vgl. dazu auch S. RINGLER, Gnadenviten aus südlt. Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts – Vitenschreibung als mystische Lehre, in: D. SCHMIDTKE (Hrsg.), ‚Minnichlichiu gottes erkennusse‘. Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, S. 89–104.

³¹ S. RINGLER, Haider, Ursula, in: ²VL 3, Sp. 399–403, hier S. 403.

³² K.J. GLATZ (Hrsg.), Chronik des Bickenklosters zu Villingen 1238 bis 1614, Tübingen 1881 (StLV 151).

Leben und Wirken von ihrer Geburt *ingefahr* 1413 (S. 12) bis zu ihrem Tod 1498 erzählt wurde. Bereits in Ursulas Jugendgeschichte treten Unge-reimtheiten auf, die am „historisch-kritischen“ Verfahren Julianas³³ zweifeln lassen. Sollte sie, wie Juliana berichtet, tatsächlich erst als Neunjährige nach Reute gekommen sein, so wird sie dort kaum noch die geschilderte intensive Betreuung durch Elsbeth Achler genossen haben können, denn diese müßte nach dieser Rechnung bereits zwei Jahre tot gewesen sein. Handelt es sich um einen Irrtum oder um eine bewußte Aufwertung Ursulas, indem man sie zur Schülerin einer Volksheiligen stilisiert? Juliana jedenfalls hat wahrscheinlich nur das abgeschrieben, was ihr vorlag. Dieses naive Vorgehen sollte in späteren Kapiteln wichtige Konsequenzen für das Bild einer angeblichen Mystikerin Ursula Haider haben. Jedenfalls lebte sie circa acht Jahre in Reute, bevor sie um 1431 in das geschlossene Klarissenkloster Valduna/Vorarlberg eintrat. Hier wurde sie nach 36jährigem vorbildlichem Klosterleben zur Äbtissin gewählt. Als der Rat Villingens das Bickenkloster als Reformziel auserkor, holte man sie mit anderen Schwestern nach Valduna. Nach der gelungenen Reform wies sich Ursula als eine äußerst tatkräftige und überaus fromme Äbtissin aus. Ihr wichtigstes Projekt war ein Nachbau der Gnadenstätten Roms und Jerusalems, für den Innozenz VIII. Ablässe gewährte.

Der Charakter von Ursulas Mystik bleibt leider sehr im Dunkeln, zumal sie über diesen Aspekt ihrer Frömmigkeit ohnehin nicht reden wollte (S. 23). Zudem mahnen gewisse Aspekte von Julianas Quellenverwertung zu großer Vorsicht bei jedem Versuch, in dieser Frage weiterzukommen. Denn in den Kapiteln 34–43, in denen es um Ursulas Offenbarungen gehen sollte, ist es wohl zu einem fatalen Mißverständnis Julianas gekommen. Ringler ist es 1980 gelungen, vier Kapitel (37/11 und 40–42) als Traktate aus dem sog. „Großen Tauler“ zu identifizieren, was folgern läßt, daß Juliana offenbar eine von Ursula geschriebene Handschrift (ein *uraltet büechlin*), die mehrere mystische Lehrtraktate enthielt, als Offenbarungswerk Ursulas gedeutet hat und dementsprechend jedes Kapitel mit einem Bezug auf Ursula einleitete. Es ist daher anzunehmen, daß noch weitere Kapitel aus dem Offenbarungsbereich der Chronik nichts mit Ursulas mystischem Erleben zu tun haben, sondern nur Fehlzuweisungen Julianas sind.³⁴ Wahrscheinlich gehören dazu auch jene Texte der Handschrift, die Juliana *zue hoch* waren und deshalb von ihr nicht übernommen wurden.

³³ RINGLER (wie Anm. 31), Sp. 400.

³⁴ Ausgerechnet die in der Forschung immer wieder zitierte Vision, in der es um den Sinn mystischer Erlebnisse geht (Kap. 41), hat mit Ursula nichts zu tun, sondern stammt aus dem „Großen Tauler“; vgl. die Edition des Texts bei A. SPAMER, Texte aus der dt. Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, Jena 1912, S. 138 (= „Chronik“, S. 136).

Daß Ursula grundsätzlich über ihr spirituelles Leben schweigen wollte, paßt gut in das Bild einer Reformerin, die sich für ein gemeinschaftlich intaktes Klosterleben ohne störenden Frömmigkeitswettbewerb einsetzt. In den wenigen wohl nicht aus älteren literarischen Quellen stammenden Berichten von Gesichten u. ä. geht es vor allem um Ursulas Lebensaufgabe im Dienste der Observanz, so etwa im neunten Kapitel, in dem ein Schlüsselerlebnis erzählt wird: Das Villinger Reformvorhaben wird in einem Gesicht angekündigt. Schöne Rosenstauden werden zweimal aus dem Kloster hinausgeweht, was von einer *lieblichen stimme* als *Sie müeßen alle gen Villingen* gedeutet wird. Die Reform soll auf Gottes Wunsch hin durchgeführt werden.

Es fragt sich freilich, inwieweit die Chronik überhaupt Zuverlässigeres über die angeblichen mystischen Neigungen Ursulas bietet, wenn offenbar Gesichte, Auditionen usw. in ihrer Vita aus dem 15. Jahrhundert im allgemeinen zur Legitimierung und Verherrlichung des Reformanliegens instrumentalisiert werden. Sollte die in Fragen der persönlichen Spiritualität Schweigsame von der Nachwelt durch derartige Berichte eben nur verklärt werden? Auch Ringler deutet Ursulas Verständnis von ‚Offenbarung‘ als das, „was als Antwort auf eine gestellte Frage in bestimmten Schriften (hier: der Mystik) vorgefunden wird“³⁵.

Ursulas außerordentlicher Einsatz für die Observanzbewegung war wohl Hauptgrund für ihre hagiographische Verklärung zur Mystikerin: göttliche Gnadenerweise sollten dazu dienen, das reformerische Jahrhundertwerk und dessen herausragende Persönlichkeiten zu erhöhen. Wie in den anderen besprochenen Texten ist in Ursulas Vita deutlich spürbar, daß mystisches Erleben nicht nur als Folge außergewöhnlicher Frömmigkeit, sondern in besonderem Maße auch als Gnadenerweis für ein vorbildliches reformerisches Engagement gesehen werden sollte. Mystisches Schrifttum verstand sich im 15. Jahrhundert primär als Literatur zur Propagierung und Festigung der monastischen Erneuerung, was übrigens auch für die überkommenen Werke des 14. Jahrhunderts zutrifft. Denn es scheint kaum ein Zufallsbefund zu sein, daß von den vielen frauennmystischen Schriften dieser Epoche im 15. Jahrhundert lediglich die Nonnenvitae in Umlauf gesetzt wurden, als Exemplare einer Gattung, in der göttliche Gnadenerweise vorbildliches, spezifisch monastisches Tugendstreben belohnen. Nicht erwünscht waren offensichtlich Offenbarungswerke und einzelpersönliche Viten von Mystikerinnen, die eine die Klostergemeinschaft nicht tangierende ‚egozentrische‘ Radikalfrömmigkeit zu vermitteln schienen.

Das bedeutet, genauer gesehen, daß die mystische und mystagogische Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts im 15. Jahrhundert sehr selektiv rezipiert wurde. Dies legt jedenfalls der eindeutige Überlieferungsbefund

³⁵ RINGLER (wie Anm. 31), Sp. 403.

nahe. Während die Schriften der großen Mystagogen (Seuse usw.) eine beispiellos breite Leserschaft fanden und geradezu kanonischen Rang erreichten, wurden von Frauen verfaßte Werke offenbar nur unter besonderen Voraussetzungen zur Verbreitung freigegeben, und zwar nur dann, wenn sie mit relativierenden Kommentaren eines *litteratus* versehen wurden. Mystische Frömmigkeit konnte entweder als Irrweg ausgegrenzt oder in das Reformwerk eingebunden, domestiziert und gegebenenfalls sogar instrumentalisiert werden.

Diese rigide Einstellung zur Mystik war deswegen möglich, weil im Laufe eines Jahrhunderts die früher vorhandenen Möglichkeiten, sich zu unabhängigen radikalen Lebensformen zu bekennen und eigenständige Positionen in religiösen Fragen zu vertreten, dramatisch eingegrenzt worden waren. Während im 14. Jahrhundert mystische Literatur als „Teil eines Diskurses über neue Formen der Gotteserfahrung, eines Diskurses, an denen die Nonnen aktiv beteiligt waren“³⁶, zu verstehen ist, wird der Diskurs des 15. Jahrhunderts entscheidend von einem deutlichen hierarchischen Gefälle zwischen Gebenden und Nehmenden, Lehrer und Schülerin geprägt.³⁷ Die am praktischen Reformvorhaben interessierten Seelsorger sehen keine Veranlassung, wie ihre Ordensbrüder im 14. Jahrhundert philosophische Spekulationen über radikale Frömmigkeitsformen anzustellen, sondern erkennen nur einen Bedarf, den Frauen möglichst konkrete Anweisungen und Erläuterungen zum regelgemäßen Leben an die Hand zu geben, in denen individuelles Handeln und Denken im Sinne des Observanzgedankens stets in den Dienst der Gemeinde gestellt werden. „Richtige“ Frömmigkeit, die zur Vollkommenheit führt – so der breite Konsens unter den Reformern, setzt die eifrige Befolgung von Regeln und Normen voraus. Konsequenterweise ist „richtige“, tatsächlich von Gott ausgehende Erlebnismystik nur in einem dem Observanzgeist verpflichteten Milieu möglich.

³⁶ RINGLER (wie Anm. 30), S. 103.

³⁷ Vgl. U. WILLIAMS, „Schul der weisheit“. Spirituelle *artes*-Auslegung bei Johannes Nider. Mit Edition der ‚14. Harfe‘, in: Festschrift Kurt Ruh, Tübingen 1989 (Texte und Textgeschichte 31), S. 391–424, hier S. 402.

Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert¹

Befaßt man sich mit der Überlieferungsgeschichte volkssprachlicher geistlicher Literatur im 15. und frühen 16. Jahrhundert, so führen uns die Provenienzen der Handschriften und Druckexemplare immer wieder auf die gleiche Spur. Im süddeutschen Sprachraum stammen Bücher aus ursprünglich monastischem Besitz so gut wie ausschließlich aus Klöstern, in denen eine Reform entweder erfolgt war oder zumindest nennenswerte Anstrengungen in diese Richtung – sei es von außen oder von innen – unternommen wurden.² Während in nichtobservanten Klöstern offenbar sehr wenig

¹ Der Beitrag ist eine leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich im Oktober 1993 auf Einladung des Göttinger Graduiertenkollegs auf dem Kolloquium ‚Kirchliche Reformen und Literaturverbreitung im 15. Jahrhundert‘ gehalten habe.

² Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 4 (1986/1987), S. 41–51; W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20), S. 356–365. Differenzierend auf die Situation in Augsburg bezogen: K. GRAF, Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, in: J. JANOTA, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), *Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts*, Tübingen 1996. Zweifellos muß man GRAF beipflichten, wenn er den Beitrag frommer Laien am Aufblühen der Buchkultur im 15. Jahrhundert betont, dennoch scheint er mir in seinem Versuch, die Bedeutung der Ordensreformen an diesem Prozeß zu relativieren, nur schwer zu erschütternde Ergebnisse der jüngsten germanistischen Forschung auszublenden. Während z. B. der rege Bücheraustausch unter reformierten Konventen oder die Schenkung von Büchern an observante Häuser breit dokumentiert ist, läßt sich laikales Engagement bei der Verbreitung von geistlicher Literatur außerhalb der eigenen Heimatstadt nur punktuell belegen. GRAF müßte auch plausibel machen, welches größere Interesse etwa Kaufleute daran gehabt haben könnten, Handschriften zur Abschrift in andere Städte zu befördern, wenn nicht im Auftrag der Reformkräfte arbeitend. Es ist z. B. belegt, daß Nürnberger Kaufleute, die an Handelsbeziehungen nach St. Gallen teilhatten, als Übermittler von Briefen und Büchern an das sich selbst reformierende St. Galler Katharinenkloster dienten (vgl. dazu M. T. VOGLER, *Geschichte des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in St. Gallen, Fribourg* 1938, S. 56). Daß es auch laikalen Bücheraustausch auf überregionaler Basis gegeben hat, soll damit keineswegs bestritten werden. Dennoch ist er m. E. als Verbreitungsfaktor von religiösem Schrifttum sicherlich weitaus geringer einzuschätzen als das dichte Verbreitungsnetz der Observanzbewegungen.

Interesse an der aufblühenden Buchkultur des 15. Jahrhunderts bestand, ging die Einführung der strengen Observanz in der Regel mit der Pflege von gemeinschaftlicher Lektüre, mit der Einrichtung einer Bibliothek, eines Skriptoriums und, nach Möglichkeit, eines zumindest rudimentären Schulbetriebs einher.³

Der Überlieferungsbefund ist jedenfalls derart eindeutig, daß es sich kaum um einen wie auch immer zu erklärenden Zufall handeln kann, zumal die Zahl der nichtobservanten die der Reformkonvente bei weitem überstieg. Angesichts der Tatsache, daß nur ein relativ kleiner Teil aller Frauenklöster des deutschsprachigen Raums sich einer Reform anschloß und daß der große Aufbruchselan in den observanten Konventen häufig bald versandete, erscheint die überragende Bedeutung der Observanzbewegungen für die volkssprachliche Literatur umso bemerkenswerter. So war der Reformmeister im elsässischen Musterreformkloster Schönensteinbach bereits in den 30er Jahren des 15. Jahrhunderts merklich abgeflaut. Dennoch hatten die Observanzbewegungen bis zur Jahrhundertmitte in den bedeutenden Städten im Süden überall Fuß gefaßt, auch in jenen Städten, in denen wenig später das Druckergewerbe florieren sollte.⁴

Dort, wo keine oder nur unbedeutende Reforminitiativen ergriffen wurden, etwa im ostmitteldeutschen Raum, fällt die Überlieferung volkssprachiger Literatur relativ gering aus. Es dürfte auch kaum Zufall sein, daß aus den Konventen der dominikanischen Ordensprovinz Saxonie, in der Reformerfolge weitgehend ausblieben, im Vergleich mit den Klöstern der Teutonia nur wenige Handschriften bekannt sind.

Dabei bieten sich nicht nur Buchprovenienzen als aussagekräftige Indikatoren für eine durch Reforminitiativen angefachte Dynamik im Bereich der Literaturrezeption und -produktion an, sondern vor allem auch die Geschichten der noch greifbaren Bibliotheken einzelner Reformklöster. Die Bestandsentwicklungen sind stets von einem beachtlichen Anstieg in der Herstellung, in der Schenkung und im Ankauf von Büchern nach Einfüh-

³ Vgl. K. ELM, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschung und Forschungsaufgaben, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, Göttingen 1980 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68), S. 188–238; P. BECKER, Benediktinische Reformbewegung im Spätmittelalter, in: ebd., S. 167–187; E. HILLENBRAND, Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner, in: K. ELM (Hrsg.), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, Berlin 1989 (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien VI), S. 219–271, sowie weitere Beiträge in diesem Sammelband.

⁴ Vgl. HILLENBRAND (wie Anm. 3), S. 240–246. Zum Beispiel wurde in Nürnberg im Laufe des 15. Jahrhunderts jedes Kloster der Stadt, außer der ohnehin nicht reformbedürftigen Kartause, einer strengen Observanz zugeführt; vgl. J. KIST, Klosterreform im spätmittelalterlichen Nürnberg, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 32 (1963), S. 31–45.

rung der Reform gekennzeichnet. In der Regel bestanden die Bibliotheken reformierter Klöster, konservativ geschätzt, zu über 80% und mehr aus Büchern, die in der Zeit nach der Reform hergestellt wurden oder ins Kloster gelangten. Deshalb kann es kaum überraschen, daß die vielzitierte ‚Literaturexplosion‘ des 15. Jahrhunderts erst in den 20er Jahren so richtig zündete, also in jener Zeit, als die Reformbewegungen ihre erste Dynamik zu entfalten vermochten.⁵

Musterbeispiel für den Konnex zwischen Reform und Bibliotheks- wachstum ist das Nürnberger Dominikanerinnenkloster St. Katharina, das 1428 einer sich im ganzen 15. Jahrhundert nie abschwächenden strengen, ja vorbildlichen Observanz zugeführt wurde. Vor diesem einschneidenden Ereignis hatte das wirtschaftlich sicherlich nie darbende Kloster nach Aus- weis seines detaillierten Bibliothekskatalogs in den 133 Jahren seit seiner Gründung lediglich 36 Handschriften erworben oder geschenkt bekommen – zu einem Skriptorium ist es offenbar nie gekommen⁶ –, bis Ende des 15. Jahrhunderts war der Bestand auf circa 500–600 Bücher angewachsen.⁷ Ähnlich bedeutende, wenn auch nicht ganz so spektakuläre Bibliothekser- weiterungen spielten sich auch in anderen Reformkonventen ab. Zum Bei- spiel bestand die Bibliothek des sich unter Mithilfe der Nürnbergerinnen erst 1482 selbst reformierenden St. Galler Dominikanerinnenklosters St. Katharina im frühen 16. Jahrhundert aus mindestens 323 Bänden, die, so- weit sich das rekonstruieren läßt, größtenteils im Zuge der neuen Obser- vanz entstanden sind, dem Kloster geschenkt oder von ihm gekauft wur- den.⁸

⁵ Ordensreform war z. B. für die Dominikaner in den ersten zwei Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts kein vordringliches Anliegen; vgl. dazu HILLENBRAND (wie Anm. 2), S. 231–233.

⁶ Vgl. den mittelalterlichen Bibliothekskatalog des Klosters, das den Buchbesitz vor 1428 stets mit dem Vermerk „vor der reformyrung hynnen gewest“ versieht; siehe dazu P. RUF (Hrsg.), *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*. 3. Bd., 3. Tl.: Bistum Bamberg, München 1939 (Nachdruck München 1969), S. 596–637, sowie I. METSCHKOLL, *Der Bibliotheksbestand des St. Katharinenklosters vor der Klosterreform von 1428*. Magisterarbeit (masch.), München 1987.

⁷ So die Schätzung von K. SCHNEIDER, *Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg*. Bd. I: *Die deutschen mittelalterlichen Handschriften*. Wiesbaden 1965, S. XIV; K. SCHNEIDER, *Die Bibliothek des Katharinenklosters und die städtische Gesellschaft*, in: B. MOELLER, H. PATZKE, K. STACKMANN (Hrsg.), *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Göttingen 1983, S. 70–82; zum Umfang der Bibliotheken in dominikanischen Frauenklöstern vgl. A. RÜTHER, H.-J. SCHIEWER, *Die Predigthandschrift des Straßburger Dominikanerinnenklosters St. Nikolaus in undis. Historischer Bestand, Geschichte, Vergleich*, in: V. MERTENS, H.-J. SCHIEWER (Hrsg.), *Die deutsche Predigt im Mittelalter*. Tübingen 1992, S. 169–193.

⁸ VOGLER (wie Anm. 2).

Die enge Verknüpfung von strenger Observanz mit der Förderung von gemeinschaftlicher wie privater Lektüre blieb selbstverständlich nicht auf die dominikanische Reformbewegung beschränkt. Der Befund zum Handschriftenbesitz in den anderen Orden fällt ebenso eindeutig aus wie bei den Dominikanerinnen. Von den Benediktinerinnen besitzen wir meines Wissens fast nur Handschriften aus einer Handvoll reformierter Klöster – etwa aus der Bibliothek des Nonnbergs und der Petersfrauen in Salzburg oder des Klosters St. Georgen in St. Gallen sowie aus den Männerklöstern mit Laienbrüder- bzw. Konversenbibliotheken etwa aus Melk, Tegernsee⁹ und St. Emmeram in Regensburg. Von den Klarissen und Zisterzienserinnen sind ebenfalls nur Handschriften aus den wenigen observanten Häusern bekannt. Bei den Augustinerinnen und den augustinischen Laienbrüdern lässt sich sogar ein sehr reger Austausch zwischen den Reformstiften Pillenreuth, Rebdorf und Inzigkofen rekonstruieren, der wiederum ausgiebig vom Nürnberger Katharinenkloster (also von Dominikanerinnen) gespeist wurde.¹⁰

Die in der Reformprogrammatik fast aller Orden festgeschriebene bedeutende Rolle von gemeinschaftlicher wie privater Lektüre im Klosteralltag war keine Selbstverständlichkeit, sondern eine geradezu revolutionäre Kehrtwende in der allgemeinen Einstellung der Ordensoberen zur volkssprachigen Literatur in den Händen von *illitterati*. Nichts könnte diesen Einstellungswandel deutlicher belegen als die Tatsache, daß volkssprachige Bibelübersetzungen bei den Dominikanerinnen einen festen Platz in der Bibliotheksordnung zugeteilt bekamen. Von den im 14. Jahrhundert noch vorherrschenden strengen Vorbehalten gegen eine volkssprachliche Bibel auch in den Händen von semilitteraten Klosterfrauen ist jedenfalls innerhalb der dominikanischen Observanzbewegung so gut wie nichts mehr zu spüren.¹¹

⁹ Vgl. jetzt die eingehende Untersuchung von C. BAUER, Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Überlieferung und Gebrauch deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert, Tübingen 1996 (MTU 107).

¹⁰ Vgl. S. RINGLER, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien, Zürich, München 1980 (MTU 72), S. 50–63; J. G. MAYER, Tauler in der Bibliothek der Laienbrüder von Rebdorf, in: K. KUNZE u. a. (Hrsg.), Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Kurt Ruh zum 75. Geburtstag, Tübingen 1989 (Text und Textgeschichte 31), S. 365–390.

¹¹ Der Dominikaner Johannes Meyer schreibt in seinem ‚Ämterbuch‘ über die Anlage von Bibliotheken in den Frauenklöstern, daß man unter der Rubrik A „die materie der bibelen hinlegen“ solle. Danach gibt es ausführliche Signierhinweise für einzelne Bücher der Bibel. Übernommen haben diese Praxis z. B. die Schwestern des Nürnberger Katharinenklosters, wo mehrere Bibelübersetzungen (!) in der Abteilung A des Bibliothekskatalogs verzeichnet sind; s. RUF (wie Anm. 6), S. 599–601. Vgl. auch N. HENKEL, Eine deutsche Apokalypse des 15. Jahrhunderts. Ein Fundbericht, in: H. REINITZER (Hrsg.), Deutsche Bibelübertragungen des Mittelalters, Bern u. a. 1991 (Vestigia Bibliae 9/10,

Auch wenn es nach wie vor Vorbehalte in rigoristischen Klerikerkreisen gegen eine eigenständige Beschäftigung von *illitterati* mit geistlicher Literatur gegeben hat, dominierte eindeutig die Einsicht, daß sich die praktischen Probleme eines auf die asketische *vita contemplativa* beschränkten Alltags, das Einüben und die Steuerung einer erneuerten monastischen Spiritualität, mit Hilfe von Literatur bewältigen ließen: *Wann die diern gotz soll[en] stetigklich lesen*, denn *Lesungen sind dy waffen, damit dy schwestren den tüfel vertreibent. Das sind die werckzeug, da mit man ewig selligkeit erkriegt*,¹² schreibt der Dominikaner Johannes Meyer in seinem ‚Ämterbuch‘. Ähnliche programmatische Äußerungen sind auch für andere Orden belegt. Auf die zentrale Rolle der volkssprachlichen Literatur in den von der *Devotio moderna* inspirierten semireligiösen Gemeinden, Reformkongregationen und -kapiteln will ich hier nur verweisen.¹³

Reforminitiativen, zumal in den weiblichen Niederlassungen, waren bekanntlich keineswegs reine ordensinterne Angelegenheiten. Im Gegenteil, zumeist bedurfte es einer Aufforderung durch den Landesfürsten oder den städtischen Rat,¹⁴ um die Orden zu diesem in der Regel problematischen Schritt zu bewegen. Ohne die Einwilligung bzw. die Unterstützung der weltlichen Obrigkeit waren Reformvorhaben nur schwer zu bewerkstelligen. Auch wenn säkulare Interessen zumeist Anlaß zu einer Reforminitiative gaben, so darf die religiöse Dimension des Reformanliegens bei den Laien keineswegs unterschätzt werden. Observante Klöster waren städtische Prestigeobjekte, die eine Förderung durch die religiös gestimmten Eliten der Stadt geradezu magnetisch anzogen, zumal in Städten wie Nürnberg, wo die Reform der Klöster durch einen zugleich frommen und in kirchlichen Angelegenheiten von der bischöflichen Gewalt sehr unabhän-

1987/1988), S. 172–180. Zu den *illitteraten* Laienbrüdern vgl. K. SCHREINER, Gebildete Analphabeten? Spätmittelalterliche Laienbrüder als Leser und Schreiber wissensvermittelnder und frömmigkeitsbildender Literatur, in: H. BRUNNER, N. R. WOLF (Hrsg.), *Wissensliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Wiesbaden 1993, S. 296–327, S. 312. Für Laien gelten aber nach wie vor strenge Vorbehalte in Bezug auf eine unkommentierte Übersetzung der Bibel; vgl. dazu K. SCHREINER, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 11 (1984), S. 207–354, hier S. 287–304, *passim*.

¹² Zitiert nach A. HAUBER, Deutsche Handschriften in Frauenklöstern des späten Mittelalters, in: *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 31 (1914), S. 341–373, hier S. 348. Das ‚Ämterbuch‘ wird jetzt ediert von Sarah Glenn DeMaris und soll in den *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica* erscheinen.

¹³ Vgl. dazu jetzt TH. MERTENS (Hrsg.), *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*. Amsterdam 1993.

¹⁴ Vgl. die Literatur in Anm. 3 und GRAF (wie Anm. 2) sowie M. SCHULZE, Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation. Tübingen 1991.

gigen Rat systematisch vorangetrieben wurde.¹⁵ Der Bibliothekskatalog des Nürnberger Katharinenklosters belegt, in welch beachtlichem Umfang die laikale Oberschicht die strenge Observanz durch großzügige Bücherschenkungen zu unterstützen suchte.¹⁶

Andererseits wurden die Laien zu Nutznießern des von den Reformbewegungen geschaffenen Verbreitungsnetzes. Das in den Städten bereits vorhandene volkssprachliche Literaturangebot wurde durch ein reformiertes Frauenkloster in verhältnismäßig kurzer Zeit wesentlich vielfältiger, das bereits vorhandene grundsätzliche Interesse von Laien an geistlicher Literatur wurde stimuliert und bereichert.

Durch das durch die Reform geschaffene Netzwerk, in dem die Reformklöster verschiedener Orden sich zumeist näher standen als die reformierten und nicht reformierten Klöster desselben Ordens, wurde ein überaus leistungsfähiges Geflecht von Verteilungsinstanzen für volkssprachliche religiöse Literatur geschaffen. Nun wurden vorher lediglich nur regional verbreitete Texte in die entferntesten Landschaften transportiert.

Es tritt immer wieder in überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen zu Tage, wie ein Werk erst dann in einer gewissen Region auch ein laikales Publikum fand, nachdem dort ein Kloster reformiert worden war. Begüterte Laien suchten offenbar nach neuer Lektüre in den lokalen Konventen, wo sich vielfach auch ihre Töchter befanden. Dies lässt sich mit einem Beispiel aus der Überlieferungsgeschichte des Legendars „Der Heiligen Leben“ illustrieren. Das um 1400 im Rahmen der Reform im Nürnberger Predigerkloster verfaßte Werk erreichte den Wiener Raum erst in den 40er Jahren, und zwar in einer korpus- und textmäßigen Gestalt, wie sie ansonsten nur in einer frühen Handschrift des Nürnberger Katharinenklosters begegnet. Erklären lässt sich dies durch die Reformierung des unweit von Wien gelegenen Dominikanerinnenklosters Tulln im Jahre 1436, die von Schwestern aus dem Katharinenkloster und von dem aufs engste mit der Universität Wien verbundenen Reformer Johannes Nider durchgeführt wurde. Noch in den 40er Jahren wird sodann das Legendar in genau dieser Fassung von einer kommerziellen Werkstatt in Wien vervielfältigt und bis in die Steiermark vertrieben.¹⁷

Es stellt sich nun die Frage, ob es sich bei der im Zuge der Reformen ausgelösten „Literaturexplosion“ – um im Bilde zu bleiben – um eine Detonation handelte, die alles wahllos mit sich riß, oder ob sie sich nicht doch im wesentlichen aus planvollen Sprengsätzen zusammensetzte. Inwieweit ist die Bevorzugung gewisser Gattungen und Werke auf Reformkonzepte zurückzuführen? In welchem Umfang wurde das Leserinteresse gesteuert?

¹⁵ Vgl. KIST (wie Anm. 4).

¹⁶ Vgl. SCHNEIDER (wie Anm. 7 [1983]).

¹⁷ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 2 [1986]), S. 357.

Wenn die im 15. Jahrhundert entstandene geistliche Literatur bisher ins Blickfeld genommen wurde, dann erschien es in der Forschung als geradezu obligatorisch, sie mit dem Schrifttum der deutschen Mystik, die im wesentlichen in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts verfaßt wurde, zu vergleichen, um anschließend einen katastrophalen Niveauberlust zu konstatieren, der in der Regel mit ‚Erschöpfung, Verflachung und Vereinerlung‘ oder ähnlichen Charakterisierungen umschrieben wird. Es ist auch – wie Bernd Moeller einmal feststellte – schwer, sich diesem Urteil zu entziehen, wenn man die Texte vom sozialen und geschichtlichen Umfeld losgelöst vergleicht und dabei ihre Funktion innerhalb kirchlicher und gesellschaftlicher Prozesse sowie ihre Rückbindung an die maßgeblichen theologischen Richtungen der Zeit außer Acht läßt.¹⁸

Schließlich hatte sich Grundlegendes in den ehemaligen Lebensräumen der Mystik geändert. Der im späten 13. und vor allem im 14. Jahrhundert geführte höchst anspruchsvolle literarische Diskurs über radikale Frömmigkeit hatte sich weitgehend erschöpft, die geistige Herausforderung, die die Frauenmystik z. B. für die dominikanische *cura monialium* einst dargestellt hatte, besaß nur noch wenig von ihrer einstigen Brisanz. Die Pest, der Generationenwechsel, die Mißstände innerhalb der Kirche, das Degenerieren vieler Klöster zu sozialen Versorgungsinstitutionen wohlhabender Familien, nicht zuletzt das ‚Domestizieren‘ mystisch geneigter Frauen werden ihren Beitrag zu dieser Entwicklung geleistet haben. Das geistig/geistliche Klima, das der dominikanische Ordensgeneral und Reforminitiator Raimund von Capua um 1396 in der Teutonia vorfand, war nur noch in wenigen Konventen mit früher zu vergleichen, etwa im Frauenkloster St. Katharinental bei Diessenhofen.¹⁹ Um 1396 waren keine hochgelehrten Universitätsmagister wie Meister Eckhart zur Auseinandersetzung über die höchsten Fragen auf äußerst anspruchsvollem Niveau mehr gefordert. Die Reformaktivisten wurden vielmehr in den ersten zwei Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts von an Komfort gewöhnten Frauen nicht selten gewaltsam von ihrem Vorhaben abgebracht.²⁰ Für die einst für ihre Vorgängerinnen geschaffene anspruchsvolle Literatur dürften diese Frauen kaum Interesse mehr gehabt haben. Sogar in einem der berühmtesten Zentren der dominikanischen Mystik im 14. Jahrhundert, Engelthal bei Nürnberg

¹⁸ B. MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: J. SCHILLING (Hrsg.), Die Reformation und das Mittelalter, Göttingen 1991, S. 73–85, hier S. 79 f.

¹⁹ R. MEYER, Das St. Katharinentaler Schwesternbuch. Untersuchung-Edition-Kommentar, Tübingen 1995 (MTU 104).

²⁰ Selbstverständlich müssen Abstriche beim Tatsachengehalt der Berichte über die Zustände in Klöstern vor einer Reform und die Militanz, mit der sich die Schwestern wehrten, gemacht werden. Dennoch ist an einem entschiedenen Widerstand in vielen Klöstern nicht zu zweifeln.

berg, wurden die Reformanliegen im frühen 15. Jahrhundert zurückgewiesen.

Aber dort, wo die Reformer Frauen für die Observanz gewinnen konnten, wurde mystische Spiritualität offenbar wieder zu einem wichtigen Thema. Allerdings sehen sich dominikanische Reformer dazu veranlaßt, in Schriften entschieden gegen eine Form von Spiritualität zu Felde zu ziehen, wie sie einst für die Frauenmystik des 13. und 14. Jahrhunderts charakteristisch war. Der zentrale Einwand ist stets, daß es sich um eine extrem egozentrische Form von Frömmigkeit handele, die der Kommunität eines regelgemäßen Klosterlebens nicht förderlich sei. Reformkleriker verfaßten warnende Schriften, in denen von abschreckenden Beispielen berichtet wird sowie Empfehlungen erläutert werden, wie man mit fehlgeleiteten Ekstatischerinnen umgehen sollte. Man solle sie während des *raptus* aufrichten und auf sie einreden, daß Derartiges für ihr Seelenheil nicht notwendig sei, ja eher schädlich sein könne, heißt es z. B. in einem anonym verbreiteten dominikanischen Sendbrief.²¹

Vor diesem Hintergrund mag es verwundern, daß dennoch zahlreiche Werke der sog. „deutschen Mystik“ des 14. Jahrhunderts zu den verbreitetsten des 15. Jahrhunderts gehören. Es fällt aber auf, daß es sich fast durchgehend um Werke handelt, die die als theologisch problematisch eingestuften erlebnismystischen Bestrebungen kritisch thematisieren. Analyisiert man die Überlieferung dieser Texte etwas genauer, drängt sich der Eindruck einer bewußten Kanalisierung des Verbreitungsprozesses auf. Die Werke des vielleicht meistgelesenen Autors geistlicher Literatur im 15. Jahrhundert, Heinrich Seuse, erfahren z. B. pro Werk eine auffallend unterschiedliche Verbreitung.²²

Seuse war Leitbild für eine der zentralen Gestalten der dominikanischen Reform, Johannes Nider, der zu den treibenden Kräften einer Seuse-Renaissance im 15. Jahrhundert gehörte.²³ Nider waren die Frauenmystischen

²¹ W. WILLIAMS-KRAPP, *Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit*. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert, in: LiLi 80 (1991), S. 61–71; W. WILLIAMS-KRAPP, „Sendbrief vom Betrug teuflischer Erscheinungen“, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL), Bd. 8, Sp. 1075–1077.

²² Eine erste revisionsbedürftige Zusammenstellung bei G. HOFMANN, Seuses Werke in deutschsprachigen Handschriften des späten Mittelalters, in: Fuldaer Geschichtsblätter 45 (1969), S. 113–206. Vgl. jetzt R. BLUMRICH, Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses. Ein Forschungsbericht, in: R. BLUMRICH, PH. KAISER (Hrsg.), Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption*, Wiesbaden 1994 (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, Bd. 17), S. 189–201.

²³ M. BRAND, *Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften*, Roma 1998 (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, *Dissertationes Historicae* XXIII).

Bestrebungen des 14. Jahrhunderts sehr suspekt, und er dürfte sich in dieser Haltung gerade auch durch Seuses Werk bestätigt gefühlt haben. Die sich hartnäckig haltende irrite Ansicht, Seuse sei selbst Ekstatiker gewesen, der eine brutale Askese und Erlebnismystik mit Visionen u. ä. propagiert habe, deckt sich nicht mit den Hauptlinien der Seuse-Rezeption im 15. Jahrhundert. Seuses Ansehen im 15. Jahrhundert beruht vor allem auf dem massenhaft verbreiteten ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘, einem Kompendium spiritueller Leitlinien, das aber nicht erlebnismystischen Bestrebungen das Wort redet, sondern sich u. a. mit ihnen auf hohem argumentativen Niveau auseinandersetzt. Weil Seuse das Werk verfaßt hatte, um dem Wildwucher von fehlgeleiteter Frömmigkeit nicht mit Verboten, sondern mit einer die Adressatinnen ernstnehmenden Auseinandersetzung zu begegnen und ihr Engagement in fruchtbare Bahnen zu lenken, deshalb konnte das ‚Büchlein‘ als Grundlage für eine innerhalb der Observanzbewegung anzustrebende Spiritualität im 15. Jahrhundert nachhaltige Förderung erfahren.

Andere Werke des hochverehrten *lebemeisters* galten aber offenbar als Lektüre für Nonnen des 15. Jahrhunderts als nicht mehr empfehlenswert. Während das ‚Büchlein‘ in circa 300 Handschriften und mehreren Druckauflagen eine außerordentliche Verbreitung fand, ist das hochspekulative ‚Buch der Wahrheit‘, das mehr war als nur eine Apologie der Lehre Meister Eckharts, lediglich in 16 Handschriften überliefert, von denen 14 ohnehin das gesamte deutsche Seuse-Œuvre, das sog. ‚Exemplar‘, tradieren.²⁴

Die angeblich massenhafte Verbreitung von Eckharts deutschsprachigen Werken im 15. Jahrhundert besteht keinesfalls aus Handschriften, die etwa ganze Predigtsammlungen o. ä. enthielten, sondern – wie Kurt Ruh mit Nachdruck betonte – vorwiegend aus Textzeugen, in denen Eckharts Werk geradezu atomisiert wird. Die Überlieferung besteht nach Ruh zu 90 und mehr Prozent aus „Splittern und Splitterchen“ von Eckhart-Texten.²⁵ Das beruht m. E. nicht so sehr auf Eckharts Verurteilung – sie ist allem Anschein nach kaum ins allgemeine Bewußtsein eingedrungen –, sondern vor allem auf einer kritischen Haltung der Förderer der Observanzbewegungen, die eine Beschäftigung der *simplices* mit *subtilitäten* nachdrücklich ablehnten, eine Haltung, die sie z. B. auch mit maßgeblichen Autoren der ‚*Devotio moderna*‘ teilten. Johannes Nider, der sehr einflußreiche, rastlose dominikanische Reformer und Seelsorger, eine treibende Kraft des Baseler Konzils, warnt in einer deutschen Predigt nachdrücklich vor jedem Ver-

²⁴ D. KUHLMANN, Heinrich Seuses ‚Buch der Wahrheit‘. Studien zur Textgeschichte. Diss. (masch.), Würzburg 1987 (nicht identisch mit dem Teildruck); vgl. jetzt auch Heinrich Seuse: Das Buch der Wahrheit. Kritisch herausgegeben von L. STURLESE und R. BLUMRICH. Hamburg 1993.

²⁵ K. RUH, Meister Eckhart, in: ²VL 2, Sp. 33 f.

such der nicht höher Gebildeten, sich mit Eckhart auseinanderzusetzen, bei dessen Lektüre die Gefahr von Mißverständnissen geradezu unvermeidlich sei: *die spitzigen subtilen bucher, die von solicher abegeschaidentheit sagent, das niemand also leben mag, vnd von sollichem hochem ding seien zu meiden, denn die simplices wissen in der Regel nit was es ist. Man soll sich vor dienan bucher huten.* Nider räumt ein, daß es zwar *ettlich spitzig gais* gebe, *die mainent, man sol fast hochun ding sagen. Aber sollich genasch vnd sollich schleck ist nit not. Es ist wol not, das man sagin, das man nit verdampnot werden.*²⁶ Seine Warnung vor einer Beschäftigung mit Werken der spekulativen Mystik dehnt er in den ‚24 goldenen Harfen‘ auch auf die Lektüre von Schriften aus, die vom Gedankengut der Freigeister geprägt sind, vermutlich denkt er hier an den mystischen Dialogtraktat ‚Schwester Katrei‘: *Wenn du ein puch findest, da vnter weilen ler an ist, so merck, ab icht verpurgten spitzige wort dar an sein als von dem freyen geist oder von williger armüt, da müß man ainen arkwan haben.*²⁷

In diesen Sätzen formuliert Nider die im 15. Jahrhundert vorherrschende Programmatik unter den maßgeblichen Theologen und Seelsorgern in bezug auf die Produktion und Verbreitung geistlicher Massenliteratur. Sie sollte zur Festigung einer schlichten, echten Frömmigkeit helfen, die fern aller Spekulation einerseits und übertriebener Askesepraktiken verbunden mit sinnen- und phantasiemäßigen Gotteserfahrungen andererseits vor allem die Tugenden Demut und Gehorsam in den Mittelpunkt rückt. Eine angemessene Ausgestaltung der *via purgativa* wird dabei zum Hauptanliegen der Lehre²⁸ Die lesefähigen Gläubigen sollten sich bei der Selbstpastoration vor allem mit Texten befassen, die die zentrale Lehre des Glaubens für den Alltag erläutern, also mit katechetischer Literatur im weitesten Sinne. Nider setzt den *spitzigen subtilen bucher* Werke als Ideallektüre entgegen, *die von den zechen gebott sagen oder des gelich.* Nider betont, daß sein eigenes in diesem Sinne als umfassende Lebenslehre angelegtes Werk, die ‚24 goldenen Harfen‘, z. B. nicht *von ainem hohen schwenden leben, woran es sey, handele, sondern von prechen pos begird.* Ferner solle *der mensch [...] dicke lesen, wie vnser lieber herre gelitten het vnd wie es in*

²⁶ Zitiert nach den Predigten Niders in Berlin, SPK, mgq 1593, 117^{rv}. Vgl. dazu BRAND (wie Anm. 23).

²⁷ Zitiert aus Nürnberg, Stadtbibl., Cent. IV, 14, 10^{ra}.

²⁸ Zur Programmatik des Reformklerus vgl. B. HAMM, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1982; B. HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74 (1977), S. 464–497; B. HAMM, Von der spätmittelalterlichen *reformatio* zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: Archiv für Reformationsgeschichte 84 (1993), S. 7–82.

den tuschen bucher stat. Die Bibel solle vor allem in *bredigten, die ir lesen* rezipiert werden.²⁹

Niders Lektüreempfehlungen decken sich in der Tat weitgehend mit den Überlieferungsverhältnissen des 15. Jahrhunderts. Einen deutlichen Schwerpunkt bilden z. B. die zahlreichen, jeweils reich überlieferten Dekalog-Traktate (unter denen das Werk Marquards von Lindau mit ca. 150 Handschriften und mehreren Drucken herausragt), Paternoster- und Ave-Maria-, Eucharistie- und Messtraktate, Sterbelehrten usw. Vergleichbare Überlieferungsmassen kann auch die noch immer unüberschaubare Vielzahl der Passionstraktate vorweisen, deren erfolgreichster Vertreter der in knapp 200 Handschriften und 7 Druckauflagen vor 1497 überlieferte ‚Ex-tendit-manum-Traktat‘ Heinrichs von St. Gallen ist. Hinzu kommt noch das weite Meer von Predigtsammlungen, in denen der Reformklerus seine Lebenslehren ausbreitete.

Im Vergleich zu den von den maßgeblichen Reformkräften unterstützten Literaturtypen, zu denen selbstredend auch die hagiographischen Werke als wichtigste monastische Tischlektüre zu rechnen sind, verflüchtigt sich z. B. die Überlieferung der als potentielle Gefahr gewerteten frauenmystischen Werke. Werden sie trotzdem im Rahmen der Reform verbreitet, wie etwa einige Nonnenvitensammlungen des 14. Jahrhunderts, dann in redigerter Form und mit einem den Inhalt relativierenden Vorwort versehen.³⁰ Der dominikanische Reformpublizist und -chronist Johannes Meyer gab zwei dieser Sammlungen um die Mitte des 15. Jahrhunderts (die Schwesternbücher von Töss und St. Katharinental) mit einer eigenen Einführung neu heraus. Im Prolog zum ‚St. Katharinentaler Schwesternbuch‘ verdeutlicht er seine Einstellung zum frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund und zum wahren Nutzen des vorliegenden Werks. Die *guten exempla* berichten von besonders regeltreuem Verhalten, das zumeist mit außergewöhnlichen Gnadenerlebnissen belohnt wurde, die man aber zum einen nicht immer wörtlich nehmen müsse und die zum anderen zu einer Zeit geschahen, als Gott die besondere Begnadung des noch jungen Ordens offenbaren wollte. Daher seien sie schlecht auf die Gegenwart zu beziehen. Dennoch können die *exempla* erbauen und zu einem observanten Leben ermutigen, sie dürfen aber keineswegs unkritisch gelesen werden, zumal nie ausgeschlossen ist, daß einige Gesichte der Katharinentaler Schwestern möglicherweise Teufelswerk gewesen seien. Mit geschickter Argumentation versucht Meyer, unter den Leserinnen eine gewisse Distanz zum Erzählten herzustellen, indem er ihnen kritische Unterscheidungsfähigkeit at-

²⁹ BRAND (wie Anm. 23).

³⁰ W. WILLIAMS-KRAPP, Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: J. HEINZLE u. a. (Hrsg.), Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG Symposion 1991. Stuttgart, Weimar 1993, S. 301–313.

testiert, sie seien schließlich in der Lage, *blümlein von grasz zu unterscheiden vnd mit den pinlein das gut von den plümlein [zu] saugen*.³¹

Einzelpersönliche Viten von Ekstatikerinnen wie Margarete und Christine Ebner oder die Offenbarungen Elsbeths von Oye, die von z. T. grausamen Askesepraktiken berichten, fanden im 15. Jahrhundert bezeichnenderweise nur sehr beschränkte Verbreitung. Offenbar sollten die Nonnen durch die Lektüre solcher Texte gar nicht auf eine solche Lebensform aufmerksam gemacht werden, eine Lebensform, die, so Nider, *vil leicht vn-synnig mache*.

Dementsprechend sind die wenigen Biographien von im Rufe mystischer Begnadung stehender Frauen aus dem 15. Jahrhundert stets erheblich vom Reformgedanken geprägt.³² Die Vita der mystisch veranlagten Volksheiligen Elsbeth von Reute (1386–1420) wird vom Verfasser Konrad Kügelin bis ins Detail hinein an Raimunds von Capua, *Vita der Katharina von Siena* angelehnt, um Elsbeth offenbar als Musterheilige der Reform im deutschen Raum zu etablieren. Elsbeth soll z. B. wie Katharina aus einer Tuchfärbefamilie gestammt, identische Askesepraktiken betrieben und die Stigmata erhalten haben. Auch die als Mystikerin geltende Ursula Haider, die das Klarissenkloster Villingen reformierte, soll von ihren Gnadenerlebnissen sehr ungern gesprochen und ihr Leben ganz der Observanzbewegung gewidmet haben. Johannes Nider berichtet in seinem *Formicarius* von zwei mystisch veranlagten Frauen, Mutter und Tochter. Die Mutter trat als Witwe in das reformierte Dominikanerinnenkloster Unterlinden ein, zeichnete sich als vorbildliche Reformschwester aus, und wurde später sogar zur Reform nach Basel geschickt. Sie blieb trotz ihrer Entrückungen äußerst demütig und ein förderliches Mitglied der Klostergemeinde. Hier zeigt Nider auf, wie die private Frömmigkeit individuell gestaltet werden kann, ohne daß der Bezug zur Gemeinschaft darunter leidet. Mystische Begnadung bei herausragenden Gestalten erscheint ihm unter dieser Voraussetzung als durchaus möglich. Ihre Tochter hingegen, Mitglied eines nicht reformierten Klarissenklosters, neigte dazu, auf ihre vermeintliche Begnadung aufmerksam zu machen, und liebte exaltierte Selbstdarstellungen, womit sie sich schließlich einmal zutiefst blamierte und diskreditierte: Einst hatte sie den genauen Tag ihres Todes prophezeit, geriet vor versammelter Prominenz aber nur in Entrückung. Wäre sie einem Reformkloster beigetreten, wäre es, so Niders Fazit, nie so weit gekommen.

Nider war selbstverständlich in diesen Fragen kein einsamer Rufer, im Gegenteil, er war als Seelsorger und Autor einer der bedeutendsten Vermittler damals vorherrschender Positionen in der Theologie an die *illitterati*. Die konzeptionelle Grundlage für die in der Reform propagierte Frömmigkeit

³¹ MEYER (wie Anm. 19), S. 141, *II, 30 f.

³² WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 30).

migkeit, die zielstrebige Förderung der Selbstpastoration durch Lesen, die klare Bevorzugung gewisser literarischer Typen sowie die zwar differenzierte, aber dennoch allgemein ablehnende Haltung gegenüber der ekstatischen wie der spekulativen Mystik Eckhartscher Prägung wurde zweifellos von den im 15. Jahrhundert maßgeblichen Strömungen in der Theologie angeregt, die Berndt Hamm mit der Bezeichnung ‚Frömmigkeitstheologie‘ charakterisiert hat.³³ Die Suche nach dem Heil der Kirche in einer umfassenden Reform des *homo interior*, wobei die Reform des Klerus bzw. der Orden nur ein – wenngleich gewichtiger – Teil einer allgemeinen Erneuerung sein sollte, war Hauptanliegen des überaus einflußreichen ‚Kirchenvaters des 15. Jahrhunderts‘, Johannes Gerson. Sein Drängen auf die Überbrückung des Grabens zwischen der scholastischen Universitätstheologie und der frommen Lebensgestaltung aller Gläubigen prägte auch die Programmatik der bedeutendsten Reformer im süddeutschen Raum. Gersons Einstellung zur zentralen Rolle des *simplex* bei der religiösen Erneuerung, sein Eintreten für eine von jedem Christen nachvollziehbare Buß- und Gebetsfrömmigkeit, die jede Form elitärer Frömmigkeit verdrängen sollte, entwickelte sich im Laufe des 15. Jahrhunderts zur dominanten Strömung in der Theologie mit entsprechenden Konsequenzen für die praktische, mündlich wie schriftlich vermittelte Seelsorge.³⁴ Zum Beispiel richtete die stark von Gersons Lehre beeinflußte benediktinische Melker Reformbewegung eigene Bibliotheken bzw. Teilbibliotheken mit volkssprachlicher Literatur für Laienbrüder ein. Gerson betrachtete auch die Förderung von volkssprachlicher Literatur als wichtiges Element bei einer umfassenden Kirchenreform; so verfaßte er für eine religiöse Frauengemeinschaft Unterweisungen zum spirituellen Leben und Vollkommenheitslehren in französischer Sprache, deren thematische Spannweite von elementarer Katechese bis hin zur Meditationsübung reichte.

Andererseits sollte Gersons Einfluß auf die die Reform prägenden Gestalten nicht überschätzt werden. Zum Beispiel dürfte Niders unmittelbares Vorbild nicht Gerson, dessen Werke er zweifellos kannte, sondern Heinrich Seuse gewesen sein, bei dem bereits einige Elemente der später von Gerson vertretenen frömmigkeitstheologischen Positionen vorweggenommen werden. Seuse, ebenfalls Vermittler hoher Theologie an semilitterate Frauen, hatte nämlich der brutalen Askese und der ekstatischen Mystik seiner Adressatinnen argumentativ wie erzählerisch durch eine produktive Vermittlung der Altväterspiritualität – eine die reine *scientia* negierende, zur *sapientia* führende Spiritualität – beizukommen versucht. Niders Gestaltung der ‚24 goldenen Harfen‘ in Anlehnung an die Altvätersgespräche in Cassians ‚Collationes‘ ist ein deutlicher Hinweis auf diese produktive

³³ HAMM (wie Anm. 28 [1982]).

³⁴ HAMM (wie Anm. 28 [1977]).

Seuse-Rezeption. Seuses ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘, das einzige Werk, das Nider bezeichnenderweise in seinen ‚Harfen‘ nennt, hat zu einem gewissen Grad auch einen kaum zu übersehenden katechetischen Charakter. Das haben jedenfalls auch die Rezipienten des 15. Jahrhunderts erkannt, die das Werk z. T. nach katechetischen Themen exzerpierten: so sind Seuses Sterbe- und Eucharistielehre sowie seine Passionsmeditationen aus dem ‚Büchlein‘ in einer gewaltigen Zahl von Handschriften als eigenständige Texte überliefert.

Ein Wegbereiter Gersons war Heinrich von Langenstein, seit 1384 Professor und 1393/1394 Rektor der Universität Wien. Die vom Wiener Hof angeregten und von Angehörigen der Universität übersetzten und verfaßten, vorwiegend katechetischen Schriften gehören zu den verbreitetsten volkssprachlichen Schriften des 15. Jahrhunderts.³⁵ Das bekannteste Werk dieser ‚Wiener Schule‘ war der auf Heinrich selbst zurückgehende oder von ihm ursprünglich volkssprachlich verfaßte Traktat ‚Erchantnus der sünd‘. Die von Heinrich vorbereitete intensive und produktive Rezeption Gersons in Wien, wo übrigens Nider studierte und zeitweilig lehrte, dürfte zum allgemeinen Siegeszug der Frömmigkeitstheologie im deutschen Raum in erheblichem Maße beigetragen haben.

Es wäre also die in den dominanten theologischen Strömungen verwurzelte Erweiterung des Adressatenkreises für volkssprachige geistliche Literatur, die hauptsächlich für das große Schleusenöffnen im Bereich der Illitteratenliteratur sorgte, das wiederum zu der im Vergleich zum geistlichen Schrifttum des 14. Jahrhunderts festzustellenden Vereinfachung des Gehalts in vulgärsprachlichen Erbauungswerken des 15. Jahrhunderts führte. Wenn schon hochrangige und charismatische Gestalten wie Johannes Nider in den 20er Jahren von der Nürnberger Kanzel die Laien zur Anschaffung von religiöser Literatur ausdrücklich aufforderten – er empfiehlt die Lektüre an Sonn- und Feiertagen (wenn du lesen kannst, *so soltu vber ain andächtig buch sytzen*) –³⁶ ist es nicht verwunderlich, daß Nürnberg zu einem großen Zentrum der Handschriften- und Druckproduktion wird. Was ist auf diesem Hintergrund von der bisweilen vertretenen Vorstellung zu halten, die Laien hätten sich gegen kirchlichen Widerstand bzw. ohne kirchliches Zutun die Teilnahme am literarischen Betrieb erobert? Waren sie in diesem Bereich, wie auch sonst in dieser Zeit, doch nicht nur folgsame Kinder von als besonders integer geltenden Seelsorgern (an Geiler von Kaysersberg wäre diesbezüglich auch zu erinnern)? Die Antwort auf

³⁵ Vgl. dazu zusammenfassend: TH. HOHMANN, „Die recht gelerten maister“. Bemerkungen zur Übersetzungsliteratur der Wiener Schule des Spätmittelalters, in: H. ZEMAN (Hrsg.), Die österreichische Literatur. Im Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750), Graz 1986, S. 349–365.

³⁶ Berlin, SPK, mgq 1593, 43^r.

diese Frage kann selbstverständlich nicht auf ein Entweder/Oder hinauslaufen, denn zweifellos entsprach das Angebot an geistlicher Literatur auch den Bedürfnissen einer nach handfester religiöser Orientierung suchenden, immer stärker an der Buchkultur partizipierenden Leserschaft. Dennoch scheint mir der Anteil kirchlicher Steuerung an diesem ‚laikalen Emanzipationsprozeß‘, von dem immer wieder die Rede ist, bislang zu wenig beachtet worden zu sein.

Charakteristisch für die Frömmigkeitstheologie ist auch die Bejahung einer streng hierarchisch gegliederten Kirche, mit einem deutlichen Autoritätsgefälle zwischen Klerus und Laien. Die absolute Unterordnung des *simplex* unter den Seelsorger, der als alleinige Instanz in geistlichen Fragen zu gelten habe, ist z. B. ein Dauerthema Niders. *Alles das sund anget, das haben die prediger zu vrteilen*, schreibt er in den ‚24 goldenen Harfen‘. Diese Haltung macht sich in dem im Rahmen der Reform entstandenen Schrifttum in einer überaus starken Schematisierung der vorgetragenen Lehre bemerkbar: Lehre wird dabei auf unmißverständliche Anweisungen zum gottgefälligen Leben reduziert. Nichts in der Frömmigkeitspraxis sollte sich der kirchlichen Regulierung und Kontrolle entziehen können: auch nicht die subjektive Frömmigkeit, was Niders Vorbild Seuse allerdings anders sah. Seuse erschien es nur konsequent, daß, an einer hohen Stufe auf dem Weg zur Vollkommenheit angelangt, der Lehrer den Schüler aus dem vorgegebenen Autoritätsverhältnis in die individuelle Gotteserfahrung entlassen müßte. Bei Nider zeichnen dagegen Regeln und Normen in einer festgefügten Ordnung den Weg in das vollkommene Leben vor.³⁷

Nicht nur Nider sah die volkssprachige Literatur primär als Medium der Regulierung. Es handelt sich dabei um einen der Hauptbeweggründe für die Herstellung volkssprachiger geistlicher Werke im 15. Jahrhundert überhaupt, was sich auch in der Konsequenz spiegelt, mit der fast jeder Bereich der Frömmigkeit, wo sich evtl. unabhängige Vorstellungen entwickeln könnten, etwa die für die Erlebnismystik so zentrale Passionsmeditation, mit detaillierten literarischen ‚Anleitungen‘ bedacht wurde. Die Passionstraktate mit ihren peniblen Meditations- und Gebetsanweisungen sind beredtes Zeugnis für diese Einstellung. Daß in der Reformbewegung nirgends die eigenständige laikale Rezeption der Bibel gefördert, sondern, im Gegenteil, sogar davor gewarnt wurde, paßt ebenfalls in dieses Bild.

Auch andere Texte, in denen gefährliche unorthodoxe Interpretationen durch *illitterati* als möglich erschienen, z. B. auch Übersetzungen von theologischer Literatur, die hohe Verständnisanforderungen an den semigebildeten Leser stellten, also Auseinandersetzungen über hohe theologische Fragen – nicht nur im Bereich der Mystik –, sollten den dafür Unge-

³⁷ U. WILLIAMS, ‚Schul der weisheit‘, Spirituelle *artes*-Auslegung bei Johannes Nider. Mit Edition der ‚14. Harfe‘, in: KUNZE (wie Anm. 10), S. 391–424.

eigneten vorenthalten oder aber stark vereinfachend vermittelt werden, wie dies Praxis der sog. „Wiener Schule“³⁸ war.

Die Warnung vor einer Beschäftigung mit *subtilitäten* mutiert jedoch im Laufe des 15. Jahrhunderts von einer in der Theologie begründeten Richtlinie der pastoralen Frömmigkeitstheologie zum Gemeinplatz, ja sogar zum stigmatisierenden Argument gegen alles, was ein simples Niveau übersteigt. Ausgerechnet Geiler von Kaysersberg, der unermüdliche Vermittler Gersonscher Lehre in lebendiger und für Laien leicht verständlicher Form, von dem der Satz *gehört in die schül, nit auf den predigstü* stammt, wird für eine Prädikatur in Augsburg vom dortigen Domkapitel abgelehnt, weil er *subtilitäten und spitzikainen dem gemainen volk predige*.³⁹

Volkssprachige geistliche Literatur des 15. Jahrhunderts gerät durch die seelsorgerische Programmatik der hinter ihr stehenden Reformer zum weitgehend standesübergreifenden Schrifttum. Alle auf volkssprachige Literatur Angewiesenen lasen im Grunde genommen die gleichen geistlichen Werke. Vergleichsweise wenige Werke, die im Rahmen der Ordensreform verfaßt und verbreitet wurden, waren spezifisch monastischer Natur und daher für Laien ohne Relevanz. Das geht freilich auch zu einem gewissen Grad mit dem Versuch des Reformklerus einher, eine Art Monastizierung der Laienwelt zu propagieren. Analog zum strengen klösterlichen Alltag, der durch klare Handlungsmaxime geregelt war, sollten Laien ihr Leben in der Welt organisieren. Immer wieder fordert Johannes Nider eine Annäherung der Lebensformen, z. B. preist er mehrfach die Josephsehe nach dem Vorbild des hl. Alexius als ideale Form des ehelichen Zusammenlebens an.

Über die volkssprachige geistliche Literatur dürfte die Zusammenführung der illitteraten bzw. semilitteraten Klosterkultur mit der Welt der frommen Laien wahrscheinlich am deutlichsten gelungen sein: ein wichtiger Teil des ehrgeizigen Reformanliegens wäre damit jedenfalls erreicht worden, allerdings mit weitreichenden und für die Reformer unvorstellbaren Folgen im 16. Jahrhundert.

³⁸ HOHMANN (wie Anm. 35).

³⁹ Vgl. K. STENZEL, Geiler von Kaysersberg und Friedrich von Zollern. Ein Beitrag zur Geschichte des Straßburger Domkapitels am Anfang des 15. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins 79 N. F. 40 (1927), S. 61–113; zuletzt: W. WILLIAMS-KRAPP, Johann Geiler von Kaysersberg in Augsburg. Zur Predigtreihe „Berg des Schauens“, in: JANOTA, WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 2), S. 265–280.

Die Bedeutung der reformierten Klöster des Predigerordens für das literarische Leben in Nürnberg im 15. Jahrhundert

Daß die großen Ordensreformbewegungen des 15. Jahrhunderts für die Herstellung und großräumige Verbreitung von geistlicher Literatur von zentraler Bedeutung waren, hat eine Vielzahl überlieferungsgeschichtlicher Studien seit meinem thesenhaften Beitrag ‚Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert‘ aus dem Jahre 1986¹ inzwischen weiter untermauert. Es hat sich mehrfach gezeigt, daß die enge Verbindung zwischen Reform – und hier meine ich die anvisierte Kirchenreform *in capite et membris*, für die die Ordensreform nur einen ersten, wenngleich folgenreichen Schritt bedeutete – und literarischem Leben uns einen der wenigen gut dokumentierbaren Zugänge bietet, die Dynamik mittelalterlicher Literaturherstellung und -verbreitung vor dem Zeitalter des Buchdrucks umfassend zu analysieren.

Eine sich mit dieser Frage befassende, differenzierte und aufschlußreiche Analyse bietet der 1995 erschienene Beitrag des Historikers Klaus Graf,² in dem u. a. auch kritische Einwände zu meiner Hypothese vorgebracht werden. Allerdings entsteht bisweilen der Eindruck, daß Grafs Bemühen um Differenzierung letztlich dazu führt, die Bedeutung der Reformbewegungen für die Produktion und Verbreitung von deutscher geistlicher Literatur derart zu relativieren, daß der Aussagewert besagter überlieferungsgeschichtlicher Untersuchungen als gering einzuschätzen sei. Man wäre eventuell bereit, Graf zu folgen, hätte er verdeutlicht, wie der Verbreitungsprozeß in seinen Augen tatsächlich vonstatten gegangen sein soll. Wurden die bis heute noch nicht überschaubaren Mengen an geistlicher Literatur etwa vorwiegend von Laien an Laien in anderen Städten weitervermittelt? Wenn ja, welche Indizien könnten diese Annahme wahrscheinlich machen und welche Interessen könnten einen so gewaltigen Literaturaus-

¹ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 4 (1986/1987), S. 41–51.

² Vgl. K. GRAF, Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, in: J. JANOTA, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, Tübingen 1995 (Studia Augustana 7), S. 100–159.

tausch veranlaßt haben? Von finanziellem Interesse kann das – von den großen Ausnahmen, „Straßburger Werkstatt von 1418“ und Diebold Lauber, abgesehen – kaum gewesen sein. Daß es nicht vorwiegend die der *vita contemplativa* verpflichteten Nonnen oder Laienbrüder selbst waren, die Bücher zu anderen Reformklöstern transportierten, sondern vor allem die in der Reform aktiven Kleriker oder bisweilen auch Laien, die in deren Auftrag den Transport vornahmen, war stets unbestritten. Und daß wohlhabende Laien und Kleriker gerade für reformierte oder zu reformierende Konvente Handschriften anfertigen ließen oder diese ihnen schenkten oder vermachten, belegt nur, welch große Bedeutung fromme Laien der Unterstützung des Reformprojekts zumaßen.

In diesem Beitrag möchte ich die teilweise berechtigten Einwände und Anregungen Grafs aufgreifen und dabei zu grundlegenden Fragen zurückkehren: Welche Faktoren und Instanzen bestimmen die jeweiligen Literaturangebote in den Städten? Mit anderen Worten: Wie gelangen städtische Laien an die in der Stadt vorhandenen, größtenteils nicht dort produzierten Werke der geistlichen Literatur? Als besonders geeignet für eine vorsichtige Beantwortung dieser Fragen ist der verhältnismäßig gut dokumentierbare Literaturbetrieb Nürnbergs im 15. Jahrhundert. Wir besitzen nicht nur eine beachtliche Überlieferung aus dieser „Literaturhauptstadt des Reichs“,³ sondern auch zahlreiche Dokumente, wie etwa mehrere Bibliothekskataloge, Tischlesungsverzeichnisse, Zusammenstellungen von privaten oder an andere ausgeliehenen oder vermachten Büchern,⁴ die uns einen Einblick in die Dynamik des literarischen Lebens einer Stadt vermitteln wie in keiner zweiten.

Um auf die Einwände Grafs, daß die weiträumige Verbreitung eines überaus breiten Angebots an volkssprachlicher Literatur auch ohne Reforminitiativen funktionierte, antworten zu können, erscheint mir eine Analyse des Literaturangebots in Nürnberg vor der Reform des Katharinenklosters im Jahre 1428 als besonders sinnvoll und aufschlußreich, denn nach der Einführung der strengen Observanz ist die Lage kaum noch interpretierbar: z. B. importieren die zur Reform entsandten Schwestern aus Schönensteinbach Werke aus dem alemannischen Bereich, und – noch signifikanter – die Beichtväter und andere interessierte Brüder aus dem Dominikanerkloster intensivieren ihre Schenkungsaktivitäten. Traut man den

³ Vgl. dazu meinen Beitrag: Literatur in der Stadt. Nürnberg und Augsburg im 15. Jahrhundert, in: R. SUNTRUP, J. VEENSTRA (Hrsg.), *Normative Zentrierung – Normative Centering*, Frankfurt am Main u. a. 2002 (Medieval to Early Modern Culture – Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit 2), S. 161–173.

⁴ Sie sind abgedruckt in: *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, Bd. III/3: Bistum Bamberg, bearb. von P. RUF, München 1939 (Nachdruck 1961); im Folgenden: MBK.

Angaben im Bibliothekskatalog des Katharinenklosters von den Jahren 1455 ff. (MBK, S. 596–637), so besaß der Konvent *vor der reformierung* lediglich 46 Handschriften oder Teile von Handschriften.⁵ Dabei stammt ein Großteil dieser Codices offenbar aus der Zeit nach dem ersten, kläglich gescheiterten Reformversuch im Jahre 1396, einer Unternehmung, die laut Johannes Meyer, dem Chronisten der Reform, dadurch motiviert war, daß *dem prior und seiner bruder gar swer in yr gewüssnen [waz] die ungaistlichait und große verlassenhait der swöstren (...) in dem closter zu sant Katherina*,⁶ also offenbar veranlaßt durch puren Reformeifer, nicht wie 1428 vor allem auf Druck des Rats. Leider wissen wir nur sehr wenig über das Verhältnis zwischen den Brüdern und den Nonnen in der Zeit zwischen 1396 und 1428, aber nachweislich bemühen sich die reformbegeisterten Predigerbrüder in diesen 32 Jahren in erheblichem Maße um die Schaffung von deutschsprachiger Literatur, die sowohl flankierende Propaganda für die Reform als auch die für den observanten Alltag erforderlichen Lektürevoraussetzungen bereitstellte.

Zwei der erfolgreichsten vor 1428 entstandenen Werke der Nürnberger Prediger waren eine deutsche Legende der Patronin der Reform und des damals modernen Vorbilds für weibliche Spiritualität, Katharina von Siena,⁷ sowie das absolute Erfolgslegendar des Mittelalters, ‚Der Heiligen Leben‘.⁸ Hinzu kommen Eberhard Mardachs ‚Sendbrief von wahrer Andacht‘⁹ (hier wird vor mystischen und paramystischen Erscheinungen ge-

⁵ Eine erste Zusammenstellung und Analyse versuchte I. METSCHKOLL, Der Bibliotheksbestand des St. Katharinenklosters in Nürnberg vor der Klosterreform von 1428, Magisterarbeit München 1987.

⁶ B. M. REICHERT (Hrsg.), Johannes Meyer, Buch der Reformacio Predigerordens. I, II und III Buch, Leipzig 1909 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 2), S. 12.

⁷ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Kultpflege und literarische Überlieferung. Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert, in: A. SCHNYDER, C. BARTHOLEMY-TEUSCH, B. FLEITH, R. WETZEL (Hrsg.), *Ist mir getroumet mîn leben?* Festschrift für Karl-Ernst Geith zum 65. Geburtstag, Göppingen 1998 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 632), S. 147–173, hier S. 159–163.

⁸ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20), S. 295–300; M. BRAND, K. FREIENHAGEN-BAUMGARDT, R. MEYER, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Der Heiligen Leben. Bd. 1: Der Sommerteil, Tübingen 1996 (Texte und Textgeschichte 44).

⁹ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Mardach, Eberhard, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL), Bd. 5, Sp. 1237–1239. Der Überlieferungszusammenstellung ist Eichstätt, Universitätsbibliothek, cod. sm. 214, S. 367–389, hinzuzufügen. Vgl. auch ders., *Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit.* Zur Bewertung mystischer Erfahrung im 15. Jahrhundert, in: LiLi 20 (1990), S. 61–71, hier S. 63–66.

warnt), Johannes Niders ‚Die 24 goldenen Harfen‘,¹⁰ und wahrscheinlich auch die deutsche Übersetzung des ‚Legatus divinae pietatis‘ der Gertrud von Helfta,¹¹ die Version C der ‚Visio Tnugdali‘,¹² die sogenannte Nürnberger Redaktion der ‚Vitaspatrum‘¹³ sowie die ‚Ler von aygen erkantnuß‘ des Pseudo-Johannes von Kastl.¹⁴ Ich gehe aber davon aus, ohne es jetzt schon beweisen zu können, daß dies bei weitem nicht alles war. Vor allem eine Reihe von vor 1428 in Nürnberg belegten katechetischen Texten, die zudem vielfach unikal überliefert sind, könnte im Dominikanerkloster entstanden sein.

Auch als Importeure von Literatur betätigten sich die Nürnberger Reformbrüder, vor allem jene, die im Dienste der Reform in anderen Gegenen – vor allem im bereits reformierten alemannischen Südwesten – unterwegs waren. Sicher belegt ist Derartiges für den rastlosen Generalvikar aller Reformklöster der Provinz Teutonia, Johannes Nider, der in Basel eine Handschrift von Cassians ‚Collationes‘ in deutscher Übersetzung für die Nürnberger Schwestern abschreiben ließ.¹⁵

Von den 46 Handschriften, die im Katharinenkloster *vor der reformierung hinnen gewest* waren, dürfte der größere Teil nach ca. 1400 in die Bibliothek gelangt sein. Es handelt sich um folgende Handschriften¹⁶ (in der Reihenfolge der mittelalterlichen Signaturen):

Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. VI, 99 (B VIII), München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 6356 (C V), Nürnberg, Cent. VI, 43^c (D VI), Cent. VII, 93 (D VII), Cent. VIII, 2 (D

¹⁰ Vgl. M. BRAND, Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften, Rom 1998 (Dissertationes historicae XXIII).

¹¹ Vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 8), S. 259, Anm. 15.

¹² Vgl. N. F. PALMER, The ‚Visio Tnugdali‘. The German and Dutch Translations and their Circulation in the Later Middle Ages, München 1982 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 76), S. 276. Die beiden ältesten Handschriften verweisen auf das Dominikanerkloster: die Handschrift der Brown University Library (s. u.) und die verschollene J XVI.

¹³ Vgl. U. WILLIAMS, Die alemannischen ‚Vitaspatrum‘. Untersuchungen und Edition, Tübingen 1996 (Texte und Textgeschichte 45), S. *104–*110. Die Redaktion ist offenbar um 1428 entstanden.

¹⁴ Vgl. R. WAGNER, ‚Ein nücz und schone ler von der aygen erkantnuß‘. Des Pseudo-Johannes von Kastl ‚Spiritualis philosophia‘ deutsch. Text und Untersuchung, München 1972 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 39), S. 10.

¹⁵ Vgl. BRAND (wie Anm. 10), S. 27.

¹⁶ Ich verzichte hier aus Platzgründen auf Einelnachweise von modernen Beschreibungen. Die Nürnberger Handschriften – in diesem Beitrag wird nur die Signaturengruppe Cent. zitiert – sind beschrieben von K. SCHNEIDER, Die deutschen mittelalterlichen Handschriften. Beschreibung des Buchschmucks: H. ZIRNBAUER, Wiesbaden 1965 (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 1). Mittelalterliche Inhaltsskizzen der verschollenen Handschriften finden sich in MBK, S. 596–637.

XIV), Cent. IV, 40 (E XIII), Cent. IV, 38 (E XXII), München, Cgm 6396 (H IV), Nürnberg, Cent. IV, 43 (J XX), Würzburg, Universitätsbibliothek, M. ch. f. 79 (K III), Breslau, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. I fol. 250^a (M II), Nürnberg, Cent. VI, 59 (M VI), Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Mgq 866 (M VIII). Nicht erhalten sind: A XI, C III, C IV, D I–V, E IX–XIII, E XVII–XXII, E XLIX, G V, J IV, J XVI, J XVIII, J XXI, J XXII, L I, L IV–VIII, LXXV, L XXX.

Zwar sind nur 13 der 46 Handschriften erhalten geblieben, aber durch die Entstehungszeiten von im Katalog genannten Texten (Katharina von Siena-Legende, „Der Heiligen Leben“, Marquard von Lindau usw.) und den Gebrauch von Papier als Beschreibstoff (18 Handschriften)¹⁷ läßt sich eine Entstehung des überwiegenden Teils der Bücher nach 1400 vermuten. Nicht erfaßt sind dabei freilich jene Handschriften, die vor Entstehung des Katalogs (1455) bereits weiter verschenkt worden waren. Neben zehn liturgischen Handschriften (Lektionaren, Missalen) gab es eine deutsche Bibel, zwei Historienbibeln und zwei Exemplare des Psalters. Darüber hinaus finden sich zwei Handschriften mit einem Regelkommentar durch Humbert von Romans, ein Direktorium/Ordinarium und fünf Gebetbücher: also Handschriften, die man in jedem Dominikanerinnenkloster – reformiert oder nichtreformiert – auch vor dem 15. Jahrhundert erwartet.

Doch gibt es im restlichen Bestand einige interessante Auffälligkeiten. Denn Teile des Bestandes belegen deutlich, daß sich das Predigerkloster auch nach der mißlungenen Reform sehr wohl noch um das Katharinenkloster kümmerte, und zwar auch auf dem Gebiet der Literaturversorgung. Offenbar gab es zwischen den Brüdern und Schwestern eine Art Burgfrieden, der eine gewisse Seelsorgetätigkeit erlaubte und es den Predigern ermöglichte, über 30 Jahre hinweg immer wieder neues Schrifttum ins Kloster zu bringen, wohl in der Hoffnung, die Schwestern doch noch zu einer zumindest etwas geregelteren Observanz zu animieren.

So schenkten die Brüder dem Katharinenkloster wahrscheinlich schon zu Beginn des Jahrhunderts ein zweibändiges Exemplar des für die Tischlesung konzipierten Legendars „Der Heiligen Leben“,¹⁸ darüber hinaus wohl auch zwei Handschriften mit der Legende der Katharina von Siena¹⁹ und eine ursprünglich alemannische Dominikus-Verslegende.²⁰

¹⁷ In der Regel wird der Beschreibstoff angegeben, wenn es sich um Pergament handelt. Die erhaltenen Handschriften bestätigen die Genauigkeit dieser Angaben. Von den überlieferten Papierhandschriften ist keine älter als frühes 15. Jahrhundert.

¹⁸ Cent. VI, 43 und J XXI. Auch E IX könnte ein Geschenk zum Zwecke der Tischlesung gewesen sein: *Item ein pergaments predigpuch; das helt in im gar schon predig zu etlichen heiligen hochczeyten und fest und auch sust ander schon predig* (MBK, S. 605). Vierundzwanzigmal wird die Handschrift im Tischlesungsverzeichnis (MBK, S. 652–667) aufgeführt.

¹⁹ E X, J XVI.

²⁰ Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Mgq 866 (M VIII).

Eine Handschrift von Humberts von Romans ‚Von den drei wesentlichen Räten‘, ein Werk, das die dem dominikanischen Ordensleben zugrundezugenden Tugenden und Eigenschaften thematisiert, wurde dem Katharinenkloster von einem Nürnberger Ehepaar (Heinrich und *sein hausfrawe Anna*) gestiftet, *also mit der bescheidenheit, daz man es dem convent zu tisch oder zu capitel gancz mit ainander auß lese alle jar zu zwaieren maln zum aller minsten. Da zu sol man daz auch ieklicher frawen vnd swester leihent zu lesent oder zu abgeschreiben, welh daß begert.*²¹ Unschwer erkennt man die leitende Hand der Predigerbrüder hinter dieser Widmung.

Der größte Teil der Handschriften, die – abgesehen von den genannten – vor 1428 in die Bibliothek des Katharinenklosters gelangten, enthält katechetische Literatur (Dekalog-, Eucharistie-, Ars moriendi-, Meßtraktate u. ä. m.). Mit jeweils vier Exemplaren vertreten ist z. B. der populäre Eucharistietraktat des Mönchs von Heilsbronn.²² Auffallend gering ist die Frauenmystik vertreten: Nur eine wohl bereits im 14. Jahrhundert ins Kloster gekommene Vita der Adelheid Langmann²³ aus dem nahegelegenen Dominikanerinnenkloster Engelthal und eine Gertrud von Helfta-Legende im Anhang der Sommerteilhandschrift von ‚Der Heiligen Leben‘ (J XXI) gehörten zum Bestand.²⁴ Dieser Befund dürfte zum einen auf das allgemeine Desinteresse der Schwestern an Literatur, die letztlich zur Weltentsagung und Askese aufforderte, zurückzuführen sein, zum anderen auf die generelle und entschiedene Ablehnung von frauenmystischen Bestrebungen durch den Reformklerus.²⁵ Das Schrifttum von oder über nichtkanonisierte Mystikerinnen betrachtete man aufgrund der dort dargestellten ‚egoistischen Spiritualität‘ als kontraproduktiv für eine observante Gemeinschaft.

Insgesamt lässt sich sagen, daß der Bücherbestand des Katharinenklosters vor 1428 weitgehend der dominikanischen Reformprogrammatik entspricht, wie sie etwa Johannes Nider grob formulierte: Zu lesen oder zu hören seien Werke, die dabei helfen, den Ordensalltag sinnvoll zu struktu-

²¹ München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 6396, Deckblatt; vgl. METSCHKOLL (wie Anm. 5), S. 53.

²² 22 Cent. IV, 38, E XX, E XXI, E XXXII. Seuse ist enthalten in Cent. VI, 99, E XLIX, J IV, J VIII.

²³ Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Mgq 866.

²⁴ J XXI; vgl. dazu WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 8), S. 258 f.

²⁵ Vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 9); ders., Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: J. HEINZLE (Hrsg.), Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposion 1991, Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 14), S. 301–313; ders., Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 20 (1995), S. 1–15.

rieren – etwa durch die Tischlesung (Legendare, Predigten, Regelauslegungen) –, ergänzt vor allem durch katechetische und erbauliche Literatur für die Privatlektüre in der Zelle (Passionstraktate, Einzellegenden u. ä. m.). Abzulehnen seien *die spitzigun subtilun bucher, die von sollicher abegeschaidenhait sagend (...) vnd von sollichem hochem ding, so es vm vnd vm hin kompt, so wissent sy nit was es ist.*²⁶

Das literarische Engagement der Predigerbrüder beschränkte sich aber keineswegs auf das Katharinenkloster. Denn für die frommen Laien Nürnbergs waren die engagierten, gelehrten und teilweise charismatischen Predigerbrüder die beliebtesten Seelsorger. Der Benediktiner Sigismund Meisterlin preist den Konvent in seiner ‚Nürnberger Chronik‘ als das erste Nürnberger Kloster, das *hochgelert Person, köstlich prediger des götlichen wortes und gar treffenlich doctores* vorweisen konnte.²⁷ Das Ansehen der reformierten Prediger in der Bevölkerung zeigt sich in den vielen reichen Stiftungen, mit denen sie von wohlhabenden Laien bedacht wurden, wie auch in der Tatsache, daß sich viele aus der Oberschicht in der Predigerkirche bestatten ließen.²⁸ Vieles deutet darauf hin, daß die Prediger als die integerste Seelsorgeinstanz der Stadt galten.

Diese Hochschätzung läßt sich z. B. auch gut am Handschriftenbesitz von Nürnberger Laien ablesen. Ein aufschlußreiches Beispiel dafür aus der Zeit vor 1428 bietet etwa eine Handschrift v. J. 1410/1411 aus dem Besitz der bedeutenden Nürnberger Familien Nützel oder Volkamer (beide sind mit einem Besitzereintrag vertreten). Robert Warnocks Analyse zufolge sind beide Schreiber der Handschrift im klösterlichen Milieu zu suchen.²⁹ Die beiden ersten Texte, der deutsche ‚Dialogus‘ des Matthäus von Krakau und ein Traktat über den häufigen Empfang des Abendmahls sind in gleicher Reihenfolge in einer weiteren vor 1428 entstandenen Handschrift enthalten (Cent. IV, 14),³⁰ die der Nürnberger Witwe Kunigund Schreiberin gehörte und zweifellos direkt oder indirekt auf Vorlagen aus dem Dominikanerkloster zurückgeht. Der Eucharistietraktat dürfte sogar dort entstanden sein, da er mit einem Exempel aus der Legende der Katharina von Siena, der Patronin der dominikanischen Reform, beginnt.³¹

²⁶ BRAND (wie Anm. 10), S. 207.

²⁷ Vgl. J. KIST, Klosterreform im spätmittelalterlichen Nürnberg, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 32 (1963), S. 31–45, hier S. 33.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Vgl. R. G. WARNOCK, Ms. German Codex 1 der Brown University, U.S.A., in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 121 (1992), S. 422–433.

³⁰ Vgl. SCHNEIDER (wie Anm. 16), S. 11–13. Der Eucharistietraktat war wohl auch in der verschollenen Handschrift E XX enthalten (*das helt in im von dem heiligen wirdigen sacrament, das man gern sol communicyren*), die ebenfalls vor 1428 in die Klosterbibliothek kam.

³¹ Der Traktat ist nur in den drei erwähnten Nürnberger Handschriften überliefert.

Besagte Kunigund Schreiberin ist für meine Fragestellung von besonderem Interesse, da ihr Entschluß, mitsamt ihres beträchtlichen Vermögens unbedingt in ein reformiertes Dominikanerinnenkloster einzutreten, die erfolgreiche Reform des Katharinenklosters 1428 überhaupt erst auslöste.³² Sie strebte nämlich wie andere fromme, reiche Nürnbergerinnen vor ihr zum Musterkonvent Schönensteinbach im Elsaß hin.³³ Der Rat, der die Abwanderung eines weiteren Vermögens abwenden wollte, forderte daraufhin die Predigerbrüder dazu auf, einen erneuten Reformversuch des Katharinenklosters zu unternehmen. Kunigund war Witwe des Nikolaus Schreiber, der wiederum enge Beziehungen zu den Dominikanern gepflegt hatte, ja er wurde 1428 sogar in der Predigerkirche beigesetzt.³⁴

Kunigund hatte sich über die Jahre neben geistlichem Beistand offenbar auch Literatur bei den Dominikanern besorgt. Als sie 1428/1429 dann schließlich ins Katharinenkloster eintrat, brachte sie 19 Handschriften mit sich, wobei es sich bei zehn um Gebetbücher handelt. Die soeben erwähnte Handschrift Cent. IV, 14 ist geradezu ein Propagandabuch für die dominikanische Lebensform. Hier finden sich neben der Katharina von Siena-Legende die ‚24 goldenen Harfen‘ Johannes Niders (der älteste Textzeuge übrigens), ‚Die drei wesentlichen Räte‘ Humberts von Romans sowie die beiden vorher genannten katechetischen Schriften. Kunigunds Handschrift, Cent. VI, 43^h (1. Faszikel), wurde für sie von einem *pruder Johans* geschrieben. In einem weiteren textlich reichhaltigen Buch Kunigunds, dem auf 1421–1423 datierten Codex Cent. VI, 53, identifiziert sich der Schreiber als der Nürnberger Dominikaner Konrad Immendorfer. Auch in dieser Handschrift findet sich eine Reihe von Texten, die ebenfalls in aus dem Dominikanerkloster stammenden Codices zu finden sind; so etwa in Cent. VI, 43^e, der von dem Nürnberger Dominikaner *C. F.* für die *junckfraw* Barbara Prucklerin angefertigt wurde, sowie in Cent. V, App. 81,

³² Vgl. K. SCHNEIDER, Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft im Mittelalter, in: B. MOELLER, H. PATZE, K. STACKMANN (Hrsg.), Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1978–1981, Göttingen 1983 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, 3. F. 137), S. 70–82.

³³ Der dominikanische Chronist Johannes Meyer berichtet, daß *vor och vil frowen mit grossem güt uss der statt gen Stainbach kommen waren*; REICHERT (wie Anm. 6), S. 67.

³⁴ Vgl. TH. VON KERN, Nürnberger Denkwürdigkeiten des Konrad Herdegen. 1409–1479, Erlangen 1874, S. 16. Schreiber unterstützte die Reform des Katharinenklosters sowie das Dominikanerkloster auch finanziell; *ebd.*, S. 44, Anm. 3: *man hat mit seinem gut den meister des ordens und die swester (sic) von Schonsteinbach herbracht, daß sie das closter reformirten, und sein wirtin kom in unser closter* (Katharinenkloster); vgl. auch *ebd.*, S. 19 und Anm. 10, und S. 51, Anm. 1.

einer Schenkung des Nürnberger Dominikaners Matthias Weinsperger an die Schwester Margareta Vornan.

Diese und andere Indizien führen mich zur Annahme, daß es im Nürnberger Dominikanerkloster eine relativ gut bestückte Sammlung deutscher Werke gegeben haben muß, wobei die von den Brüdern selbst verfaßten oder gesammelten Werke eine Art Lesekanon darstellten. Denn immer wieder scheinen die Brüder aus diesem Fundus geschöpft zu haben, wenn begüterte Laien (vor allem Frauen) mit der Bitte um geeignete Lektüre an sie herantraten.

Es sei in diesem Zusammenhang auch auf die Tätigkeit der Brüder im Bereich der Buchmalerei hingewiesen. Karl Fischer stellte 1928 fest, daß die „Buchmalerei (...) in Nürnberg in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, soweit es sich erkennen läßt, ausschließlich von klösterlichen Miniaturisten bestritten“ wurde.³⁵ Ein hervorragendes Beispiel für das Zusammenwirken der beiden Nürnberger Niederlassungen des Dominikanerordens bei der Herstellung von Handschriften stellt der Cod. III.1.2° 19 der Universitätsbibliothek Augsburg dar, der eine deutsche Übersetzung des ‚Compendium theologicae veritatis‘ überliefert.³⁶ Die Handschrift wurde für ein Mitglied der Nürnberger Oberschicht³⁷ von Kunigund Niklasin, der Begründerin der Schreibschule im Katharinenkloster, in den 30er Jahren des 15. Jahrhunderts geschrieben und dann im Predigerkloster illuminiert.³⁸ Da die Handschrift auch eine detaillierte Aufstellung der Material- und Arbeitskosten für die Herstellung des fertigen Codex enthält, steht fest, daß sich die Klöster ihre Bemühungen durchaus angemessen bezahlen ließen und die Handschriftenherstellung offenbar auch als Einkommensquelle betrachteten.

Selbstverständlich war das Katharinenkloster die erste Adresse für die im Predigerkloster verfaßten oder vervielfältigten Werke und selbstverständlich intensivierte sich die Literaturversorgung nach der Reform erheblich. Ich zähle allein in den Beständen der Nürnberger Stadtbibliothek 19 Handschriften, die nachweislich von Dominikanern dem Katharinenkloster entweder geschenkt oder zur Abschrift ausgeliehen wurden. Der mit-

³⁵ K. FISCHER, Die Buchmalerei der beiden Dominikanerklöster Nürnbergs, Nürnberg 1928, S. 30.

³⁶ Eine eingehende Beschreibung der Handschrift bei G. STEER, Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des ‚Compendium theologicae veritatis‘ im deutschen Spätmittelalter, Tübingen 1981 (Texte und Textgeschichte 2), S. 301–310.

³⁷ Es könnte sich entweder um Konrad Paumgartner oder Fritz Keiper handeln, Vater bzw. Ehemann der Klara Keiperin, die die Handschrift bei ihrem Eintritt ins Katharinenkloster mitbrachte; vgl. ebd., S. 306–308.

³⁸ Vgl. FISCHER (wie Anm. 35), S. 51–61.

telalterliche Katalog des Katharinenklosters weist eine Reihe weiterer Geschenke der Prediger aus.

Auch dem Klarissenkloster müssen die Dominikaner schon im frühen 15. Jahrhundert Literatur vermittelt haben, wie die *Heiligen-libelli* belegen, die die Klarissen vor 1420 zum großen Teil von im Predigerkloster vorhandenen Vorlagen abgeschrieben haben dürften.³⁹ In einer für die Geschichte der Ordensreform höchst interessanten ausführlichen Eingabe der Klarissen an den Nürnberger Rat um 1410 ersuchen die Nonnen um Unterstützung bei einer geplanten Klosterreform.⁴⁰ Bemerkenswerterweise bitten die Nonnen um einen besonders kompetenten Beichtvater, der aber nicht aus dem Barfüßerkloster stammen sollte, weil die Nürnberger Brüder *ein gemain redlich klosterleben nit halten*. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, daß sich die Nonnen nicht nur wegen des literarischen Angebots bereits an die Nürnberger Prediger gewandt hatten. In der Eingabe wird auch die Verwendung von deutschsprachiger Literatur bei der Tischlesung angesprochen:

Item ir sult auch wissen, daz man uns über iar alle tag latein zu tisch lißt und das ist uns gar ein unfüglich und unzimlich ding, besunder wan wir das nit versten und darum so kunnen wir uns des lesens nit gebessern. Darzu treibt man auch vil mutwillens und hoffart mit den büchern, die sy noch haben in sunderhait, die auch zu den partyen gehören,⁴¹ daran man muß lesen, wenn ir hohzeit sein und davon komet denn oft auch vil unfrides und darumbe sol man in dieselben lateinischen bucher alle abnemen und sol das schiken und gepieten, das man uns fürpas teutsch les zu tisch, als man hie in dem teutschen haus (Deutschordensniederlassung in Nürnberg) tut, da doch me priester und gelerter sein denn layen, und dennoch muss man teutsch lesen durch der layen willen, wie wol es den priestern ain verdriessen ist, alz man sagt; darum so ist es noch vil

³⁹ Vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 8), S. 274–278; BRAND u. a. (wie Anm. 8), S. XXXVI und Anm. 50. Vgl. auch B. JUNG, „Das Nürnberger Marienbuch“. Untersuchungen und Edition, Tübingen 2004, in der die dominikanische Herkunft des „Marienbuchs“ nachgewiesen wird, das nur in der Bamberger Handschrift Msc. Hist. 157 aus dem Nürnberger Klarissenkloster (1. Viertel 15. Jahrhundert) überliefert ist.

⁴⁰ Abgedruckt bei J. KIST, Das Klarissenkloster in Nürnberg bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, Nürnberg 1929, S. 154–162. Die Widerstände im Kloster müssen aber derart stark gewesen sein, daß der Wunsch der reformwilligen Schwestern erst 1452 in Erfüllung ging.

⁴¹ Gemeint sind die sich gegenseitig bekriegenden Fraktionen innerhalb des Klosters, die sich wegen der unterschiedlichen Verehrung der beiden Johanssen bildeten. In der Eingabe wird darauf hingewiesen, daß sich die Johannes Evangelista-Faktion *ietzunt an sant Johanstag des ewangelisten ain newes buch herfür hat getan und daran ze tisch gelesen, wan sein legend daran stet und das ist wider der abtissen und wider den mereren tail des conventz willen*. Die Verehrerinnen des Täufers werden *nu auch etwas newes erdenken gegen disen*. Zitiert nach KIST (wie Anm. 40), S. 159. Bei der erwähnten Handschrift wird es sich um Bamberg, Staatsbibl., Msc. Hist. 153 handeln, deren Vorlage sich die Klarissen bei den Dominikanern besorgt haben dürften; vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 8), S. 275 f.

*pillicher, das man uns frawen teutsch les, als man zu Pilnreut (Augustinerinnenkloster Pillenreuth bei Nürnberg) und in andern frawenclöstern tut verr und nahe.*⁴²

Die Verfügbarkeit von deutschen Werken bei den Dominikanern führt zu weitergehenden Überlegungen: Die Tatsache, daß in den Bibliothekskatalogen von Männerklöstern nur ausnahmsweise Volkssprachiges verzeichnet wird, obwohl eindeutig dort vorhanden, könnte darauf hindeuten, daß man deutsche Werke als nicht ‚bibliothekswürdig‘ betrachtete. Dies könnte erklären, warum ein reformiertes Männerkloster wie St. Ulrich und Afra in Augsburg offenbar eine Vielzahl deutscher Handschriften besaß, ohne sie jedoch z. B. für die ca. drei Laienbrüder unbedingt zu benötigen. Wie und warum die Männerklöster an volkssprachliche Handschriften gelangten, wäre zu untersuchen. Es dürfte sich wohl zumeist um Schenkungen handeln, etwa von Witwern, die in fortgeschrittenem Alter ins Kloster gingen. Dabei ist natürlich nicht auszuschließen, daß die Männerklöster auch Lektüre für Laien bereithielten. Zum Beispiel sollen die Bürger durch ihre eifrige Benutzung der Bibliothek von St. Ulrich und Afra den Klosterbetrieb empfindlich gestört haben. Übrigens schrieben Mönche und andere Angehörige des Stifts – wie im Falle der Nürnberger Prediger – nachweislich deutsche Texte für Augsburger Laien ab.⁴³

Der Einflußradius der Nürnberger Dominikaner war nicht nur auf die Stadt selbst beschränkt, sondern erstreckte sich zum Beispiel auch auf das nahegelegene 1422 reformierte Augustinerchorfrauenstift Pillenreuth,⁴⁴ wo, wie Johannes Nider in seinem ‚Formicarius‘ berichtet, um ca. 1428–1431 Nürnberger Dominikaner in der Seelsorge tätig waren. Aus diesem Grund dürfte auch die Dresdner Handschrift Ms. M 244 (vom Jahre 1416) aus Pillenreuth auf eine ursprünglich dominikanische Provenienz verweisen. Auch hier findet sich etwa die vermutlich im Nürnberger Dominikanerkloster entstandene Version C der ‚Visio Thugdali‘.⁴⁵

Ich ziehe ein erstes Fazit: Auch wenn man weitere Nürnberger Handschriften aus den ersten drei Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts heranzieht (etwa die knapp 20 Handschriften aus dieser Zeit, die in der Nürnberger Stadtbibliothek aufbewahrt werden), wird immer wieder bestätigt, daß – verglichen mit den darauffolgenden Jahren – das Angebot an geistlicher Literatur in der Volkssprache in Nürnberg bis zur Reform des Katharinenklosters noch recht schmal war. Immer wieder handelt es sich um Textzeu-

⁴² KIST (wie Anm. 40), S. 157.

⁴³ Zum St. Ulrichs-Stift vgl. GRAF (wie Anm. 2), *passim*.

⁴⁴ Zu Pillenreuth vgl. M. SCHIEBER, Die Geschichte des Klosters Pillenreuth, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 80 (1993), S. 1–115, zur Bibliothek und zum Schreibbetrieb vgl. S. 56–67. Vgl. diesbezüglich auch das unten erwähnte Testament des Franz Pirckheimer (MBK, S. 797, 9 f.).

⁴⁵ Vgl. PALMER (wie Anm. 12), S. 235–240.

gen von Marquards von Lindau katechetischem Werk, dem Eucharistie- traktat des Mönchs von Heilsbronn, Psalterien, Biblischem usw. Zwar ist aufgrund der Lückenhaftigkeit der Überlieferung Vorsicht geboten, aber mehrere Indizien deuten darauf hin, daß der Einfluß der Dominikaner auf das Literaturangebot sowie auf die Literaturpräferenzen in der Reichsstadt von nicht zu unterschätzender Bedeutung war. Ausgehend von ihrer Reformprogrammatik, das Interesse der *simplices* vor allem wieder auf die Grundlagen des Glaubens zu lenken und dabei das Vertrauen in die Institutionen und Gnadenmittel der Kirche zu restituieren, fördern die Prediger zielbewußt bestimmte Literaturtypen, womit sie, aufgrund ihrer herausragenden Stellung, nachhaltig das in Nürnberg verfügbare, sprich offiziell sanktionierte Literaturspektrum prägen.

Die Nürnberger Dominikaner verfaßten Werke selbst, schafften Werke herbei (z. B. auch aus den Niederlanden)⁴⁶ oder ließen sie herbeischaffen und reichten sogar durch eigene Abschriften Literatur an Laien und Religiosen weiter, und zwar nicht nur in Nürnberg. Sobald diese Texte über die beiden dominikanischen Klöster an die Laien gelangten, stand ein Heer von Berufs- und Gelegenheitsschreibern bereit, diese zu kopieren und mithin dem sich stetig erweiternden Literaturkreislauf Nürnbergs zur Verfügung zu stellen.

Daher scheint mir der Einwand von Burkhard Hasebrink, die Tatsache, „daß die Bibliothek des Katharinenklosters mehr als die Hälfte ihres Bestandes dem privaten Bücherbesitz der Klosterfrauen verdankt“, zwingt dazu, meine These von der überragenden Bedeutung der Reform für die Literaturgeschichte des 15. Jahrhunderts zu relativieren,⁴⁷ schwer nachzuvollziehen. Denn jene Frauen, die bei ihrem Eintritt ins Katharinenkloster Bücher mitbrachten, werden zum einen zweifellos in engem Kontakt zum dominikanischen Milieu der Stadt gestanden haben, zum anderen dürften sie gerade auf das breite Angebot an Literatur zurückgegriffen haben, das die dominikanischen Klöster der Stadt zur Verfügung gestellt hatten, zumindest bis die anderen Orden der Stadt ihre Niederlassung der strengen Observanz zuführten und dann ebenfalls am literarischen Leben der Stadt aktiv partizipierten (ich denke vor allem an das Minoriten- und das Klarissenkloster).

⁴⁶ So etwa den „Spieghel der volcomenheit“ Hendrik Herps; vgl. dazu K. FREIENHAGEN-BAUMGARDT, Hendrik Herps „Spieghel der volcomenheit“ in oberdeutscher Überlieferung, Leuven 1998 (Miscellanea neerlandica XVII).

⁴⁷ B. HASEBRINK, Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion, in: M. KINTZINGER, S. LORENZ, M. WALTER (Hrsg.), Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts, Köln/Weimar/Wien 1996 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 42), S. 187–216, hier S. 197.

Von Frauen, die in ein observantes Dominikanerinnenkloster eintreten wollten, wurde mitunter sogar erwartet, daß sie eine Mindestausstattung an Büchern in den Konvent mitbringen. Das geht aus einem Brief hervor, den die Priorin eines reformierten Konvents an eine zukünftige Schwester schrieb: *Du must han 1 Psalter, item 1 Diurnal (für die Horen), 1 Zitibuch, item ein Processional, item ein Exiqual (für Begräbnisse) oder 16 fl. dafür. So will ich sy dir gut bestellen. Es wird dir tröstlich werden, wan du gute bücher hast.*⁴⁸

Nach der Reform des Katharinenklosters 1428 ändern sich die Rahmenbedingungen für den Nürnberger Literaturbetrieb merklich.⁴⁹ Die mit zwei aus der Erbschaft des Nikolaus Schreiber finanzierten Wagen (s. o. Anm. 34) herbeigeholten Schönensteinbacher Reformschwestern brachten mindestens acht Bücher als Geschenke mit, weitere Handschriften werden wohl zur Abschrift dabei gewesen sein, wie die Mischung von alemannischer und Nürnberger Schreibart in einer Reihe von Codices des Katharinenklosters annehmen läßt.

Die Bibliothek wächst in den Jahren nach der Reform derart, daß bereits 1429–1431 ein fast lückenloses Tischlesungsverzeichnis für das ganze Jahr möglich ist (MBK, S. 638–650). Allerdings ist eine nach inhaltlichen Kategorien systematisierte Bibliotheksordnung noch nicht nötig, denn die für die Lesungen empfohlenen Bücher sind noch nach ihrem Aussehen (etwa *das dune predigpuch, das dicke ewangeliumpuch*) oder nach ihrer Besitzerin (etwa *das preite puch, das swester Alhartin hat*) zu identifizieren.

Bereits um 1455 war der Bestand derart stark gewachsen, daß nun eine systematische Katalogisierung dringend erforderlich wurde. Das Katharinenkloster hatte in der Zwischenzeit eine Vielzahl von Frauen angezogen, die ihre offenbar intensive Frömmigkeit mit der Anschaffung deutscher Bücher verbunden hatten, wie es die Dominikaner, mit denen sie offensichtlich in Verbindung gestanden haben müssen, es ihnen nachdrücklich empfohlen hatten (etwa Johannes Nider). Neben den von den Dominikanern oder anderen Klöstern erhaltenen oder eigens kopierten Handschriften lassen die zahlreichen beim Klosterertritt mitgebrachten Bücher (die meisten – 26 Handschriften – brachte die zumindest zeitweilige Mystikerin Katharina Tucher nach 1440 mit)⁵⁰ und die vielen Schenkungen durch

⁴⁸ H. TÜCHLE, Beiträge zur Geschichte des Ulmer Dominikanerklosters, in: A. RÖSSLER (Hrsg.), Aus Archiv und Bibliothek. Studien aus Ulm und Oberschwaben. Max Huber zum 65. Geburtstag, Weißenhorn 1969, S. 194–207, hier S. 200.

⁴⁹ Eine konzise Analyse der Bildungssituation im Katharinenkloster bietet HASEBRINK (wie Anm. 47). Vgl. auch SCHNEIDER (wie Anm. 16), Einleitung.

⁵⁰ K. SCHNEIDER, Tucher, Katharina, in: ²VL 9, Sp. 1132, geht von einem Eintritt Katharina Tuchers in das Katharinenkloster vor 1433 aus und weist auf den vor der Reform erworbenen Handschriftenbesitz als Zeichen einer großen Verbreitung von Literatur unter den Laien vor 1428 hin. Es läßt sich jedoch nachweisen, daß Katharina frühestens um

Nürnberger Bürgerinnen und Bürger, die in diesem Akt offensichtlich eine besonders fromme Leistung sahen, den Bestand stetig anschwellen, was dann bald sogar zu einem Überangebot führte. Daß eine gelungene Reform auch für derartige Schenkungen durch Laien von großer Bedeutung war, belegt das Testament des Patriziers Franz Pirckheimer vom Jahre 1449. Nach einer Aufzählung von vermutlich vorwiegend lateinischen Büchern, die er Mitgliedern seiner Familie hinterläßt, schreibt er: *Die überigen teutschen pücher soll man geben halbe gein sand Katherina, den andern teyl gen Pillenrewt* (MBK, S. 797, 9f.). Diese beiden waren 1449 die einzigen reformierten Frauenklöster in Nürnberg und Umgebung.

Das Überangebot an Büchern veranlaßte die Schwestern wiederum dazu, eine Vielzahl von Handschriften an andere reformierte Dominikanerinnenklöster zu verschenken. Am Ende des Bibliothekskatalogs steht eine 1499 eingetragene Notiz zum Verbleib einer Vielzahl von Büchern: Man habe *ettlich pucher cleins forms weggegeben, wann es waren so manig überige puecher und oft einerley matery zu III und IIII malen, das es zu vil was, do die swestern zu Regenspurg und Gotteszell und anderswo mangl heten* (MBK, S. 637, 7–10).

Was eine erfolgreich durchgeführte Reform für das Literaturangebot eines Klosters bedeuten kann, läßt sich an einem Vergleich der mit ca. 300 Handschriften ausgestatteten Bibliothek des Katharinenklosters mit der des nahegelegenen Konvents Engelthal dokumentieren, in den die reform-unwilligen Schwestern des Katharinenklosters 1428 umgesiedelt waren und der sich bis 1513 einer Reform verweigerte. In beiden Konventen befanden sich Töchter der Nürnberger Oberschicht, im 14. Jahrhundert übertraf der Ruf des für seine Mystik berühmten Engelthal bei weitem den des Katharinenklosters.⁵¹ Auch die Bibliothek Engelthals dürfte im 14. Jahrhundert wesentlich umfangreicher gewesen sein als die des Nürnberger Konvents. Um 1444 verzeichnete Engelthal allerdings einen Besitz von nur 54 deutschen Büchern, also etwa die gleiche Zahl wie das Katharinenkloster vor der Reform.⁵² Schon die Anzahl der Bücher im Privatbesitz der Nürnberger Schwestern (so das Verzeichnis von um 1451–1457; MBK, S. 578–596) war um ein Vielfaches größer als der Gesamtbestand der Engelthaler Bibliothek.

1440 ins Kloster eintrat und eine Vielzahl ihrer Handschriften erst nach 1428 angefertigt wurde; vgl. U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Die ‚Offenbarungen‘ der Katharina Tucher, Tübingen 1998 (Studien zur deutschen Literaturgeschichte 98), S. 3 f.; dort (S. 13–26) auch eine Zusammenstellung und Analyse von Katharinas Bücherbesitz.

⁵¹ Zur Engelthaler Bibliothek vgl. S. BÜRKLE, Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauemystischer Texte des 14. Jahrhunderts, Tübingen/Basel 1999 (Bibliotheca Germanica 38), S. 50.

⁵² Vgl. ebd., S. 49 f.

Nachdem die Reform gefestigt war und die Nürnberger Schwestern sich selbst an weiteren Reforminitiativen aktiv beteiligten, begann auch eine weiträumige Verbreitung der in Nürnberg im Umlauf befindlichen Literatur. Primär ging es um Werke, die sich für die gemeinsamen Lesungen eigneten. Zum Beispiel wurde für die Reform von Tulln (bei Wien) nachweislich eine Kopie des Exemplars von ‚Der Heiligen Leben‘ aus dem Katharinenkloster angefertigt, was dann zu einer größeren Verbreitung von exakt dieser Textfassung im östlichen bairisch-österreichischen Raum, auch unter den Laien, führte.⁵³ Was in diesem Fall konkret nachgewiesen werden kann, wird sich bei der Verbreitung vieler anderer Werke ähnlich abgespielt haben. In umgekehrter Richtung schickten die nach Tulln entsandten Schwestern und ihr Beichtvater Georg Falder Werke nach Nürnberg, so Thomas Peunters ‚Büchlein von der Liebhabung Gottes‘, Georg Falders ‚Magd-Prediger-Dialog‘ sowie dessen Vita der Margaretha von Ungarn.⁵⁴ Falder lieferte offenbar auch eine lateinische Florian-Legende, die ein Nürnberger Bruder dann übersetzte. In der von der Pillenreuther Priorin Anna Ebin geschriebenen Handschrift Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, cod. 2261, steht am Ende der Legende: *vnd pit got für den der ez deutsch hat gemacht ein prediger vnd dy schreiberin vnd der vns daz in lateyn von Wyen hat geschickt* (fol. 224^r).

Es ist zweifelsfrei belegbar, daß die Nürnbergerinnen neben Tulln Werke an die reformierten oder zu reformierenden Dominikanerinnenklöster Pforzheim,⁵⁵ Bamberg,⁵⁶ Altenhohenau,⁵⁷ Hohenstetten,⁵⁸ Gotteszell,⁵⁹ Maria Medingen,⁶⁰ St. Katharina in St. Gallen⁶¹ und Wiederstedt (Kreis

⁵³ Vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 8), S. 301. Die vor der Reform ins Kloster gekommene, verschollene Handschrift D II ist gen Tulln verlorn worden (MBK, S. 603, 11 f. = später Nachtrag).

⁵⁴ Vgl. I. W. FRANK, Falder-Pistoris, Georg, in: ²VL 2, Sp. 703–705; WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), S. 166 f.

⁵⁵ Vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 8), S. 195.

⁵⁶ Vgl. K. SCHNEIDER, Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg. Die Signaturengruppen Cod. I.3 und Cod. III.1, Wiesbaden 1988 (Die Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg II/1), S. 17.

⁵⁷ Vgl. dies., Beziehungen zwischen den Dominikanerinnenklöstern Nürnberg und Altenhohenau im ausgehenden Mittelalter. Neue Handschriftenfunde, in: P. KESTING (Hrsg.), Würzburger Prosastudien II, Festschrift Kurt Ruh (Medium Aevum 31), München 1975, S. 211–218.

⁵⁸ Vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), S. 162.

⁵⁹ Vgl. die Aussage in MBK, S. 637,10.

⁶⁰ Vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 8), S. 195.

⁶¹ Vgl. A. RÜTHER, Schreibbetrieb, Bücheraustausch und Briefwechsel. Der Konvent St. Katharina in St. Gallen während der Reform, in: F. J. FELTEN, N. JASPERT unter Mitarbeit von S. HAARLÄNDER (Hrsg.), Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, Berlin 1999 (Berliner historische Studien 31 = Ordens-

Mansfeld)⁶² verschenkten oder vermittelten. Und dies dürfte eine unvollständige Liste sein. Denn im Bibliothekskatalog heißt es nach vielen Katalogeinträgen häufig nur *hat man hin geben*. Zudem ist mit guten Gründen anzunehmen, daß sich derartige Aktivitäten auch auf reformierte Klöster anderer Orden erstreckten, vor allem auf das 1422 reformierte Pillenreuth, das wiederum Texte nach Inzigkofen und Rebendorf vermittelte usw.⁶³

Ich fasse meine Beobachtungen zusammen. Untersucht man die Auswirkungen von klösterlicher Reform auf die Rezeption und Verbreitung von Literatur, so muß – hier stimme ich mit Klaus Graf völlig überein – jedes einzelne Kloster genauer untersucht werden. Die Nichtannahme der strengen Observanz, vor allem in den ersten Jahren der Bewegung (die sehr harten Forderungen an die Schwestern wurden mit der Zeit abgeschwächt), bedeutet nicht immer auch ein gänzliches Ablehnen eines regelgemäßen Alltags oder auch jeder Erneuerung des Ordenslebens – siehe das oben erwähnte Ersuchen der Nürnberger Klarissen aus der Zeit um

studien 13), S. 653–677. Zu ergänzen wäre RÜTHERS Zusammenstellung durch die Handschrift Erlangen, Universitätsbibliothek, cod. B 21 (‘Der Heiligen Leben’), die auf eine Nürnberger Vorlage zurückgehen dürfte; vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 8), S. 203.

⁶² Es handelt sich um die deutsche Humbert von Romans-Handschrift München, Cgm 6396. Auf fol. 1^r steht folgendes: *O karissime sorores wedderstedtensis dicit beatus paulus: nemo cornabitur nisi qui legitime et perseveranter certaverit et manserit in vita regulari quam iam incipistis. unde deo laus est et salus animarum omnium. Ideo congratulamur vobis. et oramus pro vobis ut deus confirmet vos in sacrosancta vita observanti-ali Amen. Hic praemissa in nuremberg ordinis praedicatorum parata ad omnia vestra bene placita.* Es ist anzunehmen, daß diese Widmung von einem Mitglied des Nürnberger Predigerkonvents stammt, der die Handschrift dem reformierten Dominikanerinnenkloster Wiederstedt im Kreis Mansfelder Gebirgskreis/Hettstedt schickte. Denn es gab mehrere Exemplare von Humberts Regelkommentar im Katharinenkloster. Dies belegt, daß die Verbindungen der Nürnberger Dominikaner auch in die Provinz Saxonia reichten.

⁶³ Ein interessantes Beispiel für die literarischen Verflechtungen von reformierten Klöstern verschiedener Orden untereinander ist Freiburg/Br., Universitätsbibliothek, Hs. 490, die aus acht Faszikeln unterschiedlicher Herkunft besteht. Der letztlich im Augustinerchorfrauenstift Inzigkofen zusammengefügte Codex vereint Faszikel aus dem Dominikanerinnenkonvent Schönensteinbach (der Faszikel gelangte über das Nürnberger Katharinenkloster zu den Augustinerinnen in Pillenreuth), Pillenreuth, St. Katharina in St. Gallen (Dominikanerinnen) wie aus Inzigkofen selbst. Zur Handschrift vgl. W. FECHTER, Deutsche Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts aus der Bibliothek des ehemaligen Augustinerchorfrauenstifts Inzigkofen, Sigmaringen 1997 (Arbeiten zur Landeskunde Hohenzollerns 15), S. 120–126. Zum literarischen Austausch dieser Klöster untereinander vgl. auch S. RINGLER, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien, München 1980 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 72), S. 49–59. Siehe auch den Beitrag von P. SCHMIDT, Kleben statt malen. Handschriftenillustrationen im Augustinerchorfrauenstift Inzigkofen, in: F. EISERMANN, V. HONEMANN, E. SCHLOTHEUBER (Hrsg.), Die literarische und materielle Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter, Leiden 2004, S. 243–283.

1410 –; auch ein Nebeneinander von reformwilligen und nichtreformwilligen Schwestern im selben Konvent ist belegt (Schönensteinbacher Schwestern im Katharinenkloster Augsburg).⁶⁴ Bisweilen rückte manches bereits als reformiert geglaubte Kloster bald von der strengen Lebensart wieder ab.

Zweifellos müssen überlieferungsgeschichtliche Arbeiten in Zukunft differenzierter auf die Bedeutung von Klosterreform für die Produktion und Rezeption von Literatur eingehen, als bislang in den meisten Fällen geschehen. Dennoch reichen meines Erachtens die in den letzten Jahren gewonnenen erdrückenden Beweise für die herausragende Rolle der facettenreichen Reformbewegungen für die Literaturgeschichte des 15. Jahrhunderts, bei der männliche und weibliche Religiöse wie auch Laien eng zusammenwirkten, bereits jetzt schon aus, um fundierte Aussagen treffen zu können. Jedenfalls obliegt es meines Erachtens jedem Skeptiker in dieser Frage, ähnlich umfassend dokumentierte Gegenentwürfe anzubieten, um diese Ergebnisse grundsätzlich in Frage stellen zu können.

⁶⁴ Vgl. GRAF (wie Anm. 2), S. 106.

4. Deutschsprachige Hagiographie

Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550

I. Vorbemerkungen. – II. Die Legendare *per circulum anni*. – A. Die Übersetzungen der ‚Legenda aurea‘. – B. ‚Der Heiligen Leben‘. – C. Martyrologium/Legendar. – III. Predigtsammlung/Legendar. – IV. Legendare nach Heiligengruppen. – A. Apostelbücher. – B. Legendare weiblicher Heiliger. – C. Legendar von Regional- und Lokalheiligen. – V. Umfangreiche Einzelvitae und *Libelli*. – A. Marienlegenden bzw. -*Libelli*. – B. Heilige der Franziskaner- und Dominikanerorden. – C. Weitere umfangreiche Einzelvitae. – VI. Durch Übersetzer situierbare kleinere Einzellegenden. – VII. Hagiographie in volkssprachlichen geistlichen Spielen, Liedern und Reden. – VIII. Die Legende von 1521 bis ca. 1550.

I. Vorbemerkungen

Das sich bereits im späten 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts abzeichnende große Interesse an volkssprachlicher Hagiographie erreicht im ausgehenden Mittelalter einen derartigen Umfang, daß bis heute kein volliger Überblick möglich ist. Diese Sachlage wird um so komplexer, wenn man bedenkt, daß bei einer Würdigung der Legendenrezeption im deutschsprachigen Raum unbedingt die niederländische Produktion miteinbezogen werden muß, da diese ein Großteil des Legendenangebots im mittelfränkischen und niederdeutschen Sprachgebiet ausmacht. Auch das von Williams-Krapp¹ erarbeitete Register, das ca. 3500 Legenden vom 14. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts erfaßt, erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; es steht jedoch fest, daß der Hagiographie in keiner anderen Volkssprache Europas ein derartiger Erfolg beschieden wurde wie im deutschsprachigen Raum. Die Legende ist mit großem Abstand die am breitesten rezipierte Erzählgattung des deutschen Mittelalters.

¹ W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986 (Texte und Textgeschichte 20), S. 381–472.



Hagiographie vernaculaire du monde allemand (1350–1550)

Die Gründe für die enorme Popularität der Legende im späten Mittelalter sind vielfältig; als zentraler Faktor gilt jedenfalls die in dieser Zeit allenthalben zu konstatiertende, fast alle Bereiche des alltäglichen Lebens umfassende Intensivierung der Heiligenverehrung mit ihrer für das Spätmittelalter charakteristischen Zuständigkeitsfixierung der Heiligen. Mit der wachsenden Alphabetisierung der Laien, der Verbilligung der Buchproduktion und den kirchlichen, vor allem die Orden erfassenden Reformbewegungen im 15. Jahrhundert, sowie der Propagierung der literarischen Selbstpastoration der *illiterati* durch maßgebliche Reformaktivisten, wären die wichtigsten Voraussetzungen für die massive Ausweitung der Heiligendevotion auch in den Bereich der volkssprachlichen Buchkultur genannt. Alle bildungsmäßig und von den finanziellen Möglichkeiten in Frage kommenden Stände partizipierten im späten Mittelalter an der volkssprachlichen Hagiographie, wobei die Abfassung deutscher Legenden fast ausschließlich dem Klerus vorbehalten blieb.

Stark begünstigt wird die Produktion volkssprachlicher Hagiographie durch die sich im Laufe des 14. Jahrhunderts durchsetzende absolute Dominanz der Prosa bei fast allen Gattungen geistlicher Literatur, was im Falle der Legende eine wesentlich unaufwendigere Erschließung des breiten Angebots an lateinischer Hagiographie bedeutete. Auch kultmäßig eher unbedeutende Heilige finden jetzt im Gegensatz zum Zeitalter der Verslegende in breitem Umfang Berücksichtigung. Die Übersetzungen lateinischer Legenden durch zumeist anonym bleibende Kleriker halten sich im allgemeinen recht eng an ihre Vorlage, allenfalls werden *nebensächliche* historische Daten und Namen, sowie rhetorisches Beiwerk nicht aus der Vorlage übernommen.

Im späten Mittelalter werden die Legendare zu den entscheidenden volkssprachlichen Vermittlungsmedien des Wissens über die Heiligen. Damit wird die *abbreviatio* zum Haupttyp der deutschen Hagiographie, was eine gewisse Nivellierung und Trivialisierung des Heiligenbildes und eine einseitige Überbetonung der Helferfunktion der Heiligen zur Folge hatte.²

Die überaus zahlreichen Einzelvitien in Prosa, die zumeist als Ergänzung zu bedeutenden Legendarcorpora hergestellt werden, können in diesem Rahmen selbstverständlich nicht behandelt werden; sie sind bei Williams-Krapp (wie Anm.1) und in den jeweiligen Artikeln im ‚Verfasserlexikon‘ zusammengestellt. Nur ein Bruchteil von ihnen ist jemals näher untersucht worden. Wenn im folgenden nicht ausdrücklich von einem Verstext die Rede ist, handelt es sich bei den besprochenen Texten stets um Prosalegenden.

² K. KUNZE, Papierheilige. Zum Verhältnis von Heiligenkult und Legendenüberlieferung um 1400, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 4, 1986–1987, Stuttgart 1987, S. 53–65.

II. Die Legendare *per Circulum Anni*

Vor allem durch die beispiellose Popularität der ‚Legenda aurea‘ (LA) bedingt entwickelt sich der kalendarisch angeordnete Legendenjahrgang im späten Mittelalter zur beliebtesten Organisationsform von Hagiographie, und zwar für die lateinische wie für die deutsche.

A. Die Übersetzungen der ‚Legenda Aurea‘

Auch für die Herstellung und Verbreitung deutscher Hagiographie war das bereits frühe Erscheinen der LA im deutschsprachigen Raum (älteste datierte Handschrift v. J. 1282) von entscheidender Bedeutung.³ Bereits der ‚Passional‘-Dichter wurde gegen Ende des 13. Jahrhunderts von der LA angeregt. Sie sollte bis ins 16. Jahrhundert hinein Vorlage für zahllose deutsche Legenden sein. Die erste deutsche Übersetzung des Gesamtcorpus ist die ‚Elsässische Legenda Aurea‘; sie entstand vermutlich im zweiten Drittel des 14. Jahrhunderts. Vorlage war ein das Urcorpus der LA auf 190 Texte erweiterndes Exemplar, das ein mit sehr guten Lateinkenntnissen ausgestatteter Straßburger Kleriker für unbekannte Auftraggeber vollständig übersetzte. Die zwei ältesten Hss. (v. J. 1362 bzw. Mitte des 14. Jahrhunderts) wurden reich illustriert, was an laikale Interessenten denken lässt. Die zweite komplette Übersetzung ist die ‚Südmittel niederrändische Legenda Aurea‘ (s. Bd. II⁴). Diese wurde als erstes Werk des überaus produktiven ‚Bijbelvertalers von 1360‘ um 1358 abgeschlossen. Mit ihrer aus über 100 Hss. und 13 Drucken bis 1516 umfassenden Überlieferung entwickelte sie sich im 15. Jahrhundert auch zum wichtigsten Legendar des mittelfränkischen und niederdeutschen Raums.

Im hochdeutschen Sprachgebiet folgen im 14. und in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts sechs weitere Übersetzungen, die aber alle kaum Verbreitung fanden. Aus dem fränk./mittelbair. Raum stammt die sog. ‚Hamburger Legenda Aurea I‘, die im einzigen Überlieferungszeugnis 222 Texte aufweist, wovon aber 33 ‚Der Heiligen Leben‘ entlehnt sind, und die sog.

³ W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen Übersetzungen der ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine, in: Paul-Braune-Beiträge 101, Tübingen 1979, S. 252–276; K. KUNZE, Jacobus a Voragine, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL), Bd. 4, Sp. 452–466; W. WILLIAMS-KRAPP, Jacobus a Voragine, in: W. KILLY (Hrsg.), Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, Bd. 6 (1990), Gütersloh/München, S. 62 f.; K. KUNZE, Alemannische Legendare I, in: Alemannisches Jahrbuch 1971–1972, Bühl 1973, S. 20–45; siehe auch C. RIEHL, Kontinuität und Wandel von Erzählstrukturen am Beispiel der Legende, Göttingen 1993 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik, 576).

⁴ Guy Philippart (Hrsg.), Hagiographies, 2. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550 (Corpus Christianorum), Turnhout 1996.

,Harburger Legenda Aurea II‘, von der nur die Hälfte des Sommerteils erhalten ist. Aus dem ostmitteldeutschen Sprachgebiet stammen die nur in einer schlesischen und einer bair.-österr. Handschrift überlieferten ,Ostmitteldeutsche Legenda Aurea I‘ sowie die unikal bezeugte ,Ostmitteldeutsche Legenda Aurea II‘. Von beiden Übersetzungen sind nur Winterteil-Legenden überliefert, dennoch ist von einer vollständigen Übersetzung auszugehen. Komplett erhalten ist die sog. ,Regensburger Legenda Aurea‘, deren drei Textzeugen alle aus Regensburg stammen. Von der im alemanisch/schwäbischen Sprachraum entstandenen ,Thalbacher Legenda Aurea‘ abgesehen, die die Legenden vielfach durch pastoralen Kommentar ergänzt, handelt es sich bei all diesen Übersetzungen um recht getreue Wiedergaben der lateinischen Quelle, sogar die eigentlich nicht übersetzbaren Namensetymologien werden vielfach übernommen. Eine niederdeutsche Übersetzung dürfte noch im 14. Jahrhundert entstanden sein.⁵

B. ,Der Heiligen Leben‘

Um 1400 entstand im Rahmen der dominikanischen Reformbewegung das volkssprachliche Legendar des deutschen Mittelalters schlechthin, ,Der Heiligen Leben‘ (= HL).⁶ Ursprünglich von einem Nürnberger Dominikaner für die Tischlesung in den Frauenklöstern seines Ordens konzipiert, erreichte das Werk eine beispiellose Verbreitung, die weit über den ursprünglichen Adressatenkreis hinausging. Knapp 200 Handschriften und 41 Drucke, z. T. in sehr hohen Auflagen produziert, belegen die große Popularität des Werks in monastischen und laikalen Kreisen; über die niederdeutschen Drucke gelangte das HL auch in die skandinavischen Länder.⁷ Es handelt sich zweifellos um das erfolgreichste volkssprachliche Legendenwerk des europäischen Mittelalters.

Für das 251 Legenden umfassende Urcorpus griff der Verfasser vorwiegend auf deutsche Vers- und Prosaquellen zurück. In einem ersten Arbeitsgang prosifizierte er Legenden aus dem ,Passional‘, aus dem ,Märter-

⁵ B. DERENDORF, Die mittelniederdeutschen Bearbeitungen der Legenda aurea, in: Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 107, 1984, S. 7–31; M. RIUTORT I RIUTORT (Hrsg.), Una traducció de la „Llegenda auria“ de Jaume de Voràgine al baix-alemany mitjà. Edició crítica del Cod. Guelf. 317 Helmst., Dissertation, Universitat de Barcelona 1987.

⁶ K. KUNZE, Der Heiligen Leben, in: ²VL 3, Sp. 617–625; W. WILLIAMS-KRAPP, Der Heiligen Leben, in: Literaturlexikon 5 (1990), S. 122–124; M. BRAND, K. FREIENHAGEN-BAUMGARDT, R. MEYER, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Der Heiligen Leben. Bd. I, Der Sommerteil, Tübingen 1996 (Texte und Textgeschichte 44).

⁷ W. WILLIAMS-KRAPP, Mittelalterliche deutsche Hagiographie in Skandinavien, in: L. ELMEVIK, K.-E. SCHÖNDORF (Hrsg.), Niederdeutsch in Skandinavien. III. Akten des dritten nordischen Symposiums „Niederdeutsch in Skandinavien“ in Sigtuna, 17.–20. Aug. 1989, Berlin 1992, S. 176–185.

buch‘ sowie einige Einzellegenden in einer eigenständigen, allerdings nicht streng kalendarisch organisierten Sammlung, die nur fragmentarisch erhalten ist und nach dem Fundort der Bruchstücke ‚Bamberger Legendar‘⁸ genannt wird. In einem zweiten Schritt zog er weitere, vor allem lateinische Quellen heran und ordnete die Legenden nach dem Heiligenkalender. Das in lapidarem Stil erzählende HL berücksichtigt in weitaus größerem Umfang als die *LA*-Übersetzungen Heilige des deutschsprachigen Raums und vermochte vor allem deshalb die als corpusmäßig defizitär empfundenen Konkurrenzwerke bald zu verdrängen. Durch seine Publizierung durch den Buchdruck ab 1471–1472 wird das HL rasch zum hagiographischen Standardwerk für das gesamte deutsche Sprachgebiet; konsultiert wird es von Chronisten, Meistersingern und bildenden Künstlern. Martin Luther verfaßte 1535 eine legendenkritische Schrift, in der er das HL als Beispiel für katholische Volksverdummung karikierte.

C. Martyrologium/Legendar (Die Redaktion von ‚Der Heiligen Leben‘)

Einem auf möglichste Vollständigkeit hin angelegten Legendar, das wahrscheinlich noch im ersten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts im Nürnberger Raum entstand, wurde aufgrund seiner Verwertung des gesamten HLs als Hauptquelle von der Forschung der unglücklich gewählte Titel ‚Der Heiligen Leben, Redaktion‘ verliehen.⁹ Dieser Titel führt insofern in die Irre, als es sich bei diesem Werk nicht nur um eine Aufblähung des HLs handelt, sondern um ein eigenständig konzipiertes Legendar, dessen Typ auch bisweilen in der lateinischen und niederländischen Überlieferung greifbar ist. Hier werden Martyrologium und Legendar miteinander verknüpft und für jeden Tag des Jahres neben der Martyrologiumslesung bis zu drei Legenden geboten. Das Mammutwerk, das auf drei Großfoliobände angelegt ist, dürfte aber dennoch am Bedarf vorbei geplant gewesen sein, denn es fand keine nennenswerte Verbreitung.

⁸ E. BÜTTNER, Fragmente eines Prosa-Legendars im Staatsarchiv Bamberg, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 119, 1990, S. 37–60; W. WILLIAMS-KRAPP, Das ‚Bamberger Legendar‘. Eine Vorarbeit zu ‚Der Heiligen Leben‘, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 123, 1994, S. 45–54.

⁹ K. KUNZE, *Der Heiligen Leben, Redaktion*, in: ²VL 3, Sp. 625–627.

III. Predigtsammlung/Legendar

Da sich die mittelalterliche Heiligenpredigt weitgehend auf das Erzählen von Legenden konzentrierte,¹⁰ werden im späten Mittelalter mehrere ursprünglich als Lesepredigten oder als Musterpredigten für den bibliotheklosen Kleriker konzipierte Sammlungen zu Legendaren umfunktioniert, was in der Regel mit kleineren redaktionellen Eingriffen, wie etwa der Beseitigung von lateinischen Zitaten, Hörerapostrophen u. ä., einherging. Corpusmäßig beschränken sich diese Sammlungen auf die Hauptheiligen und stellen daher für die Legendare *per circulum anni* keine Konkurrenz dar. Als zu Legendaren umgestaltete Predigtsammlungen finden zwei Predigtwerke des 12. Jahrhunderts, die ‚Mitteldeutsche Predigten‘¹¹ und das ‚Predigtbuch des Priesters Konrad‘¹² neue Leser im 14. und 15. Jahrhundert. Aus dem 14. Jahrhundert stammen zwei Kurzpredigtsammlungen, die möglicherweise für die tägliche Lesung in der Messe hergestellt wurden. Sie erfuhren eine auf den schwäbischen Raum begrenzte Verbreitung. Die ‚Schwäbischen Heiligenpredigten‘¹³ bieten 120 zumeist sehr kurze Texte, zu denen auch Predigten über schwäbische Lokalheilige gehören. Von ähnlichem Zuschnitt ist das ‚Bebenhauser Legendar‘ (90 Texte),¹⁴ in dem noch z. T. Hörerapostrophen enthalten sind. Im 177 Texte umfassenden ‚Mittelfränkischen Heiligenpredigt/Legendar‘¹⁵ wird der Predigtcharakter noch deutlicher bewahrt als in den schwäbischen Sammlungen; die Marienpredigten werden ausdrücklich als *sermones* gekennzeichnet. 70 Texte zu den Heiligen- und Hauptfesten enthält das niederdeutsche ‚Wolfenbüttler Legendar‘,¹⁶ das offenbar für ein monastisches – vermutlich zisterziensisches – Publikum hergestellt wurde. Aus verschiedenen Quellen des 14. und 15. Jahrhundert zusammengesetzt ist das mitteldeutsche ‚Darmstädter Legendar‘,¹⁷ das nicht nur kalendarisch, sondern auch nach Heiligtypen organisiert ist: 13 Texte stammen aus einer nicht greifbaren deutschen Quelle, die auch Hermann von Fritzlar für sein Heiligenleben verwertete.¹⁸

¹⁰ W. WILLIAMS-KRAPP, Mittelalterliche deutsche Heiligenpredigtsammlungen und ihr Verhältnis zur homiletischen Praxis, in: V. MERTENS, H.-J. SCHIEWER (Hrsg.), Die deutsche Predigt im Mittelalter, Tübingen 1992, S. 352–360.

¹¹ W. WILLIAMS-KRAPP, Mitteldeutsche Predigten, in: ²VL 6, Sp. 614–616.

¹² V. MERTENS, Priester Konrad, in: ²VL 5, Sp. 131–134.

¹³ K. KUNZE, Schwäbische Heiligenpredigten, in: ²VL 8, Sp. 907–909.

¹⁴ Ders., Bebenhauser Legendar, in: ²VL 1, Sp. 651–653.

¹⁵ Ders., Mittelfränkische Heiligenpredigten, in: ²VL 6, Sp. 616.

¹⁶ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 1), S. 20.

¹⁷ B. WAGNER, Die Darmstädter Handschrift 1886 – Ein deutsches Prosalegendar des späten Mittelalters, in: Bibliothek und Wissenschaft 21, 1987, S. 1–37.

¹⁸ Siehe K. KUNZE, Deutschsprachige Hagiographie von den Anfängen bis 1350, in: G. PHILIPPART (Hrsg.), Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique

IV. Legendare nach Heiligengruppen

Wie in der lateinischen Hagiographie werden in der volkssprachlichen Legendenschreibung auch Sammlungen hergestellt, die sich auf bestimmte Heiligengruppen beschränken: im deutschen Raum sind Apostel- und Jungfrauenbücher sowie Zusammenstellungen kleinerer Legendare, die lokale Kultinteressen spiegeln, überliefert.

A. Apostelbücher

Das bedeutendste Apostelbuch des deutschen Mittelalters, das zweite Buch des ‚*Passionals*‘,¹⁹ wurde im 15. Jahrhundert im bairischen Raum unter Hinzuziehung der LA in Prosa aufgelöst. Dieses sog. ‚*Münchener Apostelbuch*‘,²⁰ übernimmt nur die Legenden der Apostel und Apostelschüler aus seiner Vorlage. Aus dem bair.-österr. Raum stammt das wohl ebenfalls im 15. Jahrhundert entstandene ‚*Salzburger Apostelbuch*‘,²¹ das auf eine unbekannte lateinische Apostellegendensammlung zurückgeht. Für das unikal überlieferte moselfränkische ‚*Trierer Apostelbuch*‘²² wäre die Quellenfrage ebenfalls noch zu klären.

B. Legendare weiblicher Heiliger

Zusammenstellungen von deutschen Legenden weiblicher Heiliger sind im Spätmittelalter in Vers und Prosa verfaßt worden. Es liegt auf der Hand, daß sie speziell für die Erbauung von Frauen konzipiert wurden. Es handelt sich dabei in der Regel um kleinere Sammlungen von Legenden der kultmäßig bedeutendsten *virgines*, wie etwa das ‚*Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen*‘,²³ das vier auch unabhängig voneinander tradierte Verslegenden der hl. Barbara, Dorothea, Katharina und Margareta verbindet.²⁴ In der alemannischen Dichtung ‚*Der Maget Krone*‘²⁵ werden mindestens 12 Jungfrauenlegenden (die einzige Handschrift ist lückenhaft) zum Marien-

que latine et vernaculaire en occident des origines à 1550, Bd. II, Turnhout 1996 (Corpus christianorum), S. 235 f.

¹⁹ H.-G. RICHERT, *Passional*, in: ²VL 7, Sp. 332-340.

²⁰ K. KUNZE, *Münchener Apostelbuch*, in: ²VL 6, Sp. 751 f.

²¹ Ders., *Salzburger Apostelbuch*, in: ²VL 8, Sp. 561 f.

²² WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 1), S. 28 und 82.

²³ S. JEFFERIS, K. KUNZE, *Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen*, in: ²VL 7, Sp. 325-328.

²⁴ Zu weiteren Legendenfassungen von diesen Heiligen vgl. E. REUTER, Barbara, in: ²VL 1, Sp. 601-603; W. WILLIAMS-KRAPP, Dorothea, in: ²VL 2, Sp. 211-216; P. ASSION, Katharina von Alexandrien, in: ²VL 4, Sp. 1055-1073; W. WILLIAMS-KRAPP, Margareta von Antiochien, in: ²VL 5, Sp. 1239-1247.

²⁵ H.-F. ROSENFELD, *Der maget krone*, in: ²VL 5, Sp. 1148-1152.

leben in Bezug gesetzt. Ähnliche kleinere Legendensammlungen in Prosa sind im deutschen und niederländischen Gebiet erhalten; sie exzerpieren zumeist Jungfrauenlegenden aus den gängigen Legendaren.

Das umfangreichste Prosa-Jungfrauenbuch, „Das Buch von den hl. Mägden und Frauen“,²⁶ stammt aus dem zisterziensischen Reformkloster Lichtenthal bei Baden-Baden und ist als Autograph der Verfasserin, der Lese-meisterin Schwester Regula²⁷ erhalten. Es ist das einzige nachweislich von einer Frau hergestellte Legendar. Regula trug um 1460 für ihre 57 Legenden alles zusammen, „was sie finden konnte“; sie übersetzte dabei zumeist lateinische Quellen, verwertete aber auch deutsche Texte. Das für ein volks-sprachliches Legendar außergewöhnlich anspruchsvolle Werk ist der einzige verwirklichte Teil eines auf vier Bände angelegten Legendars, das auch die anderen Heiligengruppen behandeln sollte.

C. Legendare von Regional- und Lokalheiligen

Die Legenden von Heiligen, deren kultische Verehrung im allgemeinen auf einen besonderen Raum beschränkt war und die häufig nicht oder noch nicht kanonisiert waren, fanden selten Eingang in das Urcorpus großer überregionaler Legendare. In manchen Gegenden, vor allem im mittelfränkischen (Köln, Trier) und niederländischen Raum mit seinem Reichtum an lokal verehrten Heiligen, begegnen eigenständige Sammlungen als Ergänzungsbände zu den Großlegendaren. Im oberdeutschen Sprachgebiet, wo das dominante HL derartigen Bedürfnissen schon weitgehend Rechnung trug, sind solche Lokalsammlungen seltener anzutreffen.

Eine umfassende Zusammenstellung von Heiligen des Kölner und Trierer Bistums findet sich in der Handschrift mgq 1687 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin.²⁸ Die Augustinerchorfrau Anna Ebin aus Pillenreuth bei Nürnberg stellte 1455–1456 ein Büchlein mit den Haupt-heiligen des Bistums Eichstätt zusammen.²⁹ Für die St. Galler Benedikti-nerinnen übersetzte der Reformbruder Friedrich Kölner³⁰ die Viten der St. Galler Hausheiligen, Gallus, Magnus, Otmar und Wiborada.

Neben den kleinen Sammlungen sind auch umfangreiche Einzelvitae von Lokalheiligen erhalten, etwa von Sebald (Nürnberg),³¹ Ulrich, Afra, von

²⁶ K. KUNZE, Buch von den heiligen Mägden und Frauen, in: ²VL 1, Sp. 1087–1089.

²⁷ G. STAMM, Regula, Lichtenthaler Schreibmeisterin, in: ²VL 7, Sp. 1131–1134.

²⁸ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 1), S. 31 und 198.

²⁹ Ebd., S. 341.

³⁰ E. IRBLICH, Kölner, Friedrich, in: ²VL 5, Sp. 46 f.

³¹ K. KUNZE, Sebald, in: ²VL 8, Sp. 971–973.

der eine Reimlegende aus der Zeit um 1400 verfaßt wurde, und Simpert (Augsburg)³² sowie Meinrad (Einsiedeln, südalemannischer Raum).³³

V. Umfangreiche Einzelviten und *Libelli*

Aus besonderen Kultbedürfnissen heraus entstehen neben den abbreviierten Legenden der Legendare Übersetzungen von umfangreichen Einzelviten oder eine kleinere Handschrift füllende *libelli*, die einer Heiligen gestalt gewidmet sind. Vor allem Maria zu Ehren werden derartige Werke hergestellt. Stark vertreten sind auch volkssprachliche Viten von Ordensheiligen, die in den Bettelorden für die Ordenszugehörigen geschrieben wurden. Hier wird das Leben und Wirken in großer Breite erzählt, stets mit einer Vielzahl von Mirakeln versehen; bisweilen werden auch Predigten, Translationsberichte, Kanonisationsurkunden u. ä. mitübernommen. Nach deutschen Legendenwerken mit einem derartigen Umfang bestand außerhalb von Klostermauern – von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen (etwa Franziskus, Katharina von Siena) – kaum Bedarf: Laien gaben sich offenbar mit der Textlänge, wie sie die Legendare boten, zufrieden.

A. Marienlegenden bzw. -libelli

Mehrere Marien-*libelli* sind erhalten, so etwa das nur in einer Nürnberger Handschrift überlieferte ‚Marienleben E das himelreich‘,³⁴ das älteste selbständige deutsche Prosa-Marienleben (14. Jahrhundert), in dem mehrere lateinische, aber auch deutsche Quellen (Bruder Philipp³⁵) zusammengebracht und die ‚Vita‘ durch zwei Marienpredigten und zahlreiche Mirakel ergänzt werden. Das Werk liefert die Grundlage für sämtliche Marienlegenden des HLs. Noch voluminöser (384 Bll.) ist das wohl alemannische ‚Marienleben Es sprichtet sant Iheronimus‘,³⁶ in dem ebenfalls eine Vielzahl von allerdings ausschließlich lateinischen Quellen (u. a. auch Mechtild von Hackeborn) verwertet werden. Der vor allem durch seinen Passionstraktat bekannte Heinrich von St. Gallen³⁷ verfaßte im frühen 15. Jahrhundert das verbreitetste deutsche Prosa-Marienleben (31 Hss.). Hier wird das Leben der Gottesmutter nicht nur ausführlich erzählt, sondern auch

³² K.-E. GEITH, Adilbert von Augsburg, in: ²VL 1, Sp. 63 f.; ders., Afra, in: ebd., Sp. 72–74.

³³ K. KLEIN, Meinrad, in: ²VL 6, Sp. 319–321.

³⁴ H. HILG, Marienleben E das himelreich vnd ertreich geschaffen ward, in: ²VL 6, Sp. 10 f.

³⁵ K. GÄRTNER, Bruder Philipp OCart, in: ²VL 7, Sp. 588–597.

³⁶ H. HILG, Marienleben Es sprichtet sant Iheronimus, in: ²VL 6, Sp. 12 f.

³⁷ Ders., K. RUH, Heinrich von St. Gallen, in: ²VL 3, Sp. 742 f.

unter Hinzuziehung von Autoren wie Alanus, Bernhard und Ludolf von Sachsen theologisch kommentiert,³⁸

B. Heilige der Franziskaner- und Dominikanerorden

Über die Heiligen der sich im 13. Jahrhundert etablierenden Bettelorden wurden bereits früh umfangreiche Verslegenden verfaßt – im Zeitalter der Prosa kommt es sodann zu Übersetzungen von jenen breit angelegten Lebensbildern – die ursprünglich zur Legitimierung und Propagierung vor allem des Franziskaner- und Dominikanerordens verfaßt worden waren. So entstehen für Klarissen im 14. und 15. Jahrhundert fünf deutsche Versionen von Bonaventuras Franziskus-, *Vita*³⁹ sowie drei von der Klara-, *Vita* des Thomas von Celano.⁴⁰ Während die Franziskus-Viten sogar Leser außerhalb des Ordens fanden, wurden die Dominikus-*libelli* nur von Dominikanerinnen rezipiert, was wiederum die tatsächlichen Kultverhältnisse spiegelt. Denn die volksnäheren franziskanischen Heiligen – vor allem Franziskus selbst – erfuhren im allgemeinen eine stärkere Verehrung als die des Predigerordens. Von der *Vita* des 1317 kanonisierten Franziskaners Ludwig von Toulouse gibt es sieben deutsche Versionen, wobei vier auf die *Legenda maior* des Johannes de Orta zurückgehen. Um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert entstehen zwei Fassungen der *Vita* der Klarissin Agnes von Böhmen.⁴¹ Ein rein franziskanisches Textensemble findet sich in der St. Galler Handschrift 598, wo deutsche Legenden von Bernhardin von Siena, Rosa von Viterbo, Eleazar von Sabran und Ivo Hélory zusammengestellt sind.⁴² Von der nicht primär als Ordens- (obwohl vermutlich Franziskanertertiarin), sondern als große Volksheilige verehrten Elisabeth von Thüringen gibt es die Verslegende des Eisenacher Stadtschreibers Johannes Rothe⁴³ sowie mindestens zehn umfangreiche Übersetzungen lateinischer Großvitien, vor allem von dem *libellus* Dietrichs von Apolda.⁴⁴ Einige dieser Übersetzungen wurden von adeligen Frauen (Gräfin Margaretha von Nassau, Herzogin Elisabeth von Bayern) veranlaßt.

³⁸ Weitere Marienlegenden bei H. HILG, Das Marienleben Heinrichs von St. Gallen. Text und Untersuchung, München/Zürich 1981 (Münchener Texte und Untersuchungen 75), S. 395–433; siehe auch: ders., Mirakelsammlungen, in: ²VL 6, Sp. 19–42.

³⁹ K. RUH, Bonaventura, in: ²VL 1, Sp. 943 f.

⁴⁰ Ders., Klara von Assisi, in: ²VL 4, Sp. 1175–1179 und 1183 f.

⁴¹ Ders., Agnes von Böhmen, in: ²VL 1, Sp. 82–84.

⁴² P. GIANGROSSO (Hrsg.), Four Franciscan Saints' Lives. German Texts from Codex Sangallensis 589, Stuttgart 1987 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 186).

⁴³ V. HONEMANN, Rothe, Johannes, in: ²VL 8, Sp. 277–285.

⁴⁴ H. LOMNITZER, Dietrich von Apolda, in: ²VL 2, Sp. 103–110; Ders., Die hl. Elisabeth in deutschen Prosalegendaren des ausgehenden Mittelalters, in: Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 18, 1983, S. 52–77.

Dietrich von Apolda verfaßte auch eine ‚Vita‘ seines Ordensgründers Dominikus, deren Übersetzung ausschließlich in reformierten Dominikanerinnenklöstern verbreitet wurde. Unikal überliefert ist eine bereits weitgehend in Prosa aufgelöste alemannische Dominikus-Verslegende,⁴⁵ die durch ihre Aufnahme ins HL eine bedeutende Wirkung erreichte. Eine mittelfränkische Legende, die hauptsächlich Dietrich von Apolda verpflichtet ist, richtet sich an Laien als potentielle Leser.⁴⁶ Umfangreiche Viten werden im 15. Jahrhundert auch von anderen dominikanischen Heiligen wie Petrus von Mailand und Thomas von Aquin hergestellt, so z. B. 1418 für das schweizerische Dominikanerinnenkloster Töss durch den Weltgeistlichen Eberhard von Rapperswil;⁴⁷ sie wurden jedoch aufgrund kaum nachweisbarer kultischer Verehrung des Heiligen außerhalb des Ordens von kaum jemandem gelesen. Ebenfalls nur für Dominikanerinnen von Interesse waren die drei deutschen Versionen von der Legende Margaretas von Ungarn. Eine Übersetzung stammt von dem Dominikaner Georg Falder-Pistoris.⁴⁸

Erst in der charismatischen Katharina von Siena gewinnt der Predigerorden eine populäre, mit Franziskus vergleichbare Volksheilige. Ihre von Raimund von Capua verfaßte ‚Vita‘ wird auch in abbrevierter Form elfmal ins Deutsche übersetzt⁴⁹ und findet eine beachtliche, auch in laikale Leserschichten hineinreichende Verbreitung. Raimunds Legende von dieser Galionsfigur der Reform wurde bereits in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts übersetzt und, wie mehrfach belegt, von jungen Frauen und Witwen, die zum frommen oder gar monastischen Leben neigten, gerne gelesen, ja sie regte bisweilen sogar zum Klosterereintritt an.

C. Weitere umfangreiche Einzelviten

Von Heiligen anderer Orden sind weitaus weniger Viten angefertigt worden. Das 2. Buch von Gregors ‚Dialogi‘, welches das Leben Benedikts umfaßt,

⁴⁵ W. WILLIAMS-KRAPP, Dominikus, in: ²VL 2, Sp. 186 f.

⁴⁶ Ebd., Sp. 188. Von demselben Übersetzer stammt übrigens auch eine umfangreiche Martins-Legende nach Sulpicius Severus; siehe ders., Martin von Tours, in: ²VL 6, Sp. 157 f.

⁴⁷ Ders., Eberhart von Rapperswil, in: ²VL 2, Sp. 290.

⁴⁸ Ders., Margareta von Ungarn, in: ²VL 5, Sp. 1248–1250; I.W. FRANK, Falder-Pistoris, Georg, in: ²VL 2, Sp. 704.

⁴⁹ W. WILLIAMS-KRAPP, Raimund von Capua OP, in: ²VL 7, Sp. 982–986; J. JUNGMAYR, Die Legenda Maior (Vita Catharinae Senensis) des Raimund von Capua in Italien und Deutschland, in: J. HARDIN, J. JUNGMAYR (Hrsg.), „Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig“ Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff, Bern/Berlin u. a. 1992, S. 223–259.

wird im Rahmen der benediktinischen Reform übersetzt.⁵⁰ Um 1500 entstand in St. Gallen eine deutsche ‚Vita‘ des Notker Balbulus.⁵¹ Für Augustinus wird ein wohl ursprünglich niederländischer *libellus* hergestellt,⁵² der auch am Niederrhein Verbreitung fand, vor allem in Klöstern und Semireligiosenhäusern, die vom Geist der *Devotio moderna* und der augustinischen Windesheimer Reform geprägt waren.

Zu dem Kreis der Heiligen, denen eigene *libelli* zugedacht wurden, gehörten im 14. und 15. Jahrhundert auch einige, die für die Nonnenfrömmigkeit von großer Bedeutung waren, und zwar vor allem für mystisch bewegte Frauen. Über die in den Frauenklöstern hoch verehrten Johannes Baptista und Johannes Evangelista, um die mitunter Konkurrenzkämpfe und Streit bezüglich der kultischen Priorität entstehen konnten, sind zwei bzw. vier Legenden erhalten.⁵³ Aus dem Nürnberger Klarissenkloster, wo um die Vorzüge der beiden Heiligen nachweislich leidenschaftlich gestritten wurde, sind *libelli* für jeden der beiden überliefert. Sie sind Teil einer Sammlung von kleinformatigen Legendenbüchern aus dem 14. oder frühen 15. Jahrhundert, zu der auch das ‚Marienleben E das himelreich‘ und ausführliche Legenden von Martha, Maria Magdalena und Lazarus sowie das ‚St. Klara Buch‘ mit einer Legende der Agnes von Assisi gehören.⁵⁴ Freilich dürfte keiner dieser Texte bei den Nürnberger Klarissen entstanden sein. Sie belegen in ihrer Zusammenstellung, wie und welchen Interessen folgend deutsche Hagiographie in der Zeit vor dem Auftreten der Legendare in Frauenklöstern gesammelt wurde. Alle diese Nürnberger *libelli* dienten als Quellen für entsprechende Kurzlegenden im HL.

Die Korrespondenz von kultischer Verehrung und der Herstellung von deutscher Hagiographie lässt sich in mehreren Fällen sehr genau verfolgen. Für Katharina von Alexandrien, die nach Maria beliebteste weibliche Heilige des späten Mittelalters mit einer besonders intensiven Verehrung im Predigerorden, sind z. B. 29 von Legendaren unabhängige Legenden erhalten, darunter mehrere Langfassungen, die ihre ‚Passio‘ um eine Jugendgeschichte und eine Vielzahl von Mirakeln erweitern.⁵⁵ Von Anna, welche Katharina in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in ihrer kultmäßigen Bedeutung ablöste, gibt es indes nicht annähernd so viele Zeugnisse. Eine 224 Blätter einnehmende mittelfränk. ‚Vita‘ ist in einer Trierer Handschrift

⁵⁰ H. LINKE, Benediktinerregel, in: ²VL 1, Sp. 702; K. RUH, Gregor der Große, in, ²VL 3, Sp. 239.

⁵¹ P. STOTZ, Notker Balbulus, in: ²VL 6, Sp. 1186.

⁵² U. OBHOF, Das Leben Augustins im ‚Niederrheinischen Augustinusbuch‘ des 15. Jahrhunderts, Heidelberg 1991.

⁵³ W. WILLIAMS-KRAPP, Johannes Baptista. Dt. Prosalegenden, in: ²VL 4, Sp. 539 f. und ders., Johannes Evangelista, ebd., Sp. 589–591.

⁵⁴ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 1), S. 274–276.

⁵⁵ P. ASSION, Katharina von Alexandrien, in: ²VL 4, Sp. 1055–1073.

überliefert, das 1507 in Braunschweig gedruckte niederdeutsche ‚St. Anna-Buch‘ wird sogar in Skandinavien rezipiert.⁵⁶ Johannes‘ von Hildesheim fabulöse Legende von den hl. Drei Königen („Historia trium regum“) wurde aufgrund des großen kultischen Interesses im deutschen und niederländischen Raum – die angeblichen Reliquien liegen seit 1164 in Köln – mindestens sechsmal übersetzt und weit verbreitet.⁵⁷ Die älteste Verdeutschung wurde 1389 im Auftrag von Elisabeth, Tochter Graf Eberhards IV. von Katzenelnbogen, hergestellt. Durch die Beliebtheit der Jakobus-Wallfahrt angeregt, verfaßte der Straßburger Weinhändler Kunz Kistener um die Mitte des 14. Jahrhunderts ein versifiziertes Jakobus-Mirakel, die ‚Jakobsbrüder‘, dessen Quelle unbekannt ist. Im 15. Jahrhundert wird es in prosifizierter Form auch gedruckt. Der viel verehrte Pestheilige Rochus erhielt auch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine ausführliche Legendenfassung, die 1482 während der schweren Wiener Pestepidemie von einem Wiener Drucker zweimal aufgelegt wurde.⁵⁸ Von der ‚Legenda maior‘ der Patronin Schlesiens, Hedwig, gibt es vier deutsche Übersetzungen. Für alle Auftraggeber der Übersetzungen sowie beinahe alle Besitzer der überlieferten Handschriften läßt sich ein spezifisches Interesse am Hedwigs-Kult nachweisen.⁵⁹ Eine ‚Vita‘ Bischof Ottos I. von Bamberg wird 1473 von dem Bamberger Franziskaner Konrad Bischoff übersetzt.⁶⁰

Nicht nur im HL finden sich Prosifizierungen von in höfischer Zeit verfaßten umfangreichen Verslegenden. Reinbots ‚Georg‘⁶¹ wie Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘⁶² werden im 15. Jahrhundert zu umfangreichen Prosawerken umgearbeitet.

VI. Durch Übersetzer situierbare kleinere Einzellegenden

Aus der großen Masse von Einzeltextübersetzungen sind verhältnismäßig wenige Übersetzer oder Auftraggeber bekannt. Aus dem schweizerischen Raum stammt eine Legende von den Zürcher Stadtpatronen Felix, Regula und Exuperantius durch den Zürcher Chorherr Martin von Bartenstein, der sie für eine *frowe von Arms* nach 1480 herstellte, und eine Legende der im

⁵⁶ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 1), S. 390 f.

⁵⁷ F. J. WORSTBROCK, S. C. HARRIS: Johannes von Hildesheim, in: ²VL 4, Sp. 638–647.

⁵⁸ B. FLEITH: Rochus, in: ²VL 8, Sp. 118–121.

⁵⁹ W. WILLIAMS-KRAPP, Hedwig von Schlesien, in: ²VL 3, Sp. 565–569.

⁶⁰ J. PETERSOHN, Bischoff, Konrad, in: ²VL 1, Sp. 878; K. SÜDEKUM, Die deutsche Otto-Vita des Konrad Bischoff aus dem Jahre 1473, Neustadt-Aisch 1982 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte I/4).

⁶¹ W. WILLIAMS-KRAPP, Reinbot von Durne, in: ²VL 7, Sp. 1157.

⁶² S. CALOMINO, From Verse to Prose. The Barlaam and Josaphat Legend in Fifteenth-Century Germany, Potomac, Maryland 1990 (Scripta Humanistica, 63).

Thurgau verehrten Ida von Toggenburg durch den Einsiedler Benediktiner und Humanisten Albrecht von Bonstetten (1480er Jahre), der einen anonymen deutschen Text als Quelle benutzte.⁶³

Ohne erkennbaren kultischen Bezug übersetzte der Straßburger Weltgeistliche Kaspar Engelsüß 1439 eine Reparata-Legende,⁶⁴ der Karmeliter Erasmus Legenden von Bartholomäus und Barbara⁶⁵ und der im Nürnberger Egidienkloster arbeitende Caspar Kreß eine Euphrasia-Legende.⁶⁶ Von dem österreichischen Zisterzienser Andreas Kurzmann ist eine 923 Verse umfassende Legende vom inzestuösen hl. Albanus erhalten;⁶⁷ eine Übersetzung der Albanus-, Vita‘ integrierte der Franke Albrecht von Eyb in sein „Ehebüchlein“.⁶⁸

VII. Hagiographie in volkssprachlichen geistlichen Spielen, Liedern und Reden

Das geistliche Spiel im deutschsprachigen Raum befaßte sich vorwiegend mit den Passions- und Osterereignissen, bemerkenswert wenige Dramatisierungen von hagiographischen Stoffen sind überliefert.⁶⁹ Dabei wurde vorwiegend mariologisches Erzählgut auf die Bühne gebracht: Spiele zu Marienfesten wie Marienmirakeln. Bereits im 13. Jahrhundert entstand das lateinisch-deutsche „Amorbacher Spiel von Mariä Himmelfahrt“,⁷⁰ im 14. Jahrhundert das thüringische „Innsbrucker Spiel von Mariä Himmelfahrt“,⁷¹ das allerdings nur in einer den Text nach 1368 Versen abbrechenden Lesehandschrift überliefert ist. Dreimal wurde das Teufelsbündlermirakel von Theophilus, der schließlich von Maria vor der Hölle bewahrt wird, in Spielform gebracht.⁷² Nur in einer von einem Protestant herausgebrachten Schrift, die die Verkommenheit des Papsttums dokumentieren

⁶³ H. FUEGLISTER, Albrecht von Bonstetten, in: ²VL 1, Sp. 178; W. WILLIAMS-KRAPP, Ida von Toggenburg, in: ²VL 4, Sp. 359–361.

⁶⁴ M.-L. SEYLER, Engelsüß, Kaspar, in: ²VL 2, Sp. 564 f.

⁶⁵ Dies., Karmeliter Erasmus, in: ²VL 2, Sp. 571.

⁶⁶ M.-L. SEYLER-RINDERSPACHER, Kreß, Caspar, in: ²VL 5, Sp. 358.

⁶⁷ K. MORVAY, Kurzmann, Andreas, in: ²VL 5, Sp. 470.

⁶⁸ G. KLECHA, Albrecht von Eyb, in: ²VL 1, Sp. 184.

⁶⁹ H. BIERMANN, Die deutschsprachigen Legendenspiele des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Dissertation, Köln 1977.

⁷⁰ B. NEUMANN, Amorbacher Spiel von Mariä Himmelfahrt, in: ²VL 1, Sp. 332 f.

⁷¹ Ders., Innsbrucker (thüringisches) Spiel von Mariä Himmelfahrt, in: ²VL 4, Sp. 403–406.

⁷² Ders., Theophilus-Spiele, in: W. KILLY, W. (Hrsg.), Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, Gütersloh/München 11 (1991), S. 330; siehe auch E. UKENA: Die deutschen Mirakelspiele des Spätmittelalters. Studien, Bern/Frankfurt 1975.

sollte, ist uns Dietrich Schernbergs „Spiel von Frau Jutten“⁷³ aus den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts überliefert. Die ehrgeizige Jutta wird als Mann verkleidet zum Papst gewählt, aber bald entlarvt. Nur Maria vermag ihre Seele zu retten. Das Stück dürfte im thüringischen Mühlhausen auf die Bühne gekommen sein.

Ihrem bedeutenden Kult entsprechend ist auch Katharina von Alexandrien mit mindestens zwei Spielen bedacht worden,⁷⁴ wobei sowohl das „Moselfränkische“ wie das „Mühlhäuser Katharinenspiel“ nicht in einer Form überliefert sind, die für eine evtl. Aufführung der Texte geeignet wäre. Als einem Regieexemplar nahestehender Lesetext ist auch ein Spiel von der hl. Dorothea überliefert,⁷⁵ das als einziges Zeugnis für ein offenbar vitales Interesse an der Aufführung dieser „Passio“ erhalten ist. Eine heute in Augsburg liegende Handschrift überliefert zwei Legendenspiele, die allerdings mit Augsburg nicht unbedingt in Verbindung stehen müssen, da für die Stadt keine Spielnachweise erhalten sind. Das „Augsburger Georgsspiel“, das die Handlung um den Drachenkampf in den Mittelpunkt stellt, und das „Augsburger Heiligkreuzspiel“, das sowohl die Kreuzauffindung als auch die Kreuzerhöhung behandelt, gehen in ihrem Kern auf die LA zurück.⁷⁶

Auch im Lied wurden Legendenstoffe behandelt, allen voran mariologische.⁷⁷ Im 15. Jahrhundert kommt es aber auch zu Legendenliedern von anderen Heiligen. Hier können nur wenige Beispiele genannt werden. In Augsburg vertonten Michel Schrade und Jörg Preining Texte aus dem *HL*.⁷⁸ Schrades „Dorotheenlied“ umfaßt 25 Strophen und erzählt die gesamte Legende. Während das Alexius-Lied Preinings⁷⁹ mit 19 Strophen die Legende recht ausführlich darbietet, ist sein Lied auf den Lokalheiligen Ulrich, für das die Quellenfrage noch zu klären wäre, bemerkenswert kurz (7 Strophen).

Auch die didaktische Gattung der Reimpaar-Reden greift hagiographische Stoffe auf. Heinrich der Teichner, um nur ein Beispiel zu erwähnen, widmet dem Martyrium der hl. Dorothea und der Crescentialegende zwei ausführliche Gedichte.⁸⁰

⁷³ M. SCHILLING: Schernberg, Dietrich, in, ebd., Bd. 10 (1991), S. 198 f.

⁷⁴ S. JEFFERIS: Moselfränkisches Katharinenspiel, in: ²VL 6, Sp. 703; H. BIERMANN, Mühlhäuser (thüringisches) Katharinenspiel, in ebd., Sp. 721–723.

⁷⁵ H. BIERMANN, Kremsmünsterer (schlesisches) Dorotheenspiel, in: ²VL 5, Sp. 357.

⁷⁶ Ders., Augsburger Georgspiel, in: ²VL 1, Sp. 519–521; ders., Augsburger (südbairisches) Heiligkreuzspiel, in: ebd., Sp. 528–530.

⁷⁷ H. KOLB, E. BAYER, Lyrik, in: R. BÄUMER, L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), Marienlexikon, Bd. 4 (1992), St. Ottilien, S. 197–201.

⁷⁸ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 1), S. 344.

⁷⁹ L. LIEFLÄNDER-KOISTINEN, Preining, Jörg, in: ²VL 7, Sp. 817.

⁸⁰ I. GLIER, Heinrich der Teichner, in: ²VL 3, Sp. 888.

VIII. Die Legende von 1521 bis ca. 1550

Im Jahr 1521, dem Jahr des Wormser Reichstags und Edikts, vollzieht sich eine deutliche Wende in der Verbreitung volkssprachlicher Hagiographie. Mehrere Legenden und Legendare werden 1521 zum letzten Mal gedruckt, nach den Wormser Ereignissen wenden sich die Offizinen entschieden dem reformatorischen Schrifttum zu, die aus dem Mittelalter stammenden Legendenwerke werden nie mehr aufgelegt. Luther nahm anfangs noch eine sehr differenzierte, eher traditionelle Einstellung zur Hagiographie ein, die für ihn ohnehin ein zweitrangiges Thema darstellte. In den ersten Reformationsjahren zog er nur gegen *unevangelische* Stoffe zu Felde, etwa gegen das Mirakel, in dem Maria einen Mörder wegen seiner Mariendevotion rettet; er bemängelte in diesem Sinne, *das wir kein legendam sanctorum rein haben*. Im Laufe der Zeit begriff er aber die Legende generell als ein Mittel der katholischen Volksverdummung. Er prägte den für die heutige Bedeutung des Wortes Legende im Sinne einer unglaubwürdigen Erzählung verantwortlichen Begriff *lügende* und überzog die katholische Hagiographie 1535 anhand des Beispiels der Chrysostomus-Legende aus dem HL mit beißendem Spott. Begünstigt wurde die Aufnahme von Luthers Sichtweise unter den Laien durch die sich seit dem 15. Jahrhundert bemerkbar machende Dominanz des empirischen Wahrheitsverständnisses, an dem gemessen eine Vielzahl von Legenden des Mittelalters leicht ins Lächerliche gezogen werden konnte.⁸¹ Spätere reformatorische Publizisten, etwa Hieronymus Rauscher, entwickelten am Beispiel von Luthers Legendenpolemik eine Art Legendenspottsschrift, in der eine Vielzahl von hagiographischen Texten als absurde Lügen vorgeführt wurden. Dennoch griffen auch die Reformatoren selbst zur verspotteten Gattung, als sie eigene Legenden von protestantischen Märtyrern veröffentlichten.⁸²

⁸¹ W. WILLIAMS-KRAPP, Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie im späten Mittelalter, in: L. GRENZMANN, K. STACKMANN (Hrsg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1982, Stuttgart 1984, S. 697–709.

⁸² W. BRÜCKNER (Hrsg.), Volkserzählung und Reformation, Berlin 1974.; R. SCHENDA, Die protestantisch-katholische Legendenkritik im 16. Jahrhundert, in: Archiv für Kulturgeschichte 52, 1970, S. 28–48; A. SCHNYDER, Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation. „Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo“ bei Luther und Cochläus, in: Archiv für Reformationsgeschichte 70, 1979, S. 122–140.

Die deutschen Übersetzungen der ‚Legenda Aurea‘ des Jacobus de Voragine

*Jacobus de Voragine
Mayster Jacob von dem slunt
Mag machen manige krancke sel gesunt
Volget man der seligen ler sein
dy sel kam nymmer in der hellen pein**

Die ‚Legenda aurea‘ (LA)** des Dominikaners und späteren Erzbischofs von Genua (1292–1298) Jacobus de Voragine (Varagine) (1228/29–1298) war das beliebteste Legendar des Mittelalters: Über 1000 Handschriften und 97 Inkunabelauflagen (damit wurde sie vor 1500 öfter gedruckt als die Bibel!) sind auf uns gekommen.¹ Die Wirkung dieses Legendars auf die spätmittelalterliche Literatur und bildende Kunst ist unüberschaubar; die große Bedeutung der LA speziell für die deutsche Hagiographie und Predigtliteratur² ist zwar allgemein bekannt, aber im einzelnen nur wenig erforscht.

Obwohl zwei der deutschen Übersetzungen eingehendere Untersuchungen erfahren haben (s. u.), fehlt es bislang noch an heuristischer Basisarbeit: an einer Zusammenstellung sämtlicher deutscher Übersetzungen der LA als Korpus sowie an einer systematischen Aufarbeitung ihrer Überlie-

* Vorderer Spiegel von Wien, Österr. Nationalbibl., Cod. 1465; Sermones de tempore et Quadragesima des Jacobus.

** Abkürzungen: LA = ‚Legenda aurea‘; Graesse = Jacobi de Voragine Legenda aurea, hrsg. v. TH. GRAESSE, ³1890 (Nachdr. Osnabrück 1965); HL = ‚Der Heiligen Leben‘; Els LA = ‚Elsässische Legenda aurea‘; Smld LA = ‚Südmitteldeutsche Legenda aurea‘; Th LA = ‚Thalbacher Legenda aurea‘; Hr LA = ‚Harburger Legenda aurea‘; Omd LA = ‚Ostmitteldeutsche Legenda aurea‘; Reg LA = ‚Regensburger Legenda aurea‘.

¹ Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. TH. KAEPPPELLI, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi II, Rom 1975, S. 350–369; dort auch Bibliographie, S. 348 f. Zu den Drucken vgl. R. F. SEYBOLT, Fifteenth Century Editions of the LA, in: Speculum 21 (1946), S. 327 f.; ders., The LA. Bible and Historia Scholastica, ebd. S. 339–342. Eine Erhebung der lat. LA-Hss. wird im Rahmen der Würzburger Forschergruppe ‚Prosa des dt. Mittelalters‘ unternommen; vgl. K. KUNZE, Katalog zur Überlieferung der LA des Jacobus de Voragine, in: Analecta Bollandiana 95 (1977), S. 168.

² Vgl. zuletzt J. B. SCHNEYER, Geschichte der katholischen Predigt, Freiburg/Br. 1969, S. 183.

ferung. Die hier vorgelegte Studie ist als Schritt in diese Richtung zu verstehen.

Die LA als Werkganzen wurde dem lateinunkundigen Publikum bald nach ihrem Erscheinen durch mehrere volkssprachige Versionen zugänglich gemacht. Im deutschen Raum diente sie bereits um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert als Hauptquelle für das umfangreiche ‚Verspassional‘³; Prosaübersetzungen der gesamten LA ließen nicht lange auf sich warten: schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurde die um mehrere „Sondergut“-Legenden erweiterte LA in Straßburg übersetzt (= Elsässische LA).⁴ Bald darauf, im Jahre 1357, fertigte der sog. ‚Bijbelvertaler van 1360‘, eine südmittelniederländische Übersetzung an, die danach ins Mittelfränkische und ins Niederdeutsche umgesetzt wurde und dort auch starke Verbreitung fand.⁵

Die Überlieferung dieser beiden Übersetzungen erstreckt sich auf zwei klar voneinander abgegrenzte Hauptverbreitungsgebiete: die Els. LA (34 Handschriften) bleibt im wesentlichen auf den alemannischen Raum westlich des Schwarzwaldes beschränkt (nördlichster Textzeuge: Kassel Murhardsche Bibl. und Landesbibl., 2^o Msc. Theol. 5; aus Frankfurt), die Smnld. LA (über 100 Handschriften; 13 Drucke) findet sich vor allem im nld., nd. und mfrk. Raum (südlichster Ort der Verbreitung ist Trier, woher mehrere Handschriften stammen).

Abgesehen von der elsässischen Übersetzung wird die LA mindestens noch sechsmal ins Deutsche übertragen und erweist sich damit als eines der am häufigsten übersetzten Werke des deutschen Mittelalters überhaupt. Diese sechs Übersetzungen sind aber nur in wenigen Handschriften oder z. T. sogar nur durch einen einzigen Textzeugen belegt; über Ort und Zeit ihrer Entstehung lässt sich nur wenig sagen; keine stammt jedoch aus den zentralen Überlieferungsbereichen der Els. oder der Smnld. LA.

Nach einer plausiblen Erklärung für diese dürftige Überlieferung braucht nicht lange gesucht zu werden: Im bayerischen, österreichischen, ostfränkischen, mittelfränkischen sowie im ostmitteldeutschen Raum ist im 14. Jahrhundert die starke Verbreitung zweier Verslegendare nachzuweisen (‚Verspassional‘ und ‚Märterbuch‘), die zu dieser Zeit wahrscheinlich ein weiteres Legendar überflüssig machten. Als gegen Ende des 14. Jahrhunderts das Interesse an Verslegendaren plötzlich nachließ (die Überlieferung

³ E. TIEDEMANN, *Passional und LA*, Berlin 1909 (Palaestra 87).

⁴ K. KUNZE, Überlieferung und Bestand der Els. LA. Ein Beitrag zur deutschsprachigen Hagiographie des 14. und 15. Jahrhunderts, *ZfdA* 99 (1970), S. 265–309; ders., *Alemannische Legendare I*, *Alem. Jahrbuch* 1971/72 (Bühl 1973), S. 20–45, hier S. 25–29.

⁵ J. DESCHAMPS, *Middelnederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse bibliotheken*, Catalogus, Leiden ²1972, S. 197–202; hier die Überlieferung und eine ausführliche Bibliographie.

des ‚Verspassionals‘ bricht mit nur wenigen Ausnahmen bereits um die Jahrhundertmitte ab)⁶, trat in diesem Raum nicht etwa eine Übersetzung der LA an ihre Stelle, sondern ein Prosalegendar weitaus größeren Umfangs: das wohl in den 90er Jahren des 14. Jahrhunderts in Nürnberg entstandene ‚Der Heiligen Leben‘ (HL). Das HL eroberte sehr rasch die Gunst des hagiographisch interessierten Publikums – 158 Handschriften und 41 Drucke sind bisher bekannt⁷ –, so daß jedes Konkurrenzlegendar in seinem Verbreitungsraum zur literarischen Randerscheinung abgedrängt wurde.

Auf diesem Hintergrund scheint es bemerkenswert, daß immerhin sechs Übersetzungen der LA dem Hauptüberlieferungsbereich des HL entstammen, oder daß sie, auch wenn sie vor dem HL entstanden sein sollten, auch noch im 15. Jahrhundert tradiert wurden. Eindeutige Antworten darauf, warum die Leser einer LA-Übersetzung vor dem allgemein beliebten HL den Vorrang gaben, werden sich kaum finden lassen; die Annahme, daß das HL ihren Schreibern oder Auftraggebern unbekannt war, muß als Erklärung für die meisten Fälle ausscheiden, da die Textzeugen von vier der sechs Übersetzungen z. T. starke Entlehnungen aus dem HL aufweisen.

‘Thalbacher Legenda Aurea‘ (Th LA)

Von den sechs hier zur Diskussion stehenden LA-Übersetzungen⁸ ist bisher nur die von Kunze so genannte ‚Thalbacher LA‘ (der zuletzt nachweisbare Aufbewahrungsort des einzigen Textzeugen, Wien, Österr. Nat.-Bibl., Cod. 2839, war das franziskanische Tertiärinnenkloster Thalbach bei Bre-

⁶ H.-G. RICHERT, Wege und Formen der Passionalüberlieferung, Tübingen 1978 (Hermea, N. F. 40), S. 295.

⁷ K. FIRSCHING, Die dt. Bearbeitungen der Kilianslegende unter besonderer Berücksichtigung dt. Legendarhss. des MAs, Würzburg 1973 (QuF z. Gesch. des Bistums und Hochstifts Würzburg 26), S. 64–105; W. WILLIAMS-KRAPP, Studien zu ‚Der Heiligen Leben‘, in: ZfdA 105 (1976), S. 274–303. Der HL-Druck Nr. 34 (WILLIAMS-KRAPP, S. 291), Miller, Augsburg 1515, ist zu streichen, da seine Aufführung bei Weller auf eine teilweise Radierung der Jahresangabe in einem Exemplar des Millerschen Druckes von 1517/18 in der Bayer. Staatsbibl., München (Sign.: 2° P. lat. 1726°) zurückgeht.

⁸ Eine eingehendere Untersuchung zur Überlieferungs- und Textgeschichte der Els LA würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Ich beabsichtige allerdings eine ausführliche Darstellung dieser Komplexe als Teil einer größeren Arbeit über spätmal. dt. Prosalegendare. Eine Ausgabe der Els LA, von U. WILLIAMS und mir im Rahmen der Würzburger Forschergruppe vorbereitet, erscheint demnächst; vgl. K. GRUBMÜLLER et al., Spätmal. Prosaforschung, in: Jahrbuch f. internationale Germanistik 5 (1973), S. 156–176, hier S. 167 f.

genz) näher untersucht worden.⁹ Weder die Übersetzung selbst noch die Handschrift dürften allerdings in Thalbach entstanden sein.¹⁰

Die i. J. 1471 abgeschlossene Handschrift enthält 84 Legenden der LA und 11 weitere, kalendarisch integrierte Texte, die auf andere Quellen zurückgehen. Die einzelnen Texte sind häufig durch pastorale Kommentare ergänzt; hierdurch hebt sich die Th LA von den anderen LA-Übersetzungen ab, die sich alle im wesentlichen auf die Wiedergabe ihrer lateinischen Vorlage beschränken. Außer diesen homiletischen Einschiebseln spricht allerdings wenig für einen möglichen Gebrauch dieser LA-Übersetzung als Predigthandbuch: statt des LA-Textes zu Allerseelen ist zwar eine Predigt über Rm 12,15 aufgenommen worden (ein Teil des LA-Textes wurde hier jedoch mitverarbeitet), ein Predigtthema oder auch nur ein Bezug darauf findet sich aber in den restlichen Texten nicht.

Im Anhang der Handschrift sind drei aus dem HL stammende Legenden sowie eine häufig im Überlieferungskontext des HLs auftauchende Apollonia-Legende nachgetragen.¹¹

Im Rahmen seiner Untersuchung zu den Legendenfassungen der hl. Maria Aegyptiaca¹² und in seinem bald erscheinenden Artikel ‚Jacobus de Voragine‘ in der Neuausgabe des Verfasserlexikons weist Kunze auf zwei weitere hochdeutsche LA-Übersetzungen hin. Da dort aber nur sehr knapp auf sie eingegangen wird und weitere Überlieferung hinzuzufügen ist, bedürfen sie einer näheren Vorstellung.

Das Urkopus der lat. LA ist noch nicht kritisch erschlossen worden, deshalb nehme ich in den folgenden Handschriftenbeschreibungen nur die bei Benz¹³ aufgeführten 177 Texte als der LA ursprünglich zugehörig an. Benz stützt sich in seiner Übersetzung u. a. auf die älteste aus dem dt. Raum stammende LA-Handschrift, den clm 13029 der Bayer. Staatsbibl. München (v. J. 1282; aus Prüfening), die dem Urbestand des Legendars sicherlich näher steht als der von Graesse für seine Ausgabe benutzte Druck (M. Wenssler, Basel, vor 1474).¹⁴ In den folgenden Inhaltsangaben erscheinen alle Legenden, die über

⁹ K. KUNZE (wie Anm. 4 [1971/72]), S. 38–45.

¹⁰ Ebd., S. 38; W. FECHTER, Eine Thalbacher Hs. mit Eckhart-Predigten, Exzerpten aus Seuse, dem Ps.-Albertischen ‚Paradisus animae‘ und anderem in Pavia, in: ZfdA 103 (1974), S. 311–333, hier S. 328.

¹¹ KUNZE, ebd., S. 39; WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), S. 289.

¹² K. KUNZE, Studien zur Legende der hl. Maria Aegyptiaca im dt. Sprachgebiet, Berlin 1969 (Phil. Stud. u. Qu. 49), S. 85, 87 f.

¹³ R. BENZ, Die LA des Jacobus de Voragine aus dem Latein übersetzt, Jena 1917, Nachdr. Köln/Olten 1969.

¹⁴ Vgl. ebd., Jena 1925, S. 556 f.; Lesarten zu GRAESSES Ausgabe, Sp. 557–630. GRAESSES Aufnahme zahlreicher der LA mit Sicherheit nicht angehörender Texte hat häufig in der Forschung Verwirrung gestiftet: So wird z. B. die auf S. 910–912 abgedruckte Dorothea-Legende (BHL 2324) immer wieder irrigerweise Jacobus zugeschrieben.

den Bestand bei Benz hinausgehen, kursiv. Ist ein Text mechanisch beschädigt (Blattverlust u. ä.), so wird dieser mit einem Asteriskus gekennzeichnet.

,Harburger Legenda aurea I‘ (Hr LA I)

Diese Übersetzung ist nur im Cod. III.1.2° 22 der Fürstlich Oettingen-Wallersteinschen Bibliothek auf Schloß Harburg annähernd vollständig überliefert.¹⁵ Der umfangreiche Codex (Pap., 523 Bll., mbair.) enthält insgesamt 222 Texte, von denen 33 dem HL entnommen sind¹⁶. Auftraggeber dieser Handschrift war der Brandenburg-Ansbachische Vogt zu Crailsheim, Heinrich der Ältere von Seckendorff-Aberdar († 1472), was aus einem Allianzwappen in der Initiale auf 1^{ra} hervorgeht.¹⁷ Die Handschrift gelangte noch im 15. Jahrhundert in das Maihinger Birgittenkloster (vgl. den Eintrag auf dem vorderen Spiegel: *Item dis puch gehort gen maria mey Jn dʒ kloster...*), von wo es im Zuge der Säkularisation in Oettingen-Wallersteinschen Besitz überging. Die Handschrift enthält im einzelnen:

I^r–VI^v, Würzburger Festkalender; VII^r, leer; VII^v–XI^{rb}, Register (alphabetisch geordnet); XI^v–XII^r, Jahresangaben zu den Ordensgründungen u. ä.; 1^{ra/vb}, Prolog; 2^{ra}–7^{vb}, Advent; 7^{vb}–13^{vb}, Andreas; 13^{vb}–15^{vb}, *Barbara* (= HL); 15^{vb}–20^{rb}, Nikolaus; 20^{rb}–22^{ra}, Lucia; 22^{ra}–25^{vb}, Thomas, Ap.; 25^{vb}–30^{va}, Weihnachten; 30^{va}–31^{va}, Anastasia; 31^{va}–35^{va}, Stephanus; 35^{va}–39^{vb}, Johannes Evang.; 39^{vb}–42^{ra}, Unschuldige Kinder; 42^{ra}–44^{rb}, Thomas Becket; 44^{ra}–50^{ra}, Silvester; 50^{rb}–55^{vb}, Beschneidung Christi; 55^{vb}–59^{ra}, Epiphanie domini; 59^{ra}–60^{ra}, Paulus Eremit; 60^{ra}–61^{ra}, Remigius; 61^{ra}–62^{rb}, Hilarius; 62^{rb}–63^{rb}, Macharius; 63^{rb}–64^{ra}, Felix in pincis; 64^{rb}, Marcellus; 64^{rb}–67^{ra}, Antonius; 67^{ra/rb}, Fabianus; 67^{rb}–70^{ra}, Sebastian; 70^{ra}–72^{rb}, Agnes; 72^{rb}–74^{ra}, Vincentius; 74^{ra}–78^{ra}, Basilius; 78^{ra}–82^{vb}, Johannes Eleemosynarius; 82^{vb}–85^{ra}, Pauli Bekehrung; 85^{ra}–88^{rb}, Paula; 88^{rb}–91^{rb}, *Magnus*, *Märtyrer* (= HL); 91^{rb}–94^{va}, Julianus; 94^{va}–96^{ra}, Septuagesima; 96^{ra/vb}, Sexagesima; 96^{vb}–97^{vb}, Quinquagesima; 97^{vb}–98^{vb}, Quadragesima; 98^{vb}–99^{vb}, Quatember; 99^{vb}–101^{vb}, Ignatius; 101^{vb}–107^{vb}, Mariä Lichtmeß; 107^{vb}–109^{vb}, Blasius; 109^{vb}–112^{ra}, Agatha; 112^{ra}–113^{vb}, *Dorothea* (Quelle = BHL 2324); 113^{vb}–114^{ra}, Vedastus; 114^{ra/va}, Amandus; 114^{vb}–115^{ra}, Valentin; 115^{ra}–116^{ra}, Juliana; 116^{ra}–119^{ra}, Petri Stuhlfeier; 119^{ra}–122^{ra}, Matthias; 122^{ra}–129^{vb}, Gregorius d. G.; 129^{vb}–130^{rb}, Longinus; 130^{rb}–135^{rb}, Benedictus; 135^{rb}–137^{rb}, Patricius; 137^{rb}–141^{vb}, Mariä Verk.; 141^{vb}–149^{va}, Karfreitag; 149^{va}–155^{vb}, Ostern; 155^{vb}–156^{vb}, Secundus; 156^{vb}–158^{va}, Maria Aegyptiaca; 158^{va}–163^{rb}, Ambrosius; 163^{rb}–166^{rb}, Georg; 166^{rb}–168^{rb}, Marcus; 168^{va/vb}, Marcellinus; 168^{vb}–169^{va}, Vitalis; 169^{va}–

¹⁵ FIRSCHING (wie Anm. 7), S. 58–60; dort auch Abdruck der Kilianslegende aus dieser Hs.

¹⁶ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), S. 283.

¹⁷ A. BORST, Die Sebalduslegende in der mal. Gesch. Nürbergs, in: Jahrb. f. fränk. Landesforschung 26 (1966), S. 19–178, hier S. 111, Anm. 296^b. BORSTS Annahme, daß die Übersetzung der Sebalds-Legende im Zisterzienserinnenkloster Birkenfeld entstanden ist, ist unbegründet; ebenso die Hypothese, daß der Cod. III.1.2° 22 in einem Kloster abgeschrieben wurde.

170^{ra}, Philippus; 170^{ra}–175^{vb}, Jacobus minor; 175^{vb}–180^{rb}, Kreuzauffindung; 180^{rb}–181^{ra}, Johannes ante Portam Latinam; 181^{ra}–184^{ra}, Letania major et minor; 184^{ra}–188^{rb}, Christi Himmelfahrt; 188^{rb}–194^{va}, Pfingsten; 194^{va}, Gordianus/Epimachus; 194^{va}–195^{va}, Neoreus/Achilleus; 195^{va}–196^{rb}, Pancratius; 196^{rb/vb}, Urban; 196^{vb}–197^{rb}, Petronella; 197^{rb}–198^{ra}, Petrus/Marcellinus; 198^{a/rb}, Primus/Felicianus 198^{rb}–200^{ra}, Barnabas; 200^{ra}–201^{ra}, Vitus/Modestus; 201^{ra/va}, Julitta/Quiricus; 201^{va}–202^{rb}, Marina; 202^{rb}–203^{rb}, Gervasius/Prothasius; 203^{rb}–206^{rb}, Petrus, Märtyrer OP; 206^{rb}–207^{rb}, *Marcialis* (= HL); 207^{rb/va} *Potenciana* (= HL); 207^{va}–212^{va}, Johannes Bapt.; 212^{va}–214^{va} Johannes/Paulus; 214^{va}–215^{rb}, Leo I.; 215^{rb}–221^{va}, Petrus, Ap.; 221^{va}–226^{va}, Paulus; 226^{va}–227^{ra}, 7 Brüder; 227^{ra}–229^{ra}, Theodora; 229^{ra}–230^{va}, Margareta; 230^{vb}–233^{ra}, Alexius; 233^{rb}, Praxedis; 233^{rb}–239^{ra}, Maria Magdalena; 239^{ra}–240^{rb}, Apollinaris; 240^{rb}–241^{va}, Christina; 241^{va}–245^{vb}, Jacobus major; 245^{vb}–248^{va}, Christophorus; 248^{va}–251^{ra}, 7 Schläfer; 251^{rb}–253^{va}, Martha; 253^{vb}–255^{rb}, Nazarius/Celsus; 255^{rb/va}, Felix, Papst; 255^{va}–256^{ra}, Simplicius/Faustinus; 256^{ra/rb}, Abdon/Sennes; 256^{rb}–259^{vb}, Petri Kettenfeier; 259^{vb}–262^{ra}, Stephanus, Inventio; 262^{ra/rb}, Stephanus, Papst; 262^{rb/vb}, Sixtus; 262^{vb}–264^{ra}, Donatus; 264^{ra}–268^{rb}, *Afra*¹⁸; 268^{rb}–269^{rb}, Cyriacus; 269^{rb}–272^{rb}, Laurentius; 272^{rb}–273^{vb}, Hippolytus; 273^{vb}–275^{ra}, Eusebius; 275^{ra}–282^{vb}, Mariä Himmelfahrt; 282^{vb}–288^{va}, Bernhard; 288^{vb}, Timotheus; 288^{vb}–289^{rb}, Symphorianus; 289^{rb}–292^{va}, Bartholomäus; 292^{ra}–299^{vb}, Kirchweihle; 299^{vb}–306^{ra}, Augustinus; 306^{ra}–311^{ra}, Johannes Enthauptung; 311^{ra/rb}, Felix/Adauctus; 311^{rb}–312^{vb}, Aegidius; 312^{vb}–317^{va}, Mariä Geburt; 317^{va}–318^{rb}, Lopus von Sens; 318^{rb}–321^{ra}, Adrianus; 321^{ra/rb}, Gorgonius/Dorotheus, 321^{rb}–323^{va}, Protus/Hyazinth; 323^{va}–326^{va}, Kreuzerhöhung; 326^{va}–332^{ra}, Johannes Chrysostomus; 332^{rb/va}, Cornelius/Cyprianus; 332^{va}–333^{vb}, Eufernia; 333^{vb}–334^{rb}, Lambertus; 334^{va}–336^{vb}, Matthäus; 336^{vb}–339^{ra}, Mauricius; 339^{ra}–341^{va}, Justina; 341^{va}–343^{ra}, Cosmas/Damianus, 343^{ra}–344^{ra} *Wenzeslaus*; 344^{ra}–345^{va}, Furseus; 345^{va}–352^{rb}, Michael; 352^{rb}–355^{rb}, Hieronymus, 355^{rb}–356^{rb}, Remigius; 356^{rb}–361^{rb}, Franziskus; 361^{va}–362^{va}, Pelagia; 362^{va}–363^{rb}, Margarita; 363^{rb}–364^{va}, Thais; 364^{va}–367^{rb}, Dionysius; 367^{rb/vb}, Calixtus; 367^{vb}–369^{vb}, *Gallus*; 369^{vb}–370^{vb}, *Colomannus* (= HL); 370^{vb}–374^{va}, Lucas; 374^{va}–377^{ra}, Ursula; 377^{ra}–379^{ra}, *Severus von Ravenna*; 379^{ra}–382^{rb}, Symon/Juda, 382^{rb/va}, Quintinus; 382^{va}–386^{va}, Eustachius; 386^{va}–392^{va}, Allerheiligen; 392^{va}–400^{ra}, Allerseelen; 400^{ra}–402^{ra}, Leonhard; 402^{rb}, 4 Gekrönte; 402^{va/vb}, Theodorus; 402^{vb}–409^{ra}, Martin; 409^{ra/vb}, Brictius; 409^{vb}–413^{ra}, *Elisabeth v. Thür.*; 413^{ra}–416^{vb}, Cäcilia; 416^{vb}–422^{vb}, Clemens; 422^{vb}–423^{va}, Chrysogonus; 423^{va}–430^{ra}, Katharina; 430^{ra}–431^{ra}, Saturninus; 431^{ra}–433^{vb}, *Jacobus intercisis* (= HL); 433^{rb}–433^{va}, *Gertrud v. Nivelles*; 433^{va}–435^{rb}, *Oswald*¹⁹; 435^{rb}–437^{ra}, *Klara von Assisi*; 437^{ra}–439^{ra}, 10000 Märtyrer; 439^{ra}–441^{rb}, *Erasmus*; 441^{rb}–445^{va}, *Odilia*; 445^{va}–446^{vb}, *Sebald*²⁰; 446^{vb}–447^{vb}, *Felicitas*; 447^{vb}–454^{va}, *Heinrich und Kunigunde*; 454^{va}–458^{vb}, *Willibald*; 458^{vb}–470^{va}, Pelagius; 470^{ra}–471^{va}, *Von guten werken die in tott sunden gescheen*; 471^{va}–476^{rb}, *Dominicus*; 476^{rb/vb}, *Kilian*; 476^{vb}–477^{va}, *Teilung der Apostel*; 477^{vb}–479^{vb}, *Germanus* (= HL); 479^{vb}–480^{rb}, *7 Makk.*; 480^{rb}–482^{ra}, *Savinianus/Savinia*; 482^{ra/vb}, *Lupus von Sens* (= 317^{va}–318^{rb}); 482^{vb}–483^{vb}, *Mamertinus*; 483^{vb}–484^{vb}, *Leodegarius*; 484^{vb}–

¹⁸ Die Afra-Legende ist eine Übersetzung von der in der lat. Überlieferung in zwei Kapitel aufgeteilten „Conversio et Passio Afrae“ (ed. B. KRUSCH, MGH SS rer. Merov. III, S. 55–64). In der Harburger LA II werden diese zwei Kapitel als voneinander getrennte Narzissus- (16^{va}–18^{vb}) und Afra- (18^{vb}–19^{vb}) Legenden aufgeführt.

¹⁹ Dieselbe Quelle weist die Harburger LA II auf (s. u. S. 241); Incipit: *Beatissimus Oswaldus rex anglorum omnes virtute et fide...* (überl. in Innsbruck, UB, cod. 126, 103^{va}–105^{rb}).

²⁰ Zur Quelle vgl. BORST (wie Anm. 17), S. 43–50.

485^{va}, Chrisanthus/Daria; 485^{va}–520^{va}, 26 Legenden aus d. HL u. *Wilhelm von Maleval* aus d. sog. HL-Redaktion (vgl. Williams-Krapp [Anm. 7], S. 283); 521^v–523^v: leer.

Aus dieser Übersetzung sind des weiteren einzelne Texte zu den Festtagen in mehreren anderen Handschriften überliefert:

1) Texte aus Hr LA I wurden in einem Anhang des umfangreichsten hd. Legendars, der sog. „Heiligen Leben“-Redaktion, aufgenommen. Dieses Legendar, das sowohl den täglichen Martyrologiumstext als auch für jeden einzelnen Tag mindestens eine Legende (mitunter sogar drei) bietet, wurde aufgrund seines enormen Umfangs in drei Bände aufgeteilt. Obwohl nur in zwölf Handschriften überliefert, lassen sich mindestens drei klar voneinander zu unterscheidende Redaktionsstufen erkennen.²¹ In der zweiten Stufe nahm der Redaktor Texte zu den großen Kirchenfesten aus der Hr LA I, der zeitlichen Aufteilung des Legendars entsprechend eingefügt, in den Anhang auf:

Band 1 (Januar–April): Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima, Quadragesima, Quatember, Karfreitag, Ostern, Letania major et minor und Christi Himmelfahrt sind in München, Bayerische Staatsbibl., cgm 535, 381^{vb}–409^{ra22}, und cgm 536, 251^{va}–255^{va23} (Sexagesima, Quinquagesima und Quadragesima fehlen hier), überliefert.

Band 2 (Mai–August): Pfingsten ist in Budapest, Ungarische Nationalbibl., Cod. 48, 346^r–352^{r24}; Harburg, Cod. III.1.2° 20, 316^{vb}–322^{ra}; ebd., Cod. III.1.2° 21, 290^{ra}–294^{rb}, und Prag, Univ.-Bibl., Cod. Tepl. 42, 330^r–335^r, enthalten.

Band 3 (September–Dezember): Advent ist in Harburg, Cod. III.1.2° 2, 384^r–388^v, und in München, cgm 537²⁵, 451^{ra}–457^{ra}, überliefert.

2) Der cgm 301 (15. Jahrhundert., bair.), eine geistl. Sammelhandschrift (hauptsächlich Predigten) unbekannter Provenienz, enthält auf 1^r–10^v und 10^v–17^v die Texte zu Karfreitag bzw. Ostern.²⁶

3) Auch im cgm 230 (15. und 16. Jahrhundert., bair.) der nach Karin Schneider sehr wahrscheinlich aus dem Benediktinerinnenkloster Kühbach stammt, sind Ostern (169^r–173^v) und Epiphania domini (183^v–187^v) enthalten. Beide Texte sind im 16. Jahrhundert abgeschrieben worden.²⁷

Der oben beschriebene Cod. III.1.2° 22 weist gegenüber der üblichen Anordnung der LA erhebliche Umstellungen auf. Einige lassen sich freilich auf lokalkalendariische Besonderheiten zurückführen: beispielsweise

²¹ FIRSCHING (wie Anm. 7), S. 85–99; WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), S. 301–303.

²² K. SCHNEIDER, Die dt. Hss. der Bayer. Staatsbibl. München, cgm 501–650, Wiesbaden 1978, S. 95–97.

²³ Ebd., S. 97–99.

²⁴ A. VIZKELETY, Beschreibendes Verzeichnis der altdt. Hss. in ungarischen Bibliotheken I, Wiesbaden 1969, S. 116–118.

²⁵ SCHNEIDER (wie Anm. 22), S. 99–102.

²⁶ Dies., Die dt. Hss. der Bayer. Staatsbibl. München, cgm 201–350, Wiesbaden 1970, S. 266–268.

²⁷ Ebd., S. 97–100.

wird der Text zu Kirchweih, der in der LA das Legendar abschließt, hier zwischen Bartholomäus (24. 8.) und Augustinus (28. 8.) gestellt. Die wahllos aneinandergereihten Legenden auf 433^{rb}–458^{vb} gehörten sehr wahrscheinlich zum Urkorporus dieser Übersetzung, d.h. sie fanden sich bereits im Anhang der lat. Vorlage. Indes bleiben mehrere Umstellungen unerklärlich: Pelagius steht erst nach diesem Anhang, Dominikus nicht nach Papst Stephan (267^{rb}), auch die drei Legenden auf 479^{vb}–483^{vb} sind nicht erwartungsgemäß nach Felix und Adauctus eingeordnet worden usw. Ferner folgt der Block von (durchwegs knappen) HL-Legenden auf 485^{va}–521^{rb} keinem erkennbaren Ordnungsprinzip.

Läßt sich somit zwar hinsichtlich der ursprünglichen Anordnung der Texte wenig Endgültiges sagen, so darf aber jedenfalls angenommen werden, daß uns im Cod. III.1.2° 22 beinahe das gesamte Urkorporus der Hr LA I überliefert ist. Gegenüber dem vermutlichen Urbestand der lat. LA fehlen lediglich die Entsprechungen für Graesse, Kapitel LXII (Theodora); CVII (Germanus; ist durch die HL-Version ersetzt);, und CLXXV–CLXXX (Pastor; Johannes, Abt; Moyses, Abt; Arsenius, Abt; Agathon, Abt; Barlaam und Josaphat).

Der Verfasser zeigt seiner Vorlage gegenüber von allen LA-Übersetzern am wenigsten Selbständigkeit. Während z. B. der Übersetzer der Els. LA beinahe alle Quellennachweise des Jacobus überging, hat jener sie mit nur wenigen Ausnahmen übernommen. Diese Treue zur Vorlage überträgt er sogar auf die Übersetzungstechnik: der Satzbau lehnt sich oft eng an die Syntax des lat. Textes an.²⁸ Hier drei Beispiele:

Die eren reich junckfraw
vnd martyryrn saamt dorothea
geborn ausz jrem vater
dorotheus vnd ausz irer
mütter theodora Des Edeln
pluts der Rattherren von Rome... (112^{ra})

Gloriosa virgo et martir Dorothea
ex patre Doro et matre Thea
fuit progenita ex nobili
sanguine senatorum
(Graesse, S. 910).

Lucas Sirus von gepurtt
aliocenensis von kunst ain
arczt was er... (370^{vb})

Lucas Syrus Antiochenus
arte medicus fuit...
(Graesse, S. 692)

Saturninus von den jungern
der xii potten ward zu
Bischoue gemacht vnd
gesantt In die stat genantt
Tholosan ... (430^{ra})

Saturninus ab apostolorum discipulis episcopus ordinatus in urbem Tolosanam directus est ...
(Graesse, S. 797)

Der in diesen Fällen sicher für den des Lateins nicht kundigen mittelalterlichen Leser befremdende Übersetzungsstil muß aber nicht auf Unvermö-

²⁸ KUNZE (wie Anm. 12), S. 85.

gen des Übersetzers zurückzuführen sein. Eher wird ihm das Bestreben nach möglichst enger Bindung an die *latina veritas* zugrunde liegen, wofür es in der spätmittelalterlichen Literatur nicht wenige Beispiele gibt.²⁹

Die ‚Anhangs-Legende‘ vom Würzburger Bischof Kilian in Cod. III.1.2° 22 konnte K. Firsching außerdem in der mdt. Handschrift 1886 der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt, 63^{ra}–64^{va}, nachweisen.³⁰ Diese Handschrift, die Firsching irrtümlich als LA-Übersetzung bezeichnete, überliefert einen Zyklus von Heiligenpredigten, die zwar stofflich zu einem guten Teil aus der LA schöpfen, dies aber zumeist in paraphrasierender Weise und verbunden mit z. T. umfangreichen Predigtausführungen.³¹ Eine Identität von weiteren Texten dieser Handschrift mit entsprechenden in der Harburger Handschrift konnte ich indes nicht feststellen.

Da die Kilianslegende jedoch nicht dem Urkorporus der LA angehört, kann nicht unbedingt auf eine Priorität der Harburger Handschrift geschlossen werden: beide Handschriften, bzw. ihre Vorlagen, könnten sie unabhängig voneinander in ihre Corpora integriert haben. Aber obwohl die lateinische Vorlage nicht bekannt und der Text selbst nur sehr kurz ist und daher für einen stilistischen Vergleich mit anderen für die Hr LA I gesicherten Texten nur dürftiges Material bietet, scheint mir auch hier der eigentümliche Übersetzungsstil des Verfassers der Hr LA I erkennbar zu sein. Um ein Beispiel zu geben: Es heißt an der Stelle, wo Burgunda, die Augenzeugin von Kilians Martyrium, Herzog Gosbert über Geilanas Meuchelmord berichtet: *Dar nach du sy (Geilana) gestarb, du sagete sy es dem hertzogen vnd vffinbarte sy eme dy stad dar sy begrabin worden dy heiligen heren* (Darmstädter Handschrift, 64^{rb}). Sollte die Vermutung, daß die Kilianslegende dem Urkorporus von Hr LA I zuzuzählen ist, zutreffen, so wäre ein überraschend früher terminus ante quem für die Entstehung dieser LA-Übersetzung durch das Jahr der Niederschrift der Darmstädter Handschrift, 1420³², gewonnen: möglicherweise gehört sie sogar noch dem 14. Jahrhundert an.

²⁹ Ein Extrembeispiel stellt die obd. Übersetzung der ‚Summa theologica‘ des Thomas von Aquin dar; dazu zuletzt G. STEER, Scholastische Gnadenlehre in mhd. Sprache, München 1966 (MTU 14), S. 11 f.

³⁰ FIRSCHING (wie Anm. 7), S. 60–62. Offenbar war die Hs. z. Zt. von FIRSCHINGS Einsichtnahme noch nicht mit einer modernen Blattzählung versehen, denn seine Blattangaben entsprechen der mal. Zählung. Die Hs. beginnt fragmentarisch mit Bl. XXIV.

³¹ Fast jeder Text nimmt Bezug auf ein nicht mehr abgeschriebenes biblisches Thema. Die Urbans-Predigt aus dieser Hs. ist abgedruckt bei W. STAMMLER, Prosa der dt. Gotik, Berlin 1933, S. 100.

³² Vgl. 134^{vb}: *Explicit opus de passione sanctorum per manus gherhardi de broke / Completus est iste liber Anno domini Mille quadringentesimo vigesimo in vigilia pasce quasi hora nona.*

,Ostmitteldeutsche Legenda Aurea I‘ (Omd LA I)

Zwei Handschriften des 15. Jahrhunderts überliefern diese Übersetzung, von der uns nur Legenden aus dem Winterteil erhalten sind: Breslau, Univ.-Bibl., Cod. IV F 184 und Melk, Stiftsbibl., Cod. 226 (antea 595; olim L 14), 119^{ra}–244^{va}.³³ Die Breslauer Handschrift (Pap., 152 Bll., omd.) befand sich zuletzt im Zisterzienserinnenstift Trebnitz (Exlibris auf dem vorderen Spiegel); sie ist leider in einem schlechten Zustand erhalten: mehrere Lagen und Einzelbll. sind herausgerissen, einzelne Bll. stark beschädigt. Die Handschrift beginnt in der mal. Zählung mit Bl. CIV, was einen ursprünglich vollständigen Winterteil vermuten lässt:³⁴

I^{ra/vb}, lat. lexikographischer Text; II^{ra}–IV^{va}, Proemium in vitam beati Ceslai; V^{tr/v}, leer (BI. I–V später vorgeklebt), I^{ra}, Paula*; I^{ra}–4^{va}, Julianus; 4^{va}–6^{ra}, Ignatius; 6^{ra}–12^{ra}, Mariä Lichtmeß; 12^{ra}–13^{vb}, Blasius; 13^{vb}–15^{rb}, Agatha*; 15^{rb/va}, Vedastus; 15^{va}–16^{rb}, Amandus; 16^{rb/vb}, Valentinus; 16^{vb}–17^{vb}, Juliana; 17^{vb}–19^{ra}, *Macharius*; 19^{ra}–20^{rb}, Remigius; 20^{rb}–21^{vb}, Hilarius; 21^{vb}–22^{ra}, Marcellus; 22^{ra}–25^{ra}, Antonius; 25^{ra}–29^{ra}, Basilius; 29^{ra}–34^{rb}, Johannes Eleemosynarius; 34^{rb}–35^{vb}, Quatember; 35^{vb}–36^{ra}, *Von eyнем pharrer*³⁵; 36^{ra}–39^{va}, Petri Stuhlfleier; 39^{va}–42^{va}, Matthias; 42^{va}–50^{vb}, Gregorius d. Große; 50^{vb}–51^{rb}, Longinus; 51^{rb}–55^{vb}, Benedictus; 55^{vb}–57^{rb}, Patricius; 57^{rb}–62^{va}, Mariä Verk.; 62^{va}–71^{vb}, Karfreitag*; 71^{vb}–79^{rb}, Ostern; 79^{rb}–80^{vb}, Secundus; 80^{vb}–82^{rb}, Maria Aegyptiaca; 82^{rb}–89^{va}, Ambrosius; 89^{va}–93^{rb}, Georg; 93^{rb}–95^{va}, Marcus; 95^{va}–96^{ra}, Marcellinus; 96^{ra/vb}, Vitalis; 96^{vb}–98^{vb}, Theodora (Jungfrau von Antiochien); 99^{ra}–106^{ra}, Petrus, Märtyrer, OP; 106^{ra}–107^{ra}, Philippus; 107^{ra}–113^{rb}, Jacobus minor; 113^{rb}–118^{va}, Kreuzauffindung; 118^{va}–119^{ra}, Johannes ante Portam Latinam; 119^{ra}–122^{rb}, Letania major et minor; 122^{rb}–128^{va}, Christi Himmelfahrt; 128^{va}–138^{ra}, Pfingsten; 138^{ra}–142^{va}, *Theodoros von Euchaïta*; 142^{va/vb}, Gordianus/Epimachus; 142^{vb}–143^{vb}, Nereus/Achilleus; 143^{vb}–144^{va}, Pancrarius; 144^{va}–145^{va}, Urban; 145^{va}–146^{ra}, Petronella; 146^{ra/va}, Petrus/Marcellinus; 146^{va}–147^{rb}, Primus/Felicianus; 147^{rb}–149^{rb}, Barnabas; 149^{rb}–150 (Bl. 150 f. stark verstümmelt), Vitus/Modestus*; 150–151^{vb}, Julitta/Quiricus*; 151^{vb}–153^{va}, Gervasius/Prothasius*; 153^{va}–157^{vb}, Johannes Bapt.*

Im Gegensatz zur Breslauer Handschrift ist der Melker Codex (Pap., 244 Bll., bair. mit omd. Relikten) in einem tadellosen Zustand überliefert; über seinen Entstehungsort lässt sich allerdings ebensowenig sagen.

I. 1^v, Kurzes Gebet; 2^{ra}–119^{ra}: Lektionar (de tempore/de sanctis).

II. 118^{tr/v}, eingeschobenes Register; 119^{ra}–244^{va}; Omd. LA:

199^{ra/vb}, Prolog; 119^{vb}–125^{rb}, Advent; 125^{rb}–128^{vb}, Weihnachten; 128^{vb}–130^{va}, Unschuldige Kinder; 130^{va}–133^{vb}, Beschneidung Christi; 133^{vb}–136^{vb}, Epiphania domini; 136^{vb}–140^{va}, Mariä Lichtmeß; 140^{va}–143^{va}, Mariä Verk.; 143^{va}–150^{rb}, Karfreitag; 150^{rb}–155^{ra},

³³ KUNZE (wie Anm. 12), S. 88.

³⁴ Eine Akademie-Beschreibung durch J. KLAPPER (1905) wurde mir freundlicherweise von DR. F. PENSEL, Zentralinstitut f. Sprachwissenschaft der Akademie der Wissenschaften der DDR, zur Verfügung gestellt.

³⁵ Das kurze Stück berichtet von einem Pfarrer, der seine Pflichten ignoriert und als Strafe beim Gang durch den Friedhof von einem Toten ins Grab gezerrt wird.

Ostern; 155^{ra}–158^{va}, Kreuzauffindung; 158^{va}–162^{vb}, Christi Himmelfahrt; 162^{vb}–169^{rb}, Pfingsten; 169^{rb}–173^{vb}, Andreas; 173^{vb}–177^{rb}, Nikolaus; 177^{rb}–180^{rb}, Thomas, Ap.; 180^{rb}–183^{rb}, Johannes Ev.; 183^{rb}–187^{vb}, Silvester; 187^{vb}–188^{vb}, Pauli Bekehrung; 188^{vb}–191^{ra}, Julianus; 191^{ra}–193^{ra}, Basilius; 193^{ra}–196^{va}, Johannes Eleem.; 196^{va}–197^{rb}, Quatember; 197^{rb}–199^{va}, Petri Stuhlfleier; 199^{va}–201^{va}, Matthias; 201^{va}–207^{ra}, Gregorius d. Gr.; 207^{ra/rb}, Longinus; 207^{rb}–211^{vb}, Ambrosius; 211^{vb}–214^{ra}, Georg; 214^{ra}–218^{ra}, Petrus, Märtyrer, OP; 218^{ra/va}, Philippus; 218^{vb}–226^{rb}, Jacobus minor; 222^{rb}–226^{va}, Johannes Bapt.; 226^{va}–227^{vb}, Lucia; 227^{vb}–229^{va}, Sebastian; 229^{va}–231^{ra}, Agnes; 231^{ra}–232^{rb}, Vincencius; 232^{rb}–234^{rb}, Paula; 234^{rb}–236^{ra}, Agatha; 236^{ra/vb}, Juliania; 236^{vb}–237^{vb}, Macharius; 237^{vb}–239^{va}, Antonius; 239^{va}–242^{vb}, Benedictus; 242^{vb}–244^{ra}, Patricius; 244^{ra/va}, Leo I.

Das Korpus der Handschrift wird nicht primär kalenderisch angeboten, sondern seine Anordnung richtet sich nach der Aufteilung de tempore/de sanctis des vorangehenden Lektionars; vgl. 119^{ra}: *Allhy hebet sich an ein tayl des passionals vnd mit dem erste von der czeit.*

Nimmt man nun den Inhalt der beiden Handschriften zusammen, so ist ein fast vollständiger Winterteil zu rekonstruieren: es fehlen lediglich Graesse, Kapitel VII (Anastasia), VIII (Stephanus), XI (Thomas Becket), XIII (Beschneidung Christi), XV (Paulus Eremit), XIX (Felix in pincis), XXII (Fabianus) und XXXI–XXXIV (Septuagesima bis Quadragesima).

Aufgrund des Sprachstandes der beiden Handschriften ist auf omd. Entstehung dieser Übersetzung zu schließen. Ein kleiner über die lat. LA hinausgehender Zusatz in der Remigius-Legende, die nur in der Breslauer Handschrift überliefert ist, bietet im Text selbst ein Indiz für diese Annahme:

*Der czeite do dy vandali / das
sint die alde polene
Frankreich mit werlicher hant...*
(19^{ra}).

*Cum enim Vandalorum
persecutio totam
Francium devastasset...*
(Graesse, S. 96).

Wenn er sich als ursprünglich erweisen ließe, wäre dieser geschichtliche Hinweis freilich am ehesten einem omd. Verfasser zuzuschreiben.

Wie die Hr LA I kürzt auch diese Übersetzung sehr wenig an ihrer Vorlage, d.h. die gelehrten Namensetymologien werden kaum beschnitten, Jacobus' Quellennachweise und quellenkritischer Kommentar werden mit übertragen. Der Verfasser neigt aber – im Gegensatz zum auch hierin quellentreuen Übersetzer der Hr LA I – mitunter zu größerer Breite als seine Vorlage mit ihrem knappen Legendenstil. Damit gelingt es ihm bisweilen, den Fortgang der Erzählung besser zu motivieren. Gerne verwendet er dabei Epitheta ornantia. Hier ein Beispiel aus dem Anfang der Hilarius-Legende:

*Hilarius der herre / von edelen reichen
frundin geborn / aus der stat Equitania
wol gelart was her [20^{va}] aller*

*Hilarius Pictavorum
urbis episcopus regionis
Aquitaniae oriundus,*

kunste / auch der heyligen
schrifte / Eyn edel maget czu weybe
her nam / Dy eyn tochter mit ym
gewan / Nu gedachte der herre /
vnde auch seyne susse wyrtynne
das dyser yomerigen werlde
leben snelle eyn ende hat / Mit
ir willen lies her dy frawen /
vnd seyn yunges tochterleyn / die
heylige weyhunge her enphieng /
vnd wart czu priester
(Breslauer Hs., 20^{rb/va}).

*quasi lucifer refulgens
inter astra processit. Hic
uxorem primitus habens
et filiam in laicali
habitu vitam ducebatur,
tandem in vita et
scientia proficiens in
episcopum est electus*
(Graesse, S. 9).

Von der Forschung bisher unbeachtet geblieben sind zwei obd. LA-Übersetzungen.

Regensburger Legenda Aurea‘ (Reg LA)

Annähernd das gesamte ‚Urkörper‘ der LA (gegenüber Benz fehlen nur 23 Texte) ist in zwei einander ergänzenden Handschriften der Bayer. Staatsbibl. München, cgm 3972 und 3973 (aus dem St. Emmeramskloster, Regensburg), überliefert. Einzelne Texte finden sich in dem aus demselben Kloster stammenden cgm 4879 sowie in der Handschrift 2° Cod. ms. 314 (v. J. 1467) der Münchener Univ.-Bibl. Letztere Handschrift wurde für den Regensburger Brückenmeister und Hansgrafen Sigmund Graner vom produktiven Schreiber Michael Schinbeis aus Hirschau (*Burger vnd diener der stat Regenspurg*) angefertigt.³⁶

Da sämtliche überlieferte Textzeugen Regensburger Provenienz sind, möchte ich diese Übersetzung vorläufig die Regensburger LA nennen, obgleich vom Text her nichts zur Annahme einer Regensburger Entstehung zwingt.

cgm 3972, Pap., 238 Bll., 15. Jh. (mal. Signatur b auf dem vorderen Spiegel).

2^r–9^r, Prolog und Advent; 9^r–15^r, Andreas; 16^r–22^v, Nikolaus; 22^v–24^v, Lucia; 24^v–29^r, Thomas, Ap.; 29^r–35^r, Weihnachten; 35^r–36^r, Anastasia; 36^r–41^r, Stephanus; 41^r–46^r, Johannes Evang.; 46^r–48^v, Unschuldige Kinder; 48^v–50^v, Thomas Becket; 50^v–54^r, Silvester; 54^r–58^r, Beschneidung Christi; 58^v, leer; 59^r–66^r, *Von dem küng Tirus vnd Pilato etc.*³⁷; 66^v, leer; 67^r–86^v, *Johannes v. Hildesheim, Historia trium regum*, dt.

³⁶ G. KORNRUMPF, P.-G. VÖLKER, Die dt. mal. Hss. der Univ.-Bibl. München, Wiesbaden 1968, S. 22–24; FIRSCHING (wie Anm. 7), S. 73.

³⁷ Dieser Text verbindet drei in der lat. Überlieferung häufig miteinander verbundene apokryphe Erzählungen. Die erste ist eine Übersetzung von dem von A. SCHÖNBACH (AfdA 2 [1876], S. 149–212, hier S. 186–194) als Fassung L bezeichneten Pilatus-Leben

(Fassung II)³⁸; 86^v–88^r, Paulus Eremit; 88^r–90^r, Remigius; 90r–91^v, Hilarius; 91^v–93^r, Macharius; 93^{r/v}, Felix in pincis; 93^v, Marcellus; 93^v–96^v, Antonius; 96^v, Fabianus; 96^v–100r, Sebastian; 100^r–103^r, Agnes; 103^r–I05^r, Vincentius; 105^r–110r, Basilius; 110^r–114^v, Johannes Eleemosynarius; 114^v–116^r, Pauli Bekehrung; 116^r–120^r, Julianus; 120^r–122^r, Septuagesima; 122^r–123^r, Sexagesima; 123^r–124^r, Quinquagesima; 124^r–125^v, Quadragesima; 125^v–127^r, Quatember; 127^r–129^r, Ignatius; 129^r–133^r, Mariä Lichtmeß; 133^r–135^r, Blasius; 135^r–138^r, Agatha; 138^r, Vedastus; 138^r–139^r, Amandus; 139^r–140^v, Juliana; 140^v–143^r, Petri Stuhlfeier; 143^r–146^v, Matthias; 146^v–153^v, Gregorius d. G.; 153^v–154^r, Longinus; 154^r–160^r, Benedictus; 160^v–162^v, Patricius; 162^v–168^v, Mariä Verk.; 168^v–178^r, Karfreitag; 178^r–184^v, Ostern; 184^v–187^r, Maria Aegyptiaca; 187^r–190^v, Ambrosius; 190^v–194^v, Georg; 194^v–197^r, Marcus; 197^{r/v}, Marcellinus; 197^v–198^v, Philippus; 198^v–204^v, Jacobus minor; 204^v–211^r, Kreuzauffindung; 211^r–212^r, Johannes ante Portam Latinam; 212^v–213^v, Letania major et minor; 213^v–217^v, Christi Himmelfahrt; 218^r–222^v, Barbara (= HL)³⁹; 2 ungezählte leere Bll.; 223^r–228^r, Emmeram von Regensburg⁴⁰; 228^r–232^v, Dionysius; 232^v–238^r, Wolfgang.

cgm 3973, Pap., 333 Bll., 15. Jh. (mal. Signatur c auf dem vorderen Spiegel).

1^r–2^v, Pfingsten; 2^v, Gordianus/Epimachus; 2^v–3^r, Nereus/Achilleus; 3^{r/v}, Pancratius; 3^v–4^r, Urban; 4^v, Petronella; 4^v–5^v, Petrus/Marcellinus; 5^v–6^r, Primus/Felicianus; 6^r–7^r,

(De Pylato⁴¹: partiell abgedruckt von F. L. MONE, Erzählungen zu den Sagen von Pilatus und Judas, in: AnzfKdVz VII [1838], S. 526–529; diesen Abdruck ergänzt SCHÖNBACH, ebd., S. 186–190). Die zweite Erzählung berichtet von dem Treiben Neros, gipflend mit seiner Schwangerschaft. Schließlich wird von der Zerstörung Jerusalems erzählt, wobei hier die in grausame Details gehende Beschreibung der Hungersnot in der Stadt ausgespart bleibt. Zu diesem Erzählkomplex vgl. B. DE GAIFFIER, L', Historia Apocrypha⁴² dans la Légende Dorée, in: Analecta Bollandiana 91 (1973), S. 265–272.

³⁸ Diese Hs. wird nicht bei der revidierten Aufstellung der dt. Johannes-von-Hildesheim-Hss. von M. BEHLAND, Die Dreikönigslegende des Johannes von Hildesheim, München 1968, S. 13 f., erwähnt. Die Liste ist ferner zu ergänzen durch Berlin, SPK, mgf 1027 (ehem. Arnswald 3109); ebd., mgq 633, 1^r–54^v; ebd., mgq 989, 1^r–55^r; München, Univ.-Bibl., cod. ms. 587; Schlierbach, Stiftsbibl., Hs. 16, 1^r–79^r; Tübingen, Univ.-Bibl., Md 118, 248^{rb}–280^{ra}; Wien, Österr. Nat.-Bibl., cod 3080, 7^{ra}–17^{rb}. Weitere Hss. verzeichnen: KUNZE (wie Anm. 4), S. 308; M. L. MILLER, Johannes von Hildesheim, „Historia trium regum“. Two early NHG Translations: Ms. E 16, Kenneth Spencer Research Library, The University of Kansas, and Codex 985, Stiftsbibl. St. Gall, Diss. (masch.), University of Kansas (USA) 1971; H. BECKERS, Rezension Behland, in: Annales des hist. Verein f. den Niederrhein 172 (1970), S. 268–272, hier S. 170, Anm. 2; ders., Mnd. und mnld. Hss. des bischöflichen Archivs zu Osnabrück, Osnabrücker Mitteilungen 78 (1971), S. 55–80, hier S. 77 f.; E. J. MORRALL, Sir John Mandevilles Reisebeschreibung, Berlin (Ost) 1974 (DTM 66), S. XXXVII; WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), S. 298, Anm. 51.

³⁹ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), S. 286.

⁴⁰ Diese Legende quellenmäßig untersucht und nach cgm 4879, ohne Kenntnis der cgm 3972 und 3973, abgedruckt bei K. BABL, Emmeram von Regensburg, Legende und Kult, Kallmünz 1973 (Thurn- und Taxis Studien 8), S. 76–82. Die Legenden der St. Emmeramer Hausheiligen, Emmeram, Dionysius und Wolfgang, die hier in einem Anhang zusammengestellt sind, werden in cgm 3973 kalendarisch integriert.

Barnabas; 7^r–8^r, Vitus; 8^{r/v}, Julitta/Quiricus; 8^v–11^r, Johannes Bapt.; 11^{r/v}, Leo I.; ungezähltes leeres Bl.; 12^r–20^v, Petrus; 20^v–25^r, Paulus; 25^r–27^v, Alexius; 27^v–33^v, Maria Magdalena; 33^v–38^r, Jacobus major; 38^r–40^v, Christophorus; 40^v–44^v, Anna (= HL)⁴¹; 45^r–51^r, Martha (= HL); 51^r–62^r, *Servatius* (= HL); 62^{r/v}, Felix in pincis (= cgm 3972, 93^{r/v}); 63^r–66^v, Lazarus (= HL); 67^r–72^r, *Visio Lazari*⁴²; 2 ungezählte leere Bl.; 73^r, Abdon/Sennes; 73^r–76^v, Germanus; 76^v–78^r, Eusebius; 78^{r/v}, 7 *Makkabäer* (Endquelle: II Mcc 6–7); 78^v–83^r, Petri Kettenfeier; 83^{r/v}, Stephanus, Papst; 83^v–87^v, Stephanus, Invenitio; 87^v–101^v, Dominicus; 101^v–102^r, Sixtus; 102^r–104^r, Donatus; 104^r–105^v, Cyriakus; 105^v–116^r, Laurentius; 116^r–118^v, Hippolytus; 119^r–131^v, Mariä Himmelfahrt; 131^v–136^r, Bernhard; 136^r, Timotheus; 136^r–137^r, Symphorianus; 137^r–141^v, Bartholomäus; 141^v–151^v, Augustinus; 151^v–156^v, Johannis Enthauptung; 156^v–157^r, Felix/Adauctus; 157^r–159^v, Aegidius; 159^v–161^v, Savinianus/Savina; 161^v–162^v, Lupus; 163^r–164^r, Mamertinus; 164^r–172^r, Mariä Geburt; 172^r–175^v, Adrianus; 175^v, Gorgonius/Dorotheus; 175^v–178^r, Prothus/Hyacinthus; 178^r–182^v, Kreuzerhöhung; 182^v–186^r, Johannes Chrysostomus; 186^{r/v}, Cornelius; 186^v–188^v, Eufemia; 188^v–189^r, Lampertus; 189^r–192^v, Matthäus; 192^v–194^v, Mauritius; 194^v–197^v, Justina; 197^v–203^v, *Emmeram v. Regensburg* (= cgm 3972, 223^r–228^v); 203^v–205^v, Cosmas/Damianus; 205^v–206^v, Furseus; 206^v–212^r, Michael; 212^v–215^v, Hieronymus; 215^v–216^v, Remigius; 216^v–224^v, Franziskus; 224^v–226^r, Pelagia; 226^r–227^v, Thais; 227^v–231^v, Dionysius (= cgm 3972, 228^r–232^v); 232^r–232^v, Calixtus; 232^v–235^r, Leonhardus; 235^r–240^v, Lucas; 240^v–241^v, Chrysanthus/Daria; 241^v–244^v, Ursula; 244^v–249^v, Symon/Juda; 249^v–257^r, Wolfgang (= cgm 3972, 232^v–238^r); 257^{r/v}, Quintinus; 257^v–262^v, Eustachius; 262^v–268^r, Allerheiligen; 268^r–274^v, Allerseelen; 274^v, 4 Gekrönte; 274^v–275^r, Theodorus; 275^r–281^v, Martin; 281^v–282^r, Brictius; 282^v–287^r, Cäcilia; 287^r–294^v, Clemens; 294^v–295^v, Chrysogonus; 295^v–300^v, Katharina; 300^v–301^v, Saturninus; 302^r–304^v, Jacobus intercisis; 304^v–306^r, Pastor; 306^{r/v}, Johannes, Abt; 306^v–307^r, Moyses, Abt; 307^r–308^v, Arsenius, Abt; 308^v–309^v, Agathon, Abt; 309^v–318^v, Barlaam/Josaphat; 319^r–329^r, Pelagius; 329^r–333^v, Kirchweih.

Obwohl diese beiden Handschriften zusammen eine beinahe vollständige Übersetzung der LA bieten, wird uns hier jedoch kaum das gesamte Urkopus der Reg. LA vorliegen: Die beiden auf 59^r–86^v befindlichen Texte haben wahrscheinlich den ursprünglichen dt. LA-Text zu *Epiphania domini* verdrängt. Dasselbe dürfte für die Aufnahme der HL-Fassung der Martha-Legende gelten. Auch das zweimalige (bis in den Wortlaut identische) Vorkommen der Felix-in-pincis-Legende (cgm 3972, 93^{r/v} und cgm 3973 62^{r/v} [hier als Ersatz für die Legende von Papst Felix]) ist kaum als ursprünglich zu werten.

Eine Trennung in Winter- und Sommerteil (Johannes Baptista ist üblicherweise die erste Sommerteil-Legende) liegt der Aufteilung in zwei Bände nicht zugrunde. Die Aufteilung wird daher nur durch praktische Überle-

⁴¹ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), S. 286.

⁴² Ediert nach Berlin, SPK, mlq 374 von M. VOIGT, Beitr. zur Geschichte der Visionenliteratur im MA, Bd. 1, 2, Leipzig 1924 (Palaestra 146), S. 86–113 (cgm 3973 erwähnt auf S. 47). Dieselbe Edition erneut abgedruckt von H. HEGER (Hrsg.), Spätma., Humanismus, Reformation, München 1975 (Die dt. Literatur, Texte und Zeugnisse II/1), S. 32–52. Ein bisher unbeachteter Textzeuge ist Berlin, Staatsbibl., mgf 1396, 183^{rb}–189^{va}.

gungen bedingt gewesen sein. Auch der mal. Bibliothekskatalog des Emmeramklosters spricht nicht etwa von *pars hiemalis/pars aestivalis*, sondern erwähnt in der Beschreibung von cgm 3973 nur, daß es sich um 2^a *pars passionalis* handelt.⁴³

cgm 4879, Pap., 301 Bll., v. J. 1460 (mal. Signatur H auf dem vorderen Spiegel).

1^r–51^v, *Auszüge aus der „Vitaspatrum“-Prosa (Paulus, Einsiedel; Antonius); 51^v–59^v, Karlslegende*⁴⁴; 60^r–67^r, *Emmeram v. Regensburg* (wie in cgm 3972, 3973); 67^v–69^v, leer; 70^r–77^r, *Rupert von Salzburg*⁴⁵; 77^v, leer; 78^r–85^r, *Dionysius; 85^v–88^v, Translatio Dionysii* (= dt. Übersetzung der unechten Bulle Leos IX; ed. Migne, PL 143, Sp. 789–794); 89^r–98^v, *Wolfgang* (wie in cgm 3972, 3973); 99^r–103^v, *Erhard von Regensburg*⁴⁶; 104^r–113^v, *Heinrich* (= HL)⁴⁷; 114^r–118^v, *Kunigunde* (= HL); 119^r–120^v, *Kurzer Abriß der Regensburger Geschichte* (lat. und dt.); 120^v–124^v, leer; 125^r–133^v, *Bernhard; 134^r–136^v, Macharius; 137^r–151^v, Maria Magdalena; 151^r–158^v, Johannes Bapt.; 158^r–159^v, Johannes ante Portam Latinam; 159^r–162^v, *Letania major et minor; 162^r–174^v, Andreas; 175^r–184^v, leer; 185^r–192^v, Dorothea*⁴⁸; 193^r–202^v, *Mariä Verk.; 202^r–208^v, Mariä Lichtmeß; 209, leer; 210^r–226^v, *Mariä Himmelfahrt; 226^v–231^v, leer; 232^r, Schluß von Mariä Lichtmeß; 232^r–247^v, *Mariä Geburt; 248^r–252^v, leer; 253^r–259^v, Weihnachten; 260^r–275^v, Allerheiligen; 276^r–289^v, Allerseelen; 290^r–301^v, leer.****

Die Handschrift ist ursprünglich falsch gebunden worden, worauf bereits der mal. Bibliothekskatalog hinweist⁴⁹: zwei Lagen wurden vertauscht; der Sexternio, f. 210–221, wurde vor dem Quinternio, f. 222–231 eingebunden, so daß der Schluß von Mariä Lichtmeß erst auf 232^r zu finden ist.

Der mal. Bibliothekskatalog, der i. J. 1500 vom St. Emmeramer Konventualen Dionysius Menger erstellt wurde, gibt Aufschluß über den Rezipientenkreis dieser Handschriften: die drei Bände stammen aus der Konversenbibliothek des Klosters.⁵⁰

⁴³ C. E. INEICHEN-EDER, MBK IV/I, München 1977, S. 381, Z. 7762.

⁴⁴ Vgl. dazu K. SCHNEIDER, Die dt. Legenden Karls des Großen, in: ZfdPh 86 (1967) Sonderheft, S. 46–64, hier S. 61 f.

⁴⁵ Ebenfalls überliefert in München, Staatsbibl., cgm 794 (v. J. 1473), 195^r–204^r, vom Salzburger Nonnberg. Eine weitere Rupert-Legende ist in Straßburg, Univ.-Bibl., Ms. 2542 (all. 517), 124^{vb}–126^{rb}, enthalten; vgl. KUNZE (wie Anm. 4), S. 308.

⁴⁶ Diese Legende, eine Übersetzung der Erhard-Vita des Paulus Judaeus, ist näher untersucht und nach dieser Hs. abgedruckt von G. KOSCHWITZ, Der hl. Bischof Erhard von Regensburg, Legende-Kult-Ikonographie, in: Stud. Mitt. OSB 86 (1975), S. 481–644, hier S. 527–532; W. WILLIAMS-KRAPP, Erhard, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL), Bd. 2, Sp. 585 f.

⁴⁷ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), S. 286.

⁴⁸ Ders., Dorothea, in: ²VL 2, Sp. 211–216.

⁴⁹ INEICHEN-EDER (wie Anm. 43), S. 382, Z. 7784: ... et sunt transpositi aliqui sexteni per inligacionem.

⁵⁰ Ebd., S. 381 f.

Die Einrichtung derartiger Bibliotheken ist aufs engste verknüpft mit einem in der Mitte des 14. Jahrhunderts beginnenden Prozeß der Eingliederung der Benediktinerkonversen in das monastische Leben. Durch diese Reform war es den Konversen letztlich gestattet, Prozeß abzulegen, was ihnen sowohl neue Rechte als auch Pflichten einbrachte, so auch die Teilnahme an täglichen gemeinsamen Lesungen.⁵¹

Der vierte Textzeuge, der 2° Cod. ms. 314 der Münchener Univ. Bibl., enthält Ostern (3^{ra}–8^{ra}), Johannes ante Portam Latinam (61^{va}–62^{rb}), Letania major et minor (76^{vb}–78^{ra}), Christi Himmelfahrt (78^{ra}–80^{vb}) und Pfingsten (80^{vb}–82^{va}) aus der Reg LA. Die Texte ergänzen in dieser Handschrift einen beinahe vollständigen HL-Sommerteil, sie sind dem Kalender entsprechend integriert. Sowohl die HL-Legenden als die Texte aus der Reg LA sind in dieser Handschrift – wahrscheinlich durch den Schreiber Michael Schinbeis selbst – durchgehend stilistisch und z. T. inhaltlich redigiert worden.

Auch diese Übersetzung bleibt im wesentlichen vorlagengetreu; auch hier werden die Namensetymologien übersetzt. Allerdings können bisweilen erhebliche Kürzungen der Vorlage auftreten: In der Silvesterlegende wird z. B. der ausführliche gelehrte Disput zwischen dem Heiligen und den 11 Juden (Graesse, S. 73–77) mit einem einzigen Satz zusammengefaßt: *vnd do nv Siluester unsers hern purt vnd sein marter allez wol bewart het vnd die ainelf juden nv vberwunden het mit rechter chunst vnd rechtichait vnd mit cluegen spruchen, do sprach der Zambri...* Es folgt dann das Ochsenwunder. Auch der Text zu Christi Himmelfahrt wird nicht vollständig übernommen, seine Übersetzung bricht mit Graesse, S. 324, Z. 32 ab.

‘Harburger Legenda Aurea‘ (Hr LA II)

Diese Übersetzung ist allein im Cod. III.1.2° 24, Harburg (Pap., 62 Bll., 15. Jh., mbair.) überliefert. Aus der Handschrift ist eine Vielzahl von Lagen und Einzelbl. herausgerissen worden, so daß nicht einmal die Hälfte des ursprünglichen Inhalts der Handschrift vorliegt. Erhalten sind nur 39 (z. T. unvollständige) Legenden des Sommerteils, beginnend mit der Margareta-Legende (Graesse, Cap. XCIII), deren Namensetymologie in Textmitte einsetzt, und endend mit der Katharinenlegende, die in Satzmitte abbricht. Hier der Inhalt im einzelnen:

1^{ra}–2^{rb}, Margareta*; 2^{rb}–3^{vb}, Alexius*; 4^{ra/va}, Jacobus major*; 4^{va}–6^{vb}, Christophorus; 6^{vb}–8^{va}, 7 Schläfer; 8^{va}–9^{vb}, Nazarius/Celsus; 9^{vb}–11^{rb}, Martha; 11^{rb}, Abdon/Sennes; 11^{rb}–13^{va}, Petri Kettenfeier; 13^{va}–15^{rb}, Stephanus, Inventio; 15^{rb}–16^{va}, Oswald (dieselbe Quelle wie Hr LA I, s. o. Anm. 19); 16^{va}–19^{vb}, Afra (dieselbe Quelle wie Hr LA I, s. o.

⁵¹ K. HALLINGER, Woher kommen die Laienbrüder?, in: *Analecta Sacra Ordinis Cisterciensis* 12 (1965), S. 1–104, hier S. 75–80.

Anm. 18); 19^{vb}–20^{va}, Cyriacus; 20^{va}–23^{vb}, Laurentius; 23^{vb}–25^{ra}, Hippolytus; 25^{ra}–28^{ra}, Mariä Himmelfahrt; 28^{ra}–29^{vb}, Bartholomäus; 29^{vb}–32^{ra}, Augustinus; 32^{ra/vb}, Mamertinus; 32^{vb}–33^{vb}, Aegidius; 33^{vb}–36^{vb}, Mariä Geburt; 36^{vb}–38^{rb}, Prothus/Hyacinthus; 38^{rb}–40^{va}, Kreuzerhöhung; 40^{va}–41^{ra}, Lampertus; 41^{ra}–42^{ra}, Matthäus; 42^{ra}–43^{rb}, Mauritius; 43^{rb/vb}, Cosmas/Damianus; 43^{vb}–47^{ra}, Michael; 47^{ra}–48^{vb}, Hieronymus, 48^{vb}–49^{va}, Remigius; 49^{va}–53^{vb}, Franziskus; 53^{vb}, Pelagia*; 8 Bll. fehlen; 54^{ra}, Lucas*; 54^{ra}–56^{vb}, Symon/Juda; 56^{vb}–57^{ra}, Quintinus; 57^{ra/vb}, Allerheiligen *; 8 Bll. fehlen; 58^{ra}–59^{rb}, Eustachius*; 59^{rb}–60^{vb}, Martin*; 10 Bll. fehlen; 61^{ra}–62^{ra}, Clemens*; 62^{ra/va}, Chrysogonus; 62^{va/vb}, Katharina*.

Da die Handschrift nach mal. Zählung auf Bl. LXX beginnt, und die Legenden auf den 62 noch erhaltenen Bll. kalendarisch angeordnet fast den gesamten entsprechenden Ausschnitt des Sommerteils beinhalten (20.7.–25.11.), liegt die Vermutung nahe, daß es sich bei dieser Handschrift ursprünglich um eine Auswahl aus der gesamten LA handelte; übergegangen werden prinzipiell die knappen Legenden (z. B. Papst Felix, Simplicius/Faustinus usw.). Mit Ausnahme der Namensetymologien, von denen nur Margareta, Christophorus und Michael übernommen worden sind, wird der Inhalt der Vorlage kaum gekürzt.

Charakteristisches Gestaltungsmerkmal dieser LA-Übersetzung ist es, jede Legende mit dem knappen Incipit aus der lat. Vorlage zu beginnen, was an eine Anlehnung an die Predigttradition denken läßt. Wenn z. B. der ‚Schwarzwälder Prediger‘ in seinem Fest- und Heiligenpredigtzyklus auf die LA zurückgreift, dann beginnt die betreffende Predigt fast immer mit einer beinahe vollständigen Wiedergabe der lat. Namensetymologie des betreffenden Heiligen, was dem lat. Thema aus der Bibel und den daran anschließenden Predigtdispositionen in den Sonntagspredigten entspricht.⁵² Da die Hr. LA II aber keine weiteren Predigtmerkmale aufweist und da es sich bei ihr nur um eine getreue Wiedergabe der lat. LA handelt, dürfte die Frage nach der ursprünglichen Gebrauchsfunktion dieser Übersetzung nicht eindeutig zu beantworten sein.

,Ostmitteldeutsche Legenda Aurea II‘ (Omd LA II)

Eine omd. Übersetzung der LA ist alleine in der Handschrift Georg. 22. 4° der Dessauer Stadtbibliothek (Pap., 160 Bll.) enthalten; wie bei der Omd. LA I sind uns nur Texte aus dem WT überliefert (Prolog bis Pancratius, ohne Petrus Märtyrer, der allerdings im Register aufgeführt ist). H. Butzmann hatte zwar in knapper Form bereits 1937 auf diese Übersetzung auf-

⁵² W. WILLIAMS-KRAPP, Das Gesamtwerk des sog. ‚Schwarzwälder Predigers‘, in: ZfdA 107 (1978), S. 50–80, hier S. 60.

merksam gemacht⁵³, aber die Handschrift blieb bis J. Erbents Abdruck der Georgslegende i. J. 1964 von der Forschung unbeachtet.⁵⁴ Leider stellte mir die Dessauer Stadtbibl. nur Aufnahmen der ersten 12 Bll. zur Verfügung, da eine Gesamtverfilmung nicht möglich sei. Daher kann sich meine Untersuchung nur auf diesen Textausschnitt und auf Erbents Edition stützen; eine genauere Beschreibung vom Inhalt der Handschrift ist ebenfalls nicht möglich.

Auch diese Übersetzung bleibt ihrer Quelle sehr eng verhaftet: keine Ergänzungen des Übersetzers lassen sich feststellen, die Etymologien werden in gekürzter Form übernommen.

Die Handschrift wurde i. J. 1431 für Herzog Johann von Mecklenburg (Johann III. von Mecklenburg-Stargard) durch *Helyas degenhart von Meissen* (160^v) geschrieben. Ihre Entstehung fällt also in eine Zeit, als das HL noch keine sehr große Verbreitung aufwies: Die Hauptmasse der HL-Überlieferung setzt erst ab etwa der Mitte der 30er Jahre ein und dürfte daher für diese LA-Übersetzung noch nicht als Konkurrenz in Frage gekommen sein.

Zusammenfassung

Die Textzeugen der dt. Übersetzungen der LA zeigen, daß das Werk von dem lateinunkundigen Publikum als anonyme Legendensammlung rezipiert wurde: Nennt die lat. Überlieferung zumeist auch den Verfasser des Legendars (dies ergab eine Stichprobe der lat. LA-Handschriften der Bayer. Staatsbibl., München), so erscheint von allen Handschriften deutscher LA-Übersetzungen nur im cgm 343 der Els LA *brüder Jacob von genowe* in der Überschrift (1^{ra}). Darüber hinaus ist die Benennung des Legendars äußerst uneinheitlich: Der erst später dem Werk verliehene Titel *Legenda aurea* erscheint in keiner Handschrift einer dt. Übersetzung. In der Überlieferung der Els LA findet sich des öfteren die alleine für die LA verwendete Benennung *Lampartica historia*.⁵⁵ Ansonsten wird das Werk in den

⁵³ H. BUTZMANN, Neuentdeckte Hss. der Anhaltischen Landesbibliothek, in: Anhaltische Geschichtsbll. 13 (1937), S. 75–80, hier S. 77. Die Hs. ist neu beschrieben von F. PENSEL, Verzeichnis der altdt. Hss. in der Stadtbibliothek Dessau, Berlin (Ost) 1977 (DTM 70/1), S. 22 f.

⁵⁴ J. ERBEN, Omd. Chrestomathie, Berlin (Ost) 1961, S. 67–71. Der Text ist nicht vollständig abgedruckt (Namensetymologie und Schlußabschnitt fehlen).

⁵⁵ Es gilt immer noch als *communis opinio*, diese Bezeichnung auf den Abriß der lombardischen Geschichte in der Pelagijs-Legende zurückzuführen. Einleuchtender scheint mir allerdings die kaum beachtete These von J. PLEZIOWA und M. PLEZIA (Jakub de Voragine, Zlota Legenda, Warschau 1955, S. LXXXVI), daß die Benennung schlechterdings auf die Herkunft des Legendars zu beziehen ist: Die Begriffe *historia* und *legen-*

Handschriften unspezifisch etwa *Der Heiligen Leben* (wie in Handschriften der Els LA⁵⁶) oder *passional* (Melker Handschrift der Omd. LA I) oder auch das *new passional*⁵⁷ (Harburg, Cod. III.1.2° 22), *ein legent puech der heyligen* (Reg LA, cgm 3972) benannt: Bezeichnungen, die auch in der Überlieferung anderer dt. Prosa- und Verslegendare häufig auftreten.

Im Gegensatz zum künstlerisch durchgeformten ‚Verspassional‘, das auf dieselbe Quelle zurückgeht, beabsichtigen die hier vorgestellten Prosaübersetzungen vor allem, das wichtige Legendar einem Laienpublikum in möglichst getreuer Übertragung ohne literarische Ansprüche darzubieten. Eingriffe in die Vorlage beschränken sich vornehmlich auf Kürzungen, besonders im Bereich des gelehrten Apparates: Zitate kirchlicher Autoritäten, Quellennachweise, Panegyrika u. ä. werden gerne übergangen (vor allem in der Els und Th LA). Bisweilen können aber auch Mirakelreihen um einige Stücke gekürzt werden. Die seltenen Hinzufügungen bestehen im wesentlichen aus kurzen didaktischen Einschiebseln, die auch der Veranschaulichung des Stoffes dienen sollen (Th LA), oder in dem gelegentlichen Versuch, den knappen Gang der Handlung etwas besser zu motivieren (Omd LA I).

Bei den Namensetymologien tritt am ehesten eine gewisse Selbständigkeit der Übersetzer zutage, ja hier wird sie geradezu erforderlich. Das Übersetzungsproblem liegt auf der Hand: Die Namensdeutungen beruhen zumeist auf der allegorischen Auslegung einzelner Silben oder sogar Buchstaben eines lateinischen oder latinisierten Namens⁵⁸; die überkommene heilsgeschichtliche Hermeneutik vom *sensus spiritualis* mußte somit dem *illitteratus* hier vollkommen versperrt bleiben.⁵⁹ Trotzdem scheinen die Etymologien – zwar fast immer in gekürzter Form – in beinahe allen deutschen und nld. LA-Übersetzungen auf. Am vollständigsten übersetzt werden die Teile des Textes, die sich mit dem Leben und Wirken des Heiligen unmittelbar verbinden lassen; ein Beispiel dafür aus der Hr LA II:

*Cristofferus e denn er
getaufft ward da hiessz er*

*Christophorus ante baptis-
mum dicebatur Reprobus, sed*

da sind in der mittelalterlichen Hagiographie völlig austauschbar; vgl. etwa die lat. LA-Hs. Einsiedeln, Stiftsbibl., Cod. 629 (v. J. 1288), worin nach ‚Kirchweih‘ steht: *Explicit legenda lombardica*.

⁵⁶ KUNZE (wie Anm. 4), S. 295.

⁵⁷ Diese Benennung ist zwar häufig in lat. LA-Hss. anzutreffen, ist indes auch bei anderen Legendaren belegt; zu den Benennungen *Legenda nova* oder *Passionale novum* vgl. G. PHILLIPART, *Les legendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout 1977 (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental 24/25), S. 24.

⁵⁸ R. KLINCK, *Die lateinische Etymologie des MAs*, München 1970 (Medium Aevum 17), S. 63–65 (speziell zu Jacobus).

⁵⁹ Vgl. F. OHLY, *Vom geistigen Sinn des Wortes im MA*, in: *ZfdA* 89 (1958/59), S. 1–23, hier S. 12 f.

*reprobus aller erst. dar nach
hiessz man in Cristoferum vnd
cristo[4^{vb}]ferus ist als vil
gesprochen als cristum ge-
tragen dar vmb wenn er Cristum
in vierley weise trug uff dem
hals: durch tragens willen,
jn dem synne, durch ynnekeitt
willen, in dem munde mit
rechter bekentnüssz
(Cod. III.1.2° 24, 4^{va}).*

*postmodum Christophorus
dictus est, quasi Christum
ferens, eo scilicet, quod
Christum quatuor modis
portavit, scilicet in
humeris per traductionem,
in corpore per macerationem,
in mente per devotionem, in
ore per confessionem sive
praedicationem
(Graesse, S. 430).*

Bisweilen versuchen sich die Übersetzer durch Erwähnung des lateinischen Bezugsworts, die diese Art des Etymologisierens dem Publikum etwas verständlicher machen soll, zu behelfen; hier einige Beispiele:

*Ignisfewer ist czu dewze
do von noch dem fewre dewze
sich, der namen/Ignacius also
der do leydet das fewer der
gotis minne (Breslau, Hs. IV F 184, 4^{va}).*

*Ignatius dicitur quasi
ignem patiens, id est ignem
patiens divini amoris
(Graesse, S. 155).*

*Anastasia heyssel von
Ana das sprichtt auff vnd
stasis das sprichtt steen.
(Hr LA I, Cod. III.1.2° 22, 30^{va}).*

*Anastasia dicitur ab ana,
quod est susum, et stasis,
quod est stans sive status
(Graesse, S. 47).*

*Georgius der name deuczet
sich von Geos das ist eyn
erde / vnd von orige das
sprichtt eyn vbunge. Also
ist her genant / als der dy
erden vbet (Breslau, Hs. IV F 184, 89^{vb}).*

*Georgius dicitur a geos,
quod est terra, et orge, quod
est colere, quasi colens
terram id est carnem suam.
(Graesse, S. 259).*

Zumeist wird jedoch wörtlich ohne jegliche Hilfestellung für den Leser übersetzt. Hier entbehrt dann die Übersetzung gänzlich des der lat. Etymologie zugrundeliegenden Wortspiels und Etymologiecharakters.⁶⁰

*Eder Stephan ist gesprochen
einre der strenglich leret
die alten (Els LA, cgm 6, 18^{ra}).*

*Vel Stephanus dicitur quasi
strenue stans vel fans anus
(Graesse, S. 49).*

*Oder heyssel thomas der
gar geet in got liebe vnd
beschawen (Hr LA I,
Cod. III.1.2° 22, 22^{ra}).*

*Thomas quasi totus means
in Dei scilicet amore et
contemplatione (Graesse, S. 32)*

⁶⁰ In ähnlicher Weise verfährt auch Konrad von Megenberg; vgl. O. MATTHAEI, Konrads von Megenberg Deutsche Sphaera und die Übersetzungstechnik seiner beiden dt. Prosawerke, Diss. Berlin 1912, S. 78–82.

Deshalb verwundert es kaum, wenn die Namensetymologien entweder erst gar nicht oder in sehr begrenzter Auswahl übersetzt werden (Th LA, Hr LA II) oder im Laufe der Überlieferung wieder herausgestrichen werden (Els LA, Smnld LA).

Das Spätmittelalter neigt in besonderem Maße zur Anlage kompendienartiger großer Sammlungen auf allen literarischen Gebieten. Dieser systematisierende Sammeleifer prägt auch die Legendare, die in dieser Zeit entstehen. Während im Früh- und Hochmittelalter einzelne Legenden im allgemeinen recht umfangreich waren und daher nur zu kleineren Sammlungen zusammengestellt werden konnten, trifft die LA den Geschmack des Spätmittelalters sowohl durch ihr reichhaltiges zahlenmäßiges Angebot als auch durch ihren viel knapperen Legendenumfang und sachlicheren Erzählstil.⁶¹

Jedoch fällt dieses Musterexemplar seiner Zeit sehr bald selbst wieder dem Sammeleifer des 14. und 15. Jahrhunderts zum Opfer. Denn der LA als Werkganzem liegt eine strenge Konzeption zugrunde, die über die rein kalendariische Anordnung der Legenden hinausgeht: Sie ist zusätzlich, wie das Kirchenjahr, durch die Feste, die die grundlegenden Heilstatsachen feiern, gegliedert (*Ut igitur ordo temporis ab ecclesia distinctus servetur...* Graesse, S. 2). Jacobus weist in seinem Prolog sowie in 4 weiteren Zwischenkapiteln, *de festivitatibus* (vor Weihnachten, Septuagesima, Ostern und zum Pfingstoctav), auf die Werkeinteilung hin: *Universum tempus praesentis vitae in quatuor distinguitur* (Graesse, S. 1). Damit wird erstmals die einzelne Legende in den Rahmen der kultischen Wiederkehr gestellt und „ihr Ewigkeitswert aus dem historischen Geschehen symbolisch aufs eindringlichste herausgehoben“⁶².

Die Überlieferung der lat. und volkssprachigen LA-Textzeugen zeigt demgegenüber, daß das Legendar oft nur als Grundstock für weitere hagiographische Sammlungen diente, die dann durch eine oft nicht einmal mehr kalendariische Aneinanderreihung von Einzellegenden, z. B. in einem Anhang (vgl. Hr LA I, Cod. III.1.2° 22, sowie die Els LA), die heilsgeschichtliche Konzeption der LA völlig sprengten.

Vor allem die volkssprachliche LA-Rezeption zeigt nur wenig Verständnis für die ursprüngliche Anlage des Werkes. Gerade die Texte *de festivitatibus*, die das Werk gliedern, verschwinden in manchen Fällen sehr bald (Els LA, Reg LA). Ferner ist oft eine einschneidende Umordnung des Korpus nach anderen Gliederungsprinzipien, etwa Marien-, Apostel-, Jungfrauenlegenden u. ä. zu beobachten, wobei dann in einigen Handschriften auch die Texte zu den großen Kirchenfesten als eigene Gruppe gesondert

⁶¹ Dazu TH. WOLPERS, Die engl. Heiligenlegende des MAs, Tübingen 1964 (Bücherreihe der Anglia 10), S. 208.

⁶² BENZ (wie Anm. 13), S. XV.

zusammengestellt werden (vgl. z. B. die Melker Handschrift der Omd LA I und Colmar, Stadtbibl., Cod. 343 der Els LA).

Auch die häufig anzutreffende Gliederung des Legendars in Winter- und Sommerteil stammt nicht von Jacobus, sie wird jedoch schon sehr früh in der lat. Überlieferung (z. B. cclm 5125 und 5126, v. J. 1312) vorgenommen. Obwohl diese Zweiteilung anscheinend nicht dem Konzept der Urfassung der Els LA, Hr LA I und II und der Reg LA entsprach, wird sie doch im Laufe der Überlieferung der Elsässischen, Thalbacher und Ostmitteldt. LA I eingeführt. Es ist wahrscheinlich, daß die Anregung dazu aus der lat. LA-Überlieferung und nicht vom HL stammt, welches zwar ursprünglich zweibändig konzipiert wurde, das Kirchenjahr jedoch mit Ostern und nicht wie die LA mit Advent beginnen läßt.⁶³

⁶³ Nach der Drucklegung dieser Arbeit wurde mir eine achte dt. Übersetzung der LA – und zwar eine niederdeutsche – bekannt. Sie ist in der Wolfenbütteler Hs. 317 Helmst. und fragmentarisch in Lüneburg, Stadtbibl., cod. D 25 und D 29 (um 1400) überliefert, Ich werde auf diese Übersetzung in einem Beitrag über niederdeutsche Legendare näher eingehen.

Inzwischen ist K. KUNZE (Hrsg.), *Die Legende der hl. Maria Aegyptiaca. Ein Beispiel hagiographischer Überlieferung in 16 unveröffentlichten dt., ndl. und lat. Fassungen*, Berlin 1978 (TspMA 28), erschienen, worin auf S. 50–67 die Aegyptiaca-Legende aus der Els LA, Hr I und Omd LA I ediert ist.

Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie im späten Mittelalter

In seinem 1559 herausgegebenen ‚Kirchenkalender‘ faßte der Protestant Caspar Goltwurm in einem prägnanten Satz die lutherische Einstellung zur überlieferten Legendendichtung zusammen:

Dann die Welt mit solchen offenlichen erlogen unnd erdichten schrifften und lügenden dermassen beladen vnd uberschüttet worden, daß der meiste theyl wenig nach den historien der Patriarchen, Propheten, Könige, Aposteln vnd anderer Heiligen, so Göttlichen und andern warhaftigen schrifften verfasset sein, gefragt, unnd der selbigen gedacht haben, ja die Gottlosen leerer haben jhnen die selbigen auf den henden gerissen, unnd als für ärgerliche, und unzüchtige beschribne historias verworffen, und das arme einfelrig völkin allein auff jre lügenden und altweibische fabeln unnd merleins Predigen gewisen.¹

Goltwurms bittere Kritik zielte freilich nur vordergründig auf die *lügenden* ab, eigentlich richtete sie sich gegen die von den *Papisten* betriebene religiöse Laienbildung, sprich ‚Volksverdummung‘, wodurch die *Gottlosen leerer* von den zentralen theologischen Anliegen ablenkten und das Volk schamlos verführten. Hier griff Goltwurm einen von Luther 1537 erhobenen Vorwurf auf, die religiöse Unterweisung der Laien habe sich im wesentlichen auf die Bereitstellung von Legendaren beschränkt, wie etwa das an *rechten Lügenden* überaus reichen Legendar mit dem Titel ‚Der Heiligen Leben‘ (HL).²

In seiner Entgegnung, ‚Bericht von der warheit‘³ (ebenfalls 1537), versuchte Johannes Cochläus die Behauptung Luthers zu entkräften, indem er zum einen die Bekanntheit und zum andern die von Luther behauptete

¹ C. GOLTWURM, Kirchen Calender. Frankfurt/M. 1559; hier zitiert nach R. SCHENDA, Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik, in: W. BRÜCKNER (Hrsg.), Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974, S. 178–259, hier S. 188.

² M. LUTHER, Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo ... (abgedruckt in WA 50, S. 52–64).

³ J. COCHLÄUS, Bericht von der warheit / auff die vnwaren Lugend S. Joannis Chrysostomi ..., Leipzig 1537.

kirchliche Approbation des zitierten Legendars bestritt.⁴ Aber Cochläus befand sich (bewußt oder unbewußt) im ersten Punkt zweifellos im Unrecht: Denn schon nur das HL war zwischen 1471 und 1521 41-mal im Druck erschienen (außerdem sind knapp 200 Handschriften des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts erhalten⁵); und dieser ‚Bestseller‘ vertritt nur einen Bruchteil einer beinahe unüberschaubaren Masse hagiographischen Schrifttums in der Volkssprache. Die Hagiographie – dies hatte Luther zweifellos richtig gesehen – nahm als typische Laienliteratur gerade im volkssprachlichen Schrifttum eine überragende Stellung ein.

Das bewußt undifferenzierte Bild von der Kirche als unversiegender Quelle von *Lügenden*, mit deren Hilfe Laienverdummung systematisch betrieben wurde, geriet zu einem ergiebigen Thema zahlreicher, weit verbreiteter, polemischer Schriften, größtenteils von weniger anspruchsvollen Geistern verfaßt, die fernab der großen theologischen Kontroversen mit diesem griffigen Thema auf die eher hilflos replizierenden Katholiken ein-droschen. Die zum Gemeinplatz protestantischer Polemik gewordene Neuschöpfung *Lügende* wurde zum Leitwort eines Literaturtyps, der darauf abzielte, den gesunden Menschenverstand (selektiv) an das umfassende hagiographische Angebot des Mittelalters heranzuführen, um mit ironischer Aggressivität die *Papisten* der Lächerlichkeit preiszugeben.⁶

Das diesen Schriften zugrundeliegende Wahrheitsverständnis hatte mit dem aus der Entstehungszeit der Texte freilich nur noch wenig gemein. Das soll indes nicht heißen, daß mittelalterliches Wahrheitsempfinden mit der Reformation ein abruptes Ende gefunden hätte – Luther dachte in all seiner Kritik an der katholischen Hagiographie in diesem Punkt selbst noch mittelalterlich⁷ –, die Adressaten der Legendenpolemik waren aber Leser,

⁴ Zu dieser Kontroverse vgl. A. SCHNYDER, Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation: *Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo* bei Luther und Cochläus, Archiv für Reformationsgeschichte 70 (1979) 122–140.

⁵ Vgl. zusammenfassend K. KUNZE, ‚Der Heiligen Leben‘, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL) Bd. 3, Sp. 617–625.

⁶ Dazu: R. SCHENDA (wie Anm. 1), *passim*, bes. S. 187 f.; ders., Die protestantisch-katholische Legendenpolemik im 16. Jahrhundert Archiv für Kulturgeschichte 52 (1970), S. 28–48.

⁷ Zum mittelalterlichen Wahrheitsverständnis in bezug auf die lateinische Hagiographie vgl. K. SCHREINER, *Discrimen veri ac falso. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966), S. 1–53, spez. zu Luther S. 44–47; ders., Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters, *Saeculum* 17 (1966), S. 131–169; G. W. STRUNK, Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende, München 1970 (Medium Aevum 12), *passim*; R. SCHULMEISTER, *Aedificatio und Imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende*, Hamburg 1971 (Geistes- und sozialwiss. Dissertationen 16), *passim*.

denen die theologischen Grundlagen hagiographischer Wahrheit entweder gar nicht oder dann in nur unzureichendem Maße vermittelt worden waren. Für die Vielschichtigkeit theologischer Wahrheitskriterien, auf die sich mittelalterliche Hagiologen beriefen, fand das polemische Schrifttum nach Luther kein Verständnis mehr.⁸ Daß der Wahrheitsanspruch einer Legende sich vor allem auf das ‚bei Gott ist alles möglich‘ gründen konnte und deswegen keine Übereinstimmung mit dem Historisch-Faktischen aufzuweisen brauchte, vermochte unter den religiösen Pamphletisten und ihrem bereitwilligen Publikum, das allein das säkularisierte Wahrheitsverständnis streng rationalistischer Prägung als Maßstab an die Texte legte, nur Spott hervorzurufen. Während sich im Mittelalter im hagiographischen Bereich ‚Lüge‘ auf das Verfassen von Texten mit böswilliger Absicht beschränkte, so galt nun so gut wie alles ‚Erfundene‘ mit kirchlichem Anspruch auf Wahrheit als Lüge. Die Legende, ein eigentlich ‚nebensächliches‘ Streitobjekt, wurde zum vorzüglichen Gegenstand einer öffentlichen Auseinandersetzung, die die katholische Position im Auge lesefähiger Bürger zu schwächen vermochte: das belegen nicht zuletzt die beachtlichen Auflagenzahlen der Legendenpolemiken.

Wie konnte es dazu kommen, daß ausgerechnet die Legende zu einem wichtigen Streitobjekt religiöser Auseinandersetzungen werden konnte? Warum sprach dieses Thema die kritikfähigen Laien in so starkem Maße an?

Eine erste Antwort auf diese Fragen ist bereits angedeutet worden: Es handelt sich bei den Legenden um die Erzählgattung, die dem Laien am vertrautesten war. Um aber verstehen zu können, warum die Laien so bereit waren, auf die herbe Kritik der Polemiken einzugehen, muß die spätmittelalterliche Hagiographie in der Volkssprache befragt werden, die die Grundlage für das polemische Schrifttum der Reformationszeit bildet.

Dieser Beitrag wird zwei Hauptziele verfolgen: 1) die Entwicklungen in der Gestaltung volkssprachlicher Hagiographie im 14. und 15. Jahrhundert nachzuzeichnen und dabei die Implikationen dieser Entwicklungen für die Haltung der Laienschaft zur Gattung Legende überhaupt aufzuzeigen, und 2) anhand von bisher unbekannten Zeugnissen eine bereits um die Mitte des 15. Jahrhunderts deutlich faßbare Legendenkritik unter den Laien zu dokumentieren, um damit den großen Erfolg protestantischer Legendenpolemiken im Glaubenskrieg als Folge einer bereits im 15. Jahrhundert einsetzenden Entwicklung einordnen zu können.

⁸ Vgl. W. HIEBER, Legende, protestantische Bekennnerhistorie. Studien zur literarischen Gestaltung der Heiligenthematik im Zeitalter der Glaubenskämpfe, Diss. Würzburg 1970, S. 138–178.

1.

Was die spätmittelalterliche Prosa-Hagiographie betrifft, so sahen die Übersetzer ihre Aufgabe nicht darin, ihre Vorlage nach Glaubwürdigem zu sondieren – wie auch immer dies jeweils zu verstehen ist –, sondern das für ihr ungebildetes Publikum geeignete Textmaterial auszuwählen und dies möglichst getreu in der Volkssprache wiederzugeben. Dabei bewegte sich die Bandbreite der Übersetzungsstile von beinahe ‚interlinearer‘ Übertragung zur (relativ) ‚freien‘ Wiedergabe, frei vor allem, insofern weitgehend auf die rhetorischen und gelehrtene Elemente der Vorlage verzichtet wurde.

Die übersetzerische Popularisierung zahlreicher, bis dahin einer gelehrtgeistlichen Leserschaft vorbehaltener Texte seit dem 14. Jahrhundert ging keineswegs so reibungslos vonstatten, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Der Anspruch der neuen Prosa im Gegensatz zum Vers, einerseits dem geringen Bildungsstand des Publikums Rechnung zu tragen, andererseits aber möglichst exakt die *veritas latina* in der Volkssprache zu vermitteln, führte zunächst zu einer Übersetzungshaltung, bei der das Empfinden einer großen Verantwortung gegenüber der Vorlage anderen Erwägungen nur wenig Raum ließ. So läßt sich in den ersten sechs Dezenen des 14. Jahrhunderts ein Ringen um eine der lateinischen Textgrundlage adäquate Übersetzungstechnik beobachten. Es zeigt sich z. B. darin, daß in den volkssprachlichen Adaptionen der ‚Legenda aurea‘ (LA) beispielsweise ausnahmslos die eigentlich unübersetzbaren Namensetymologien übertragen werden, wenn auch zwangsweise unter Verlust gerade der Etymologie.

Bei der deutschen und niederländischen Hagiographie⁹ handelt es sich in der Regel um anonyme Übersetzungen, deren Urheber sich nicht mehr als Autoren verstanden, sondern lediglich als Vermittler lateinischer Schriftkultur. Dementsprechend sind Übersetzer-Proömien rar. Wenn sich aber Übersetzer zu Wort melden, so sind ihre Aussagen zumeist aufschlußreich, weil in diesen Fällen das Mitteilungsbedürfnis fast immer auch einem starken Rechtfertigungsbedürfnis gleichkommt.

Exemplarisch für diese Zeit können die skrupulösen Bemühungen des flämischen ‚Bijbelvertalers van 1360‘ um Vorlagentreue gelten.¹⁰ In den

⁹ Ich beschränke mich i. F. auf die aus durchweg abbrevierten Legenden bestehende Legendare, die von den Laien am stärksten rezipiert wurden. Umfänglichere Legendenotypen, etwa *libelli* in der Form von Bonaventuras ‚Legenda S. Francisci‘, sind im Besitz von Laien nur selten nachzuweisen.

¹⁰ Siehe C. C. DE BRUIN, Bespiegelingen over de ‚Bijbelvertaler van 1360‘, zijn milieu, werk en persoon, Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis N.S. 48 (1967), S. 39–59; 49 (1968), S. 135–154; 50 (1969), S. 11–27; 51 (1970), S. 16–41; TH. COUNH, De Middelnederlandse vertalingen van de ‚Regula Sancti Benedicti‘, Diss. (masch.),

Prologen zu seinen Werken – der Prolog zu seiner LA-Übersetzung (Südmittelniederländische LA) ist übrigens der einzige eines deutschen oder niederländischen Legendars überhaupt – geht er auch auf den Hintergrund seiner Haltung ein: aufgrund seiner übersetzerischen Tätigkeit blase ihm ein scharfer Wind der Kritik entgegen, denn viele ‚vermeintliche‘ Gelehrte behaupteten, das Übersetzen lateinischer Werke (vor allem der Bibel) sei ein höchst verwerfliches Unternehmen. Er denke aber nicht an Resignation, denn in einer gottlosen Zeit, in der sich sogar die *papen* nicht mehr um das Seelenheil des Volkes kümmern, bedürften gerade die Laien der geistlichen Speise. Daß es sich bei dieser von ihm beschriebenen Spannung zwischen seelsorgerischer Aufgabe einerseits und Notwendigkeit zur Rechtfertigung andererseits nicht um Phrasen handelt, zeigt die Übersetzungstechnik des ‚Vertalers‘: Seine Werke sind durchsetzt mit Glossen (in den ältesten Handschriften bisweilen sogar rot eingerahmt), die die volkssprachliche Wiedergabe einzelner Wörter oder Syntagmen begründen oder erläutern; auch eine deutliche Neigung zur Verwendung von Latinismen ist zu konstatieren.

Ähnliches läßt sich auch im ersten als solches zu bezeichnenden deutschen Prosalegendar (um 1310) beobachten. „Große Genauigkeit im Erfassen des lateinischen Wortsinns“¹¹ charakterisiert das Werk des Zürcher Dominikaners Marquard Biberli. Auch die detaillierten ‚historischen‘ Angaben seiner Quelle (*ein vil altes büch*) übernimmt er weitgehend.

Wenn auch nicht im gleichen Maße wie beim ‚Vertaler‘ oder bei Biberli, so gilt für den Straßburger Übersetzer der ‚Elsässischen Legenda aurea‘ (Els. LA)¹² auch eine starke Verpflichtung der Vorlage gegenüber als oberstes Kriterium der Text-, Wahrheit‘. Sie geht jedenfalls so weit, daß er sich den verschiedenen Stilebenen der einzelnen Legenden seiner inhomogenen Vorlage anpaßt – sie enthielt 22 Texte, die nicht aus der lateinischen LA stammen –, etwa in der Erhard- und Elisabeth-Vita, deren rhetorischen Schmuck er größtenteils ins Deutsche übernimmt. Ebenfalls werden sämtliche Namensetymologien übersetzt, aber fast durchgehend, ohne den lateinischen Bezug zu erläutern, wie dies etwa der ‚Vertaler‘ versucht

Leuven 1976; ders., *De oudste Middelnederlandse vertaling van de Regula S. Benedicti*, Hildesheim 1980 (*Regulæ Benedicti Studia*, Suppl. Bd. 8).

¹¹ Vgl. M. WALLACH-FALLER, *Marchwart Biberli. Ein mittelalterlicher Bibelübersetzer aus Zürich*, Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1980, Zürich 1980, S. 54–72 (mit weiterer Lit.), hier S. 67; K. KUNZE, *Minophilus und Zosimus von Anazarba*, *Analecta Bollandiana* 94 (1976), S. 47–62.

¹² Vgl. *Die Elsässische Legenda aurea*. Bd. I: *Das Normalcorpus*, U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Tübingen 1980 (Texte und Textgeschichte 3).

hat.¹³ In seiner Verpflichtung zur Vorlage hatte er zumindest in diesem Textteil die Leser seines Werkes nicht genügend berücksichtigt, was aber später – wie unten zu zeigen sein wird – textgeschichtliche Folgen haben sollte.

Im Laufe des 14. Jahrhunderts ändert sich die Einstellung zur Gestaltung deutscher Legenden insoweit, daß zwar die fortdauernde Autorität der lateinischen Quellen auf der inhaltlichen Ebene die verbindliche Konstante bleibt, indessen sich Entwicklungen bei der volkssprachlichen Aneignung dieser Literatur abzeichnen, die dem Bildungsstand eines breiten Publikums wesentlich stärker Rechnung tragen. Bahnbrechend ist hier das im endenden 14. Jahrhundert in Nürnberger Dominikanerkreisen entstandene Legendar ‚Der Heiligen Leben‘, das aufgrund seiner starken Verbreitung für die Gestaltung deutscher Prosalegenden im 15. Jahrhundert Schule machen sollte (wie Anm. 5).

Bestimmte bis dahin in erster Linie die Vorlage und nicht der Übersetzer das strukturelle und sprachlich-stilistische Gepräge der Texte, so initiiert der Verfasser des HLs eine durch einen sehr weit fortgeschrittenen Grad der ‚Popularisierung‘ geprägte Hagiographie im deutschen Sprachraum: die Vorlage liefert lediglich die Erzählfabel, die ‚enthistorisiert‘ und unter beinahe völligem Verzicht auf gelehrtes Beiwerk in einem überaus einheitlichen Lapidarstil gestaltet wird. Dabei greift der Verfasser auf die verschiedensten Quellen zurück: sowohl auf lateinische Prosalegenden als auch auf deutsche Versepik, und hier sowohl auf Kurzfassungen von Legendarien (‚Verspassional‘, ‚Märterbuch‘) als auch auf Großwerke wie Hartmanns ‚Gregorius‘, Reinbots ‚Georg‘ usw.¹⁴ Weit entfernt von den

¹³ Hier ein Beispiel aus der Silvester-Legende; der lateinische Text zitiert nach Jacobi a Voragine Legenda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta, TH. GRAESSE (Hrsg.) Breslau³ 1890 (Nachdruck Osnabrück 1965), S. 70:

Smnld. LA

*Siluester es oft wert ghe-
seit uan sile dats licht en-
de terra dats erde want hi
was licht der eerden ...
Oft siluester wert gheseit
uan silua. dats bosch ende
trahens dats treckende.
want hi trachten ghelooue
de wilde liede die onbe-
sneden waren ende hert
(Brüssel, Kgl. Bibl., cod.
15140, 35^{vb})*

*Silvester dicitur a sile,
quod est lux et terra, qua-
si lux terrae ... vel Silve-
ster dicitur a silva et
theos, quia homines silve-
stres et in cultos et duros
ad fidem traxit.*

Els. LA

*Siluester ist gesprochen
ein lieht der erden ... Also
het sant Siluester die wil-
den vnkristen gezemmet in
den globen ... (Ausg., S.
80,4-6)*

¹⁴ Vgl. V. MERTENS, Verslegende und Prosalegendar. Zur Prosafassung von Legendenromanen in ‚Der Heiligen Leben‘, in: Poesie und Gebrauchsliteratur im dt. Mittelalter, Würzburger Colloquium 1978, Tübingen 1979, S. 265–289; aufschlußreich ist auch

Skrupeln des ‚Bijbelvertalers‘ verwertet der HL-Verfasser also bereits ‚popularisierte‘ Texte als Grundlage für sein Prosawerk. Dessen beispiellose Verbreitung belegt, wie genau sein Verfasser den Geschmack eines Publikums traf, zu dem auch in sehr starkem Maße das städtische Laientum in Nürnberg, Augsburg, München, Regensburg und Wien gehörte.

Mit dem HL wird dann auch in sehr ausgeprägter Weise die Stoffauswahl im Hinblick auf die geistigen Voraussetzungen des Publikums zum zentralen Problem der Hersteller volkssprachlicher Hagiographie. Ein Beispiel für diese neue Haltung ist eine Bemerkung im Mirakelanhang einer anonymen obd. Katharinen-Passio, in der die Auswahl folgendermaßen begründet wird:

es geschahen auch vil zaichen do die heylige juncfraw begraben ligt, der ich hie etlich erzelen wil, die den ainveltigen menschen glawplich seind. Die swärn zaichen, die sy den planeten gethan hat und die haubter da mit gestraft, das gehört di gelerten an. Dorumb lasz ich es unter wegen.¹⁵

Werden derartige ausdrückliche Reflexionen selten faßbar, so weisen doch die deutschen Legenden des 15. Jahrhunderts im Verhältnis zu ihren Quellen im wesentlichen immer wieder dasselbe Bild auf: das für Laien als ungeeignet empfundene Textmaterial wird übergangen. Von Fragen nach der Vorlagentreue, wie sie sich der ‚Bijbelvertaler‘, Marquard Biberli oder der Übersetzer der Els. LA noch gestellt hatten, ist immer weniger zu spüren. Die vor allem durch das HL eingeleitete ‚popularisierende‘ Richtung¹⁶ volkssprachiger Hagiographie dürfte auch direkte Folgen für die Laienbildung gehabt haben, d.h. für die Einstellung der im 15. Jahrhundert immer größer werdenden Gruppe von lesefähigen Laien zu der ihr von einer wissenschaftlich ausgebildeten Geistlichkeit vermittelten Literatur. Unter beinahe völligem Verzicht auf die in den Vorlagen möglicherweise noch vorhandenen quellenkritischen Äußerungen und mit einer stark ausgeprägten ‚zweckfreien‘ Gestaltung, d.h. ohne eine direkt verbalisierte paränetische Hinwendung zum Leser (wie etwa in der verschriftlichten Predigt), die ihm die der lateinischen Hagiographie zugrundeliegende Zweckbestimmung

die Arbeit von M. HÖBING, *Legendarische Erzählformen des Wenzelpassionals*, Diss. Münster 1935 (‘Wenzelpassional’ ist die frühere Benennung des HLs).

¹⁵ Zitiert aus der Donaueschinger Hs. 454, 13^v; zu dieser Übersetzung vgl. P. ASSION, *Die Mirakel der hl. Katharina von Alexandrien. Untersuchungen und Texte zur Entstehung und Nachwirkung mittelalterlicher Wunderliteratur*, Diss. Heidelberg 1969 (= Fassung. B).

¹⁶ Selbstverständlich gab es auch eine Reihe von Übersetzungen im 15. Jahrhundert, bei denen eine überaus starke Vorlagenverpflichtung zu konstatieren ist – bis hin zum ‚Interlinearstil‘ der sog. ‚Harburger Legenda aurea I‘ –, indessen war diesen Werken nur geringer Erfolg bescherzt; vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, *Die deutschen Übersetzungen der ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine*, PBB 101 (Tüb. 1979), S. 252–276, hier S. 256–262.

sichtbar machen könnte, wird die lateinische Hagiographie von einem in diesen Fragen ‚ungeschulten‘ Publikum im 15. und frühen 16. Jahrhundert rezipiert.

Die Vielschichtigkeit des theologischen Wahrheitsanspruches wird gerade einem immer stärker zur selbstständigen Kritik fähigen Publikum nicht vermittelt. Es nimmt so auch nicht wunder, wenn dieses Publikum beginnt, die Glaubwürdigkeit der Texte allein mit rationalistisch geprägtem Denken zu beurteilen. Somit wird dieser Teil der geistlichen Literatur in popularisierter Form, mit sicher lauteren seelsorgerischen Absichten hergestellt, zu einem Herd einer sich ständig steigernden ‚populären‘ Skepsis an der Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Geistlichkeit.

In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts erreicht die Produktion von deutschen Legenden ihren Höhepunkt. Auch die Werke des 14. Jahrhunderts werden modernisiert, dem Standard der neuen Zeit angepaßt. In Abschriften der Els. und Smnld. LA werden nun die Etymologien oder Passagen lateinischer Gelehrsamkeit übergangen, die Latinismen und Glossen des ‚Vertalers‘ werden kommentarlos durch volkssprachliche Entsprechungen ersetzt bzw. zusammengestrichen, Mirakelanhänge werden großzügig ausgebaut.

Zu diesen Strömungen lassen sich zwar Gegenbewegungen erkennen, sie sind aber äußerst selten und dann in der Regel nur in Klöstern zu finden: Die Bemühungen der Lesemeisterin Regula in dem Zisterzienserinnenkloster Lichtenthal (bei Baden-Baden) um die hagiographischen Sammlungen ihres Konvents stellen das ausgeprägteste Beispiel eines dieser Versuche dar, das Niveau der volkssprachlichen Hagiographie dem des lateinischen Vorbildes wieder anzunähern.¹⁷ Mit beeindruckender Gelehrsamkeit unterzieht sie den Inhalt ihrer Texte (etwa der Els. LA) einer genauen Überprüfung. Erscheint ihr eine Textpassage oder -stelle als insuffizient oder suspekt, überprüft sie vorhandene lateinische Quellen, ersetzt, ergänzt, streicht, kommentiert oder macht auf evtl. Widersprüche aufmerksam. Eine Wirkung ihrer Arbeit über Lichtenthal hinaus ist indessen nicht greifbar.

Die Eroberung der Bürgerhäuser durch das HL intensiviert sich um ein Vielfaches, als sich die Druckausgaben, beginnend mit dem Jahr 1471, sehr bald zu den absatzträchtigsten Produkten der Offizinen entwickeln: die HL-Ausgabe von 1502 (J. Grüninger in Straßburg) wird z. B. nachweislich in 1000 Exemplaren aufgelegt.¹⁸

¹⁷ Zusammenfassend zu Regula vgl. WILLIAMS, WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 12), S. LVI–LVIII.

¹⁸ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Studien zu ‚Der Heiligen Leben‘, ZfdA 105 (1976), S. 274–303, hier S. 299.

2.

Daß es seit eh und je Legendenkritik gegeben hatte, hat jüngst Klaus Schreiner (wie Anm. 7) mit großer Umsicht dokumentiert. Nur sind seine Hauptzeugen in der Regel bekanntere Autoren des lateinischen Mittelalters, die auf dem Hintergrund eines profunden theologischen Wissens ihre Einwände formulierten. Ihre Kritik war auch nicht zur Weitervermittlung an *illitterati* gedacht, sondern richtete sich primär an die Geistlichkeit, um diese auf Mißstände in der vorhandenen hagiographischen Literatur aufmerksam zu machen. Es ist deshalb anzunehmen, daß diese aus berufenem Munde stammende Kritik kaum zum neuen ‚literaturfähigen‘ Publikum vordrang, das sich ein Urteil über die von der Geistlichkeit bereitgestellte Lektüre eben ohne theologische Kenntnisse bilden mußte. Dazu kommt, daß ein Großteil der Geistlichkeit aufgrund ihres allgemein niedrigen bildungsmäßigen Niveaus¹⁹ ohnehin nur bedingt in der Lage war, das aufblühende „Bewußtsein laikaler Eigenständigkeit und Überlegenheit“²⁰ noch entschieden zu beeinflussen.

Komplementär zur breiten Rezeption des HLs und ähnlicher Legenden-sammlungen entfaltet sich unter den Laien aus der Auseinandersetzung mit diesen Texten heraus eine kritische Haltung zu deren Wahrheitsgehalt. Bereits um die Mitte des 15. Jahrhunderts läßt sich diese Skepsis in der volks-sprachigen Hagiographie fassen. In sehr deutlicher Weise geht ein mittel-fränkischer Dominikaner in den Übersetzerprologen zweier von ihm herge-stellter *libelli* auf diese Frage ein. Im Proömium seiner 1466 abgeschlosse-nen Übersetzung der Martins-Legende des Sulpicius Severus nimmt der Übersetzer Stellung zum Wahrheitsgehalt des vorgelegten Textes. Auf den Sulpicius-Prolog eingehend erwähnt er, daß Sulpicius nur historisch Ver-bürgtes niedergeschrieben habe: er wollte *lieber geswegen hayn dan van vnsicheren dyngen gezuchnyssen geben vnd dar vmb byddet er das das man syner schrytf wille gelouben*. Diesem Gedanken fügt der Übersetzer hinzu:

*Vort so ist zu wessenden das alle heilige doctore vnd lerer die bynen dusent iaren yn der crystenheit hant gelebt, die hant dys leben sante mertyns yn eren gehoit vnd hant es vorwarhafflich gehalden. Dar umb sal man des da meren ernst dar yn haben das zo mercken vnd zo behalden.*²¹

¹⁹ Vgl. B. MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland um 1500. Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965), S. 5–31, hier S. 28 f.

²⁰ Ders., Deutschland im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1977 (Deutsche Geschichte. Bd. 4), S. 43.

²¹ Überliefert in Berlin, SPK, mgq 261, 137^r–170^r und Trier, Stadtbibl., cod. 1190/491, 239^{rb}–267^{rb}; hier zitiert nach der Trierer Hs., 239^{va}.

Im fünf Seiten umfassenden Prolog zu seiner 1467 fertiggestellten Dominikus-Legende²² führt er die in der Martins-Legende angeschnittene Problematik in extenso aus: Dort schreibt er, er hätte nur ein Drittel seiner Vorlage übernommen, *vff dat die leyen is moigen schryuen vnd lesen ader hoiren lesen mit mynner verdroesh vnd gantz us van anbegin bis zo ende*. Denn, *derjenige der vnsern wenygen worten nyet enwil gleuben, der engleube vyllicht auch nyet vnsern langen sermonen*. Die Quelle seines Textes gehe auf *gleubliche man vnd vrouwen* des Predigerordens zurück, *vnd dar vmb mach eyn ekelich wyse mentzhe dosem boech toenlich geleuben, want sy nyet in sulden geschreben oder bezuget haen eyne wysliche logen omb alle gut deser werelt*. Er weiß, daß es *rokeloise prediger* gibt, die aus Eigennutz von den Heiligen *erdychte dinge, die sie nit gedaen in haent*, geschrieben haben, aber die Gewährsleute seiner Quelle sind *heilige monche und nonnen [...] vnd an sulcher lude gezuychenisse endarff man nyet zwyuelen*.

Er beläßt es aber nicht bei diesem Argument, denn offensichtlich hatte er kein naiv-gläubiges Publikum im Auge:

Nu mochtes du sprechen: Ich bekennen des dat man nyet in sal van den heilgen legen [lügen] vnd dat des ouch keyn wyse man in doet, aber wer saiget mir dat des keyn geck nyet gedaen in habe. Dar zu antwaten ich, dat keyn geck in kan syne erdiechte schrift dem cristenen vulcke in eynen gelouben brengen, also dat man sy vur warheftich vnd stanthefflich hailde [...] Dar vmb sal man wissen dat dat cristen fulck in spulget nyet eynige dinck zo gleuben alleyne, dar umb dat sie geschreben synt, sunder is mois auch mencherleie ander sach dar zu komen als den schriftwySEN kundich ist.

Am Schluß reduziert er die Problematik auf eine griffige Formel:

gleicherwyse als clocke leyen nyet allen worten in gleubent, also in gleubent auch die schrift wysen nvet allen schrifften. Vnd den sie nit in gleubent, die in gebent sy ouch nyet anderen luden vur zo gleuben. Darvmb so moigent die leyen koenlich gleuben den legenden vnd leben der heilgen, die schrift wysen gleubent.

Drei Dinge stechen bei diesem Zeugnis ins Auge: Erstens muß es unter den zeitgenössischen Laien bereits Ansätze zu einer Legendenkritik gegeben haben, die eine so ausführliche Stellungnahme herausforderten. Zweitens: der Versuch, dem Leser seiner Übersetzungen das hagiographische Wahrheitsverständnis näherzubringen (Lüge ist lediglich Erfindung mit böswiliger Absicht), ist gleichzeitig ein Werben um Vertrauen für die *schriftwySEN*, die das Volk nie betrügen würden, was, drittens, ein offensichtlich vorhandenes Mißtrauen in Teilen der Laienschaft gegenüber dem Klerus und seinen tatsächlichen Absichten in der Vermittlung volkssprachlicher Literatur voraussetzt.

²² Überliefert nur in Kues, Hospitalbibl., cod. 109; vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, „Dominikus. Deutsche Legenden“, in: ²VL 2, Sp. 188.

Die in diesen Beispielen sichtbar gewordenen Tendenzen zu einer Legendenkritik unter den Laien begegnen auch in Texten des ausgehenden 15. Jahrhunderts. Wirbt der mittelfränkische Dominikaner noch um generelles Vertrauen in die Hagiographen, so versuchen die Übersetzer sowie ein Drucker dieser Zeit den Gehalt ihrer Texte bereits durch andere Autoritäten zu legitimieren.

In einem Legendardruck wird der Wahrheitsanspruch eines Textes durch ein etwas seltsames Argument verteidigt. Der Lübecker Drucker Steffan Arndes setzt in seiner HL-Ausgabe v. J. 1492 nach der Johannes-Chrysostomus-Legende folgende Erklärung:

Etlike wyllen dat dysse hystorie nicht waer sy. wente me vinde se nicht in den latine beschreuen. men de hystorie de hyr na volghet is de rechte hystorie van sunte Johanne Crisostimo. wo deme nu sy is gode bekant. men to Venedie vynd me ene kerke in sunte Johannes Crisostimus ere ghebuwet. daer steyt de hystorie so ghemaelt alze hyr vortellet is.²³

Es drängt sich die Annahme auf, daß die kritischen Stimmen unter den Laien bereits recht laut geworden waren, denn nur so läßt sich verstehen, warum Arndes so bemüht ist, sich den Vorwurf der Leichtfertigkeit, bzw. Kritiklosigkeit zu ersparen. Es dürfte vor diesem Hintergrund auch kaum Zufall sein, daß Luther ausgerechnet diesen Text aus dem HL seiner bekanntesten Legendenpolemik vom Jahre 1537 zugrunde legt (wie Anm. 2).

Um dieselbe Zeit wie der Arndes-Druck werden für das im Jahre 1484/86 reformierte Klarissenkloster Söflingen bei Ulm zwei Legenden angefertigt, für deren Übersetzer die Autorität der *veritas latina* ebenfalls kein ausreichendes Kriterium für die Glaubwürdigkeit des Textes mehr ist, so etwa in der Caecilia-Legende²⁴ der Berliner Hs. mgf 1259: *Dise legend ist so gloubich das siejn concilij bestettiget ist worden dar von die gaistlichen recht sagen vnd hatt sie beschriben der hailig lerer Ambrosius* (195^{vb}). Die höchsten kirchlichen Autoritäten werden auch bei der Erzählung vom ‚Bräutigam im Paradies‘²⁵ berufen:

Item ein warheit zu erfahren diser matery vnd exempl, so hab ich in dem concilij zu baszel mit fleysz gefraget nach diszem closter von den die da überwalen jensitt rom. Die sprachent, es wer also war, vnd daz Closter hiesz sant michelsberg sant benedicten orden, vnd fürten ein seligs leben, die darinnen werent. Got dem herren seint alle ding

²³ Zur Chrysostomus-Legende des HLs vgl. D.-R. MOSER, Die Tannhäuser-Legende. Eine Studie über Intentionalität und Rezeption katechetischer Volkserzählungen zum Buß-Sakrament. Berlin/New York 1977 (Suppl.-Serie zur *Fabula*, Reihe B: Untersuchungen Bd. 4), *passim*, sowie SCHNYDER (wie Anm. 4).

²⁴ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Caecilia, in: ²VL 1, Sp. 1149 f.

²⁵ Zu diesem Text vgl. N. F. PALMER, Der Bräutigam im Paradies, in: ²VL 1, Sp. 1010 f.

möglich. Dar vmb sol es niemant vnglöbig sein, sein yegliches nem dar usz, daz im dien In gottes namen (94^{vb}).

War das Bemerkenswerte am Arndes-Zitat, daß eine derartige Wahrheitsbezeugung überhaupt in einem Druck Aufnahme fand, der für ein vorwiegend nichtgeistliches Publikum bestimmt war, so überrascht in den Söflinger Legenden, daß ein gelehrter Übersetzer seine persönlichen Zweifel am Wahrheitsgehalt seiner Vorlage reflektiert, und es auch für geboten erachtet, dies einem ungelehrten Publikum mitzuteilen: Galt die *veritas latina* für den mittelfränkischen Dominikaner noch als grundsätzlich unerschütterliche Größe (wenn auch mit leichten Einschränkungen), so wehrt der Söflinger Übersetzer die zu erwartende Skepsis seiner Leser mit Hinweis auf die Autorität der Konzilsteilnehmer bereits im voraus ab. Es zeigt sich jedenfalls in diesen Zeugnissen des späten 15. Jahrhunderts recht deutlich, daß das aufkommende rationalistische Denken im Bezug auf die Hagiographie auch die übersetzende Geistlichkeit immer stärker beeinflusste.

Als die Legendenpolemik einsetzt, findet sie also ein fruchtbare Feld vor, daß dann von Pamphletisten wie etwa Hieronymus Rauscher und Caspar Finck nur noch kultiviert zu werden brauchte. Rauscher, der „nicht Probleme reflektiert, sondern nur die sensationelle Oberfläche dieser Probleme sieht“²⁶, sowie andere Polemiker seines Schlags veröffentlichen – nach Luthers Vorbild – in dokumentarischer Form (zumeist mit Quellenangaben) volkssprachliche Legenden und Mirakel aus dem späten Mittelalter und prangern dabei nicht mehr – wie Luther – die in diesen Texten anzutreffenden theologischen Widersprüche an, sondern begnügen sich weitgehend mit einer mit Spott glossierten Wiedergabe von Fabulösem.

Bei solchen Häufungen gesammelter *Miraculosa* vermochten die Argumente des Katholiken Staphylus kaum noch zu überzeugen. Er räumt ein,

*daß vielleicht etliche solche exempla nicht geschehen, sondern erdicht worden seind, demnach seind sie nicht allain zu besser vnderrichtung in der leer, sondern auch das gemain vnverstendig völcklein vom bösen abzuhalten, seer dienstlich gewesen. Wer ist so unvernunftig, wann er in den Fabulis Aesopi lißt, daß vorzeiten die Löwen, Wolff, Füchs, Fisch, Vögl, unnd dergleichen thier undereinander ein gespräch gehalten haben sollen wie Aesopus, ein seer weiser Mann gedieht hat, der ein solch büchel darumb verwerffen wolt, daß die fabeln der warheit mit nichte gemäß seind?*²⁷

Indem Staphylus Legende und Fabel nach ihrer Gebrauchsfunktion auf eine Ebene stellt – die der angenehmen Vermittlung moralischer Normen, nicht historischer Fakten –, übergeht er freilich genau den entscheidenden Punkt, der die Legendenpolemik so erfolgreich werden ließ: Gerade das *gemain vnverstendig völcklein* erwartete, daß ihm in den Lebensberichten

²⁶ SCHENDA (wie Anm. 1), S. 215.

²⁷ F. STAPHYLUS, Nachdruck zu uerfechtung des Buchs Vom rechten waren verstandt ..., Tübingen 1561; zit. nach SCHENDA (wie Anm. 6), S. 37, Anm. 51.

historischer Figuren eine mit der *ratio* im Einklang stehende Handlung geboten wurde. Wenn sich ein sprechender Vogel durch eine Anrufung an den heiligen Thomas Becket von einem Sperber zu retten vermag, so läßt sich dies trotz ähnlich didaktischer Intention auch in den Augen der Geistlichkeit keineswegs mit Aesops *Haydnische gedieht oder fabeln* (so Staphylus) auf eine Ebene stellen. Staphylus' Versuch, die mittelalterliche Funktion der Legende mit einer griffigen Analogie zu vermitteln, bleibt wie der größte Teil der katholischen Apologie auf diesem Gebiet eine Etappe in einem Rückzugsgefecht, das erst mit den ‚historisch-kritischen‘ Legendaren der Gegenreformation wie etwa dem des Laurentius Surius („De probatis Sanctorum historiis“) ein vorläufiges Ende nimmt. Welch weitreichende Wirkung die Legendenpolemik im Bewußtsein der damaligen Zeit erzielt hatte, läßt sich nicht zuletzt am Wandel der Wertung des Wortes ‚Legende‘ während der Reformation nachvollziehen.

Es ist deutlich geworden, daß sich Legendenkritik unter den Lesern volkssprachlicher Hagiographie in einer Zeit entwickelt hatte, als sich eine starke Tendenz zu gestalterischer Schlichtheit und inhaltlicher Anspruchslosigkeit in der Herstellung von Prosalegenden entschieden durchsetzte. Daß nicht sämtliche Legendenverdeutscher im 15. Jahrhundert diesem Trend folgten, steht außer Frage. Entscheidend ist aber die Tatsache, daß es fast ausschließlich Legendare wie das HL waren, aus denen die städtischen Laien ihre hagiographischen Kenntnisse erwarben. Auf dem Hintergrund eines generellen Mißtrauens gegenüber dem Klerus und seinen Absichten, das vor allem in den Städten Tradition hatte, nimmt es nicht wunder, daß ein Werk wie das HL über weite Strecken bei Teilen einer aufgeweckten, aber theologisch ungeschulten städtischen Bildungselite – den eigentlichen Trägern der Reformation – durchaus als kirchlich initiierte Zumutung für den gesunden Menschenverstand erscheinen konnte.

Als Legendenübersetzer erstmals die Notwendigkeit sehen, durch explizite Stellungnahmen den Zweifeln der Laien über den Wahrheitsgehalt der ihnen von der Kirche gebotenen Literatur zuvorzukommen, drucken die Offizinen bereits die Produkte, die die Zweifel in erster Linie verursacht hatten. Als dann die Legendenpolemiker mit ihrer Agitation ansetzen, ist das HL zweifellos das ‚Laienlegendar‘ schlechthin, und zwar für den gesamten deutschen Sprachraum. Dementsprechend knüpfen die Pamphletisten an dieses Legendar an und zielen auf die Kritikfähigkeit der Laien ab, die sie nicht etwa mit den durchaus vorhandenen Reflexionen über die Funktion der Hagiographie und deren spezifisches Wahrheitsverständnis, sondern lediglich mit dem HL und ähnlichen populären Erzählprodukten konfrontieren.

Kultpflege und literarische Überlieferung

Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert¹

Seit knapp 25 Jahren hat der überlieferungsgeschichtliche Ansatz, wie ihn zuerst die ‚Würzburger Forschergruppe für Prosa des deutschen Mittelalters‘ (1973–84) programmatisch ihrer Arbeit zugrunde legte, die Sichtweise vor allem der spätmittelalterlichen Literaturgeschichtsschreibung um wichtige Dimensionen bereichert. Das methodische Ziel sah Kurt Ruh darin, die „spezifische Funktion“ der Überlieferung „in der Konstitution der Geschichtlichkeit von Literatur“ herauszuarbeiten.² Das „historisch verifizierbare Überlieferungswissen“ wird nach Georg Steer dabei „als Zeichen und Wegweiser zum Verständnis des Textes selbst“ gewertet. „Aus dem Wie der Weitergabe eines Textes durch Schreiber, Redaktoren und Drucker an ein bestimmtes Lesepublikum und aus dem Wozu dieser Weitergabe“ will die überlieferungsgeschichtliche Methode „auf das Was, den Inhalt, den Gehalt, die Form und Struktur, die Dynamik und die historische Wirkmächtigkeit des Textes schließen.“³

In diesem Beitrag möchte ich zum einen unter besonderer Berücksichtigung der Überlieferungszusammenhänge eine erste eingehende Bestandsaufnahme der für dominikanische Ordensheilige hergestellten ausführlichen Legenden und zum anderen die Fruchtbarkeit des überlieferungsgeschichtlichen Ansatzes an einem zentralen Bereich der mittelalterlichen Frömmigkeit, der kultischen Verehrung der Heiligen, erproben.⁴ Es geht

¹ Abkürzungen: AASS = Acta Sanctorum, begründet von J. BOLLAND, Antwerpen (Verlagsort wechselt) 1643 ff.; BHL = Bibliotheca hagiographica latina, Band 1–2, Brüssel 1898–1901; Supplementum 1911 und 1986; MTU = Münchener Texte und Untersuchungen; SPK = Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz; TTG = Texte und Textgeschichte.

² Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Texte als methodischer Ansatz zu einer erweiterten Konzeption von Literaturgeschichte, in: K. RUH (Hrsg.), Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung, Tübingen 1985 (TTG 19), S. 62–272, hier S. 267.

³ Gebrauchsfunktionale Text- und Überlieferungsanalyse, in: ebda., S. 5–36, hier S. 7 f.

⁴ Eine erste Vorstellung dieses Themas gab ich auf einer Tagung im Jahre 1981, von der P. AMENDT in Wissenschaft und Weisheit 44 (1981), S. 219–221, berichtet.

mir dabei darum, handschriftliche Überlieferung als aussagekräftigen Indikator von Kultpropaganda und -verbreitung auszuwerten, um zu zeigen, wie sich Kult und Kultförderung auf die Produktion und Rezeption hagiographischer Texte auswirken können und umgekehrt. Im Rahmen dieses Beitrags kann selbstverständlich nur sehr knapp auf die vielen hier vorzustellenden Texte eingegangen werden. In der Regel stellen diese ohnehin nur mehr oder weniger getreue Übersetzungen lateinischer Vorlagen dar.

Ein für eine solche Aufgabe dankbares Corpus bietet die volkssprachliche dominikanische Hagiographie insofern, als die ausführlichen Legenden von Ordensheiligen, zumal die Abschrift eines eigens für eine Heiligengestalt hergestellten Büchleins (*libellus*) ein gewisses, wenn nicht sogar ausgeprägtes Interesse am Kult voraussetzen. Spezifisches Kultinteresse steckt aber nicht immer hinter der Aufnahme von Legenden in volkssprachige Legendare, die in der Regel das vorgefundene Corpus einer lateinischen Vorlage übernehmen, das heißt, der deutsche Text spiegelt in der Regel nur die kultischen Vorlieben der Verfasser oder Redaktoren der Vorlagen wieder.⁵

Ordensheilige sind in nur wenigen Fällen zugleich auch populäre Volksheilige geworden, aber vor allem die jungen, in den Städten aktiven Mendikantenorden waren sehr darum bemüht, sie zu diesem Status zu erheben. Dies musste selbstverständlich über die schriftliche wie mündliche Verbreitung von Legenden erfolgen.

Die großen Anstrengungen der Dominikaner im 13. Jahrhundert im Bereich der Hagiographie, bei denen es auch darum ging, den Ruhm dominikanischer Heiliger zu verbreiten, waren breit gefächert: Es entstanden ausführliche *libelli*, die unter anderem auch für Kanonisationsverfahren Verwendung fanden, enzyklopädische Geschichtswerke mit starken hagiographischen Anteilen wie das ‚*Speculum historiale*‘ des Vinzenz von Beauvais und zuvörderst Legendare, allen voran das mittelalterliche Legendar schlechthin, die ‚*Legenda aurea*‘ des Jacobus de Voragine. Gerade in diesem überaus verbreiteten Werk finden sich auffallend umfangreiche Stücke dominikanischer Kultpropaganda. Neben einer sehr ausführlichen Dominikus-Vita schuf Jacobus eigens eine *Passio* des dominikanischen Inquisitors Petrus von Mailand, die zu den umfangreichsten Legenden des Werks überhaupt gehört. Es steht außer Zweifel, dass diese Legende zur besonderen Förderung des Petrus-Kultes einen derart prominenten Platz in der Sammlung eingeräumt bekam.

Zum Leidwesen der Dominikaner verfügten sie lange Zeit über keinen auch nur annähernd so populären Heiligen wie die franziskanischen Orden

⁵ Zu den volkssprachlichen Legendaren vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986 (TTG 20).

mit ihrem „Gründer“, ja die Heiligen des Predigerordens blieben dem Volk sogar weitgehend unbekannt. Ohnehin gab es keinen *fundator*, dem eine derart breite Verehrung je zuteil wurde wie Franz von Assisi. Volkstümliche und zugleich auch charismatische Gestalten wie Franziskus, Antonius von Padua, Klara von Assisi und, besonders im deutschen Raum, die franziskanische Drittordensschwester Elisabeth von Thüringen,⁶ hatten die Prediger bis ins späte 14. Jahrhundert hinein beileibe nicht vorzuweisen, sondern lediglich heiliggesprochene Gelehrte und Ketzerjäger.

Dieser Befund lässt sich sicherlich auch auf die generelle Ausrichtung der beiden miteinander häufig in erbitterter Konkurrenz stehenden Mendi- kantenorden zurückführen, die wiederum in den grundverschiedenen Persönlichkeiten ihrer *fundatores* wurzelt.⁷ Hier der überaus volksnahe und menschlich greifbar erscheinende charismatische Franziskus, dort Dominikus, dessen Handeln mehr vom Verstand gelenkt war und der es nicht vermochte, Massen zu ergreifen. Die breite Verehrung des Franziskus bedurfte eigentlich nicht der verschiedenen Ordensgemeinschaften, die sich auf ihn beriefen, was sich von Dominikus sicherlich nicht behaupten lässt.⁸

Darauf deutet bereits der Umstand, dass der Predigerorden erst zwölf Jahre nach dem Tode seines Stifters (1221) damit begann, die Kanonisierung von Dominikus zu betreiben. Der eigentliche Anlass dazu wird wohl die Tatsache gewesen sein, dass der im Jahre 1226 verstorbene Franziskus bereits 1228 und der 1231 verstorbene Antonius schon 1232 kanonisiert worden waren. Erst nachdem der Franziskanerorden bereits zwei Heilige aus seinen Reihen im Gottesdienst feiern konnte, sah sich der dominikanische Ordensgeneral Jordan von Sachsen im Jahre 1233 dazu veranlasst, eine Dominikus-Vita zu verfassen und ein Kanonisationsverfahren in die Wege zu leiten. Was Jordanus zusammenstellte, wurde aber – dem eher nüchternen Charakter des Ordensgründers entsprechend – zur hagiographischen Rohkost.⁹

Auch mit den anderen im 13. und 14. Jahrhundert kanonisierten dominikanischen Heiligen hatte es der Orden schwer, eine breite Verehrung zu entfachen. Geradezu beispielhaft für diesen Umstand ist der erste Ordens-

⁶ Selbstverständlich ist die Ordenszugehörigkeit nur einer von mehreren Aspekten, die zur intensiven kultischen Verehrung Elisabeths im deutschsprachigen Raum, und zwar auch innerhalb des Predigerordens, beitragen. Vgl. aber ihre prominente Platzierung in einem Stammbaum der Franziskaner vom Jahre 1484: W. L. SCHREIBER, Handbuch der Holz- und Metallschnitte des XV. Jahrhunderts, Bd. III, Leipzig 1927, S. 223 f. Nr. 1777.

⁷ Vgl. dazu K. ELM, Franziskus und Dominikus. Wirkungen und Antriebskräfte zweier Ordensstifter, *Saeculum* 23 (1972), S. 127–147 (Lit.).

⁸ Vgl. zu diesem Thema auch B. ALTANER, Die Beziehungen des hl. Dominikus zum hl. Franziskus von Assisi, *Franziskanische Studien* 9 (1922), S. 1–28, und dens., Der hl. Dominikus. Untersuchungen und Texte, Breslau 1922.

⁹ ALTANER, Untersuchungen (ebda.), S. 18 f. und passim.

märtyrer, Petrus von Mailand, der als Inquisitor nach Mailand geschickt und dort 1251 auf Betreiben der Katharer und Ghibellinen erschlagen wurde. In Deutschland vermochte sein Kult kaum Wurzeln zu schlagen, und zwar im eigenen Orden offenbar auch nur in begrenztem Umfang: So wurde das Eichstätter Predigerkloster ursprünglich dem Ordensheiligen Petrus geweiht, aber bereits im 15. Jahrhundert war das Patronat an den Apostel Petrus übergegangen.¹⁰ Vielsagend ist auch ein mit seiner Legende verbundenes Mirakel, in dem einige Frauen auf dem Marktplatz in Utrecht über eine Petrus von Mailand geweihte Predigerkirche spotteten und die „Erfindung“ des neuen Heiligen mit der Geldgier der Dominikaner in Verbindung bringen. Zwar werden die Frauen für ihre Äußerungen von Gott schwer bestraft, aber schon die Tatsache, dass ein solcher Bericht in der Legende Aufnahme fand, mag für eine gewisse defensive Haltung des Predigerordens zu seinen unbekannten Heiligen bezeichnend sein.¹¹

Ähnlich wie Petrus erging es dem 1323 kanonisierten Theologen Thomas von Aquino, der zwar dem Predigerorden in der Gelehrtenwelt größtmöglichen Ruhm einbrachte, dessen kultische Verehrung in Deutschland aber im Wesentlichen ordensintern blieb. Dies gilt, wenn auch nicht im gleichen Maße, für den 1455 kanonisierten Volksprediger Vinzenz Ferrer sowie für die erst 1943 offiziell heiliggesprochene Margaretha von Ungarn. Auch ihr in Ungarn wie in Teilen des Ordens gepfleger Kult weckte im deutschen Raum nur marginales Interesse.

Die Einzige, die sich in ihrer Beliebtheit mit den franziskanischen Heiligen zu messen vermochte, war die 1380 verstorbene Katharina von Siena, die mit ihrem geistigen Vater, Raimund von Capua, die Reform des Predigerordens initiierte. In Katharina hatte der Predigerorden endlich eine auch volkstümliche Heiligungsgestalt vorzuweisen, deren Kult er über den Orden hinaus zu verbreiten vermochte. Vor allem im deutschen Raum nahm Katharinas Kult einen sehr speziellen Charakter an: Sie wurde über den Dominikanerorden hinaus vielfach als Leitfigur des Reformgedankens verehrt, der mehr oder minder fast alle Orden im 15. Jahrhundert ergriff. Ihr Leben sollte den Frauen in den zu reformierenden Klöstern als leuchtendes Vorbild gelten, man stilisierte sie zu der modernen Identifikationsfigur

¹⁰ H. HOLZBAUER, Mittelalterliche Heiligenverehrung. Hl. Walpurgis, Kevelaer 1972 (Eichstätter Studien V), S. 46; vgl. auch G.G. MERLO, Pietro de Verona – S. Pietro Martire. Difficoltà e proposte per lo studio di un inquisitore beatificato, in: S. BOESCH GAJANO, L. SEBASTIANI (Hrsg.), Culto dei Santi, instituzioni e classi sociali in eta preindustriale, Roma 1984, S. 473–488.

¹¹ TH. GRAESSE (Hrsg.), Jacobi de Voragine Legenda aurea, Breslau ³1890 (Repr. Osnabrück 1965), S. 285 f. Exempel, die vor der Verspottung des Petrus von Mailand und Dominikus warnen, finden sich auch in dem von einem Dominikaner verfassten „Großen Seelentrost“; M. SCHMITT (Hrsg.), Der Große Seelentrost, Köln/Graz 1959 (Niederdeutsche Studien 5), S. 44.

einer allgemeinen Tendenzwende im Ordensleben. Diese Reverenz äußerte sich in den verschiedensten Formen, zum Beispiel durch die mehrfache Übersetzung ihrer ‚Vita‘ in die Volkssprache. Der Ordenschronist Johannes Meyer weiß von einer Nürnberger Nonne zu berichten, die mit ihrer Stieftochter bei den Dominikanerinnen eingetreten war, weil sie *so vil gutes von der halgen junckfrowen sant Katherina de Senis* gehört hatten.¹² Das heißt, auch begüterte Laien kannten und verehrten die neue Ordensheilige.

Es fragt sich nun, ob sich diese Ergebnisse kultgeschichtlicher Forschung auch in der Überlieferung der deutschen Ordenshagiographie der Dominikaner spiegeln. Der Beliebtheit franziskanischer Heiliger entsprechend hat sich nicht nur die germanistische Forschung – allen voran Kurt Ruh – intensiv um die volkssprachliche franziskanische Hagiographie bemüht, während die Heiligen des Predigerordens beinahe völlig außer Acht gelassen wurden. Was die Franziskaner betrifft, so hat es sich gezeigt, dass die Viten ihrer Heiliger in monastischen Kreisen auf reges Interesse stießen, vor allem die deutschen Franziskus-, Klara- und Elisabeth-Leben, letztere vor allem in den Übersetzungen der Vita des Dominikaners Dietrich von Apolda. Diese Werke fanden nach Ausweis der Überlieferung in fast jedem Orden ihr Publikum. Eine der ältesten Handschriften der oberdeutschen Übersetzung von Bonaventuras ‚Legenda S. Francisci‘ stammt zum Beispiel aus dem Nürnberger Dominikanerinnenkloster St. Katharina,¹³ eine verbreitete Fassung der Elisabeth-Vita wurde sogar von einem Dominikaner, Berthold dem Marner, verdeutscht.

Betrachten wir nun die deutschen Viten der dominikanischen Heiligen im Einzelnen.

1. Dominikus

Vom Leben des Ordensgründers gibt es fünf umfangreiche, von Legenden unabhängige Versionen, von denen zwei aus dem 14. Jahrhundert stammen. Im niederdeutschen und niederländischen Raum ist keine eigenständige Dominikus-Vita überliefert.

1.1 Eine ursprünglich wohl westalemannische Verslegende¹⁴ ist in einer Handschrift des Nürnberger Katharinenklosters erhalten: Der Codex

¹² B. M. REICHERT (Hrsg.), Johannes Meyer, Buch der Reformacio Predigerordens, Leipzig 1909 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 3), S. 102.

¹³ Es handelt sich um die unten näher vorgestellte Berliner Handschrift mgq 866.

¹⁴ Das Werk wurde auf seine Quellen hin untersucht von F. BANGEMANN, Mittelhoch-deutsche Dominikuslegenden und ihre Quellen, Diss. Halle a. d. Saale 1919, S. 50–70.

mgq 866 der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz enthält auf 37^{ra}–84^{vb} eine nürnbergische Umarbeitung des Werks,¹⁵ die mit einer vielfachen Aufgabe der Reime einhergeht. Die Handschrift (mittelalterliche Signatur: M VIII) vereint sechs ursprünglich nicht zusammengehörende Faszikel aus dem 14. und 15. Jahrhundert,¹⁶ darunter auch eine Franziskus- und eine Klara-Vita vom Jahre 1404. Die auf Pergament geschriebene Dominikus-Legende dürfte nach paläographischen Kriterien aus dem letzten Viertel des 14. Jahrhunderts stammen. Auf 36^v findet sich ein aufgeklebter Streifen mit dem Eintrag: *Der erwirdigen gestlichen frawen swester annen*; darunter ist der Text mit dem eventuellen Nachnamen weggeschnitten.

Gewidmet ist das *pvchlein* einer nicht näher identifizierten *gaistleich fraw Benedicta* (37^{ra}); der Verfasser wie Benedicta dürften dem Predigerorden angehört haben.

Auch wenn man die Verstümmelung des Texts bei der Übertragung ins Nürnbergische mit in Betracht zieht, so ist nicht zu übersehen, dass wir es kaum mit einem bedeutenden Stück Literatur zu tun haben, was seine dürftige Verbreitung teilweise erklären könnte. Dennoch sollte das Werk in stark überarbeiteter Form zur Grundlage für die wirkmächtigste deutsche Dominikus-Legende überhaupt werden, die des im Nürnberger Dominikanerkloster entstandenen Legendars ‚Der Heiligen Leben‘.¹⁷

1.2 Die Übersetzungen der ‚Vita S. Dominici‘ Dietrichs von Apolda.¹⁸ Der Verfasser einer stark verbreiteten und vielfach ins Deutsche übersetzten Legende der Elisabeth von Thüringen, der Erfurter Dominikaner Dietrich von Apolda, stellte zwischen ca. 1286–1298 die umfangreichste Dominikus-Vita des 13. Jahrhunderts zusammen, indem er zerstreute schriftliche wie mündliche Berichte, darunter auch Material aus der lateinischen Überlieferung von Mechthilds ‚Fließendem Licht der Gottheit‘, ordnete, redigierte und zu einem Werk mit einem gewissen Vollständigkeitsanspruch zusammenbaute (BHL 2226).

¹⁵ So findet sich zum Beispiel die typisch nürnbergische Schreibung *vnder* für mhd. *unser*; vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 5), S. 204.

¹⁶ Papier und Pergament, 311 Bl., 14. und 15. Jahrhundert; vgl. H. DEGERING, Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek II, Leipzig 1926, S. 150, sowie K. RUH, Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskanermystik und -scholastik, Bern 1956 (Bibliotheca Germanica 7), S. 239 f.

¹⁷ Vgl. WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 5), S. 284. Die Legende ist ediert in: M. BRAND, K. FREIENHAGEN-BAUMGARDT, R. MEYER, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Der Heiligen Leben, Bd. I: Der Sommerteil, Tübingen 1996 (TTG 44), S. 333–357.

¹⁸ H. LOMNITZER, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL), Bd. 7, Sp. 103–110.

Dietrichs Werk wurde mehr oder weniger vollständig dreimal ins Deutsche übersetzt; diese Werke stammen allesamt – wie die Verslegende – aus dem Südwesten.

1.2.1 Die wohl älteste Übersetzung aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ist zugleich mit sieben erhaltenen Handschriften auch die verbreitetste.

1) Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. III.1.2° 7, Papier, II + 175 Bll., vom Jahre 1436, nürnbergisch

Provenienz: stammt aus dem Nürnberger Katharinenkloster, geschrieben von Elspet Swertin und Kunigund Niklasin¹⁹

Inhalt: 1^{ra}–170^{rb}, Dominikus-Legende

Literatur: K. Schneider, Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg. Die Signaturengruppen Cod. I.3 und Cod. III.1, Wiesbaden 1988, S. 160 f.

2) Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, mgq 1985, Papier, 264 Bll. (= drei Faszikel), um 1470 (Wasserzeichen), nordbairisch

Provenienz: unbekannt

Inhalt: 2^{ra}–128^{rb}, Dominikus-Legende; 129^{ra}–199^{rb}, „Der Propheten Auszug“ mit Anhang;²⁰ 201^{ra}–246^{rb}, vier Predigten

3) Colmar, Bibliothèque de la ville, Cod. 264 (Cat. 354), Papier, 194 Bll., 15. Jahrhundert, unterelsässisch

Provenienz: aus dem 1419 reformierten Dominikanerinnenkloster Unterlinden zu Colmar

Inhalt: Dominikus-Legende (bricht im Mirakelteil ab)

Literatur: P. Schmitt, Catalogue général des manuscrits de Bibliothèques Publiques de France LVI: Colmar/Paris 1969, S. 134

4) Fulda, Hessische Landesbibliothek, Cod. B 10, Papier, 176 Bll., vom Jahre 1431, niederalemannisch

Provenienz: Die Handschrift stammt, wie die Fuldaer Handschrift Aa 101, aus dem Dominikanerinnenkloster Himmelskron in Worms-Hochheim; sie ist aber nach der Schreibart wohl in Straßburg entstanden, von wo aus das Kloster 1429 reformiert wurde. Auf 169^{rb}/170^{ra} identifiziert sich der Schreiber als *Jacob, Martin Richters sun von pirne*, der die Handschrift 1431 abschloss. Vermutlich kam die Handschrift später in den Besitz der Reuerinnen auf dem Andreasberg in Worms und sodann 1742 in das dortige Dominikanerkloster (1^r).²¹

¹⁹ Es handelt sich um die Handschrift J I; vgl. P. RUF (Hrsg.), Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, Bd. III/3: Bistum Bamberg, München 1939 (Repr. 1961), S. 615,4–6.

²⁰ Vgl. ²VL 7, Sp. 868 (mit der Handschrift).

²¹ Ein identischer Eintrag findet sich in Cod. Aa 101; vgl. R. HAUSMANN, Die theologischen Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda bis zum Jahr 1600. Codices Bonifatiani 1–3, Aa 1–145a, Wiesbaden 1992, S. 202.

Inhalt: 1^{ra}–169^{vb}, Dominikus-Legende; 171^{ra}–174^{va}, Johannes von Neumarkt, „Hieronymusbriefe“ (Auszüge)

5) München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 186, Pergament, 165 Bll., 3. Viertel 14. Jahrhundert, westschweizerisch²²

Provenienz: unbekannt

Inhalt: 1^r–161^v, Dominikus-Legende; 162^r–165^v, Predigt zu Io 21,20

Literatur: E. Petzet, Die deutschen Pergamenthandschriften der Staatsbibliothek in München. Nr. 1–200, München 1920, S. 338–340

6) Ebda., cgm 244, Papier, V + 326 Bll., 2. Hälfte 15. Jahrhundert, mittelbairisch

Provenienz: aus dem 1465 durch Nürnberger Schwestern reformierten Dominikanerinnenkloster Altenhohenau am Inn. Die Handschrift gehörte mit Berlin, SPK, mgf 658 und München, cgm 1109 zu einer dreibändigen Ausgabe von „Der Heiligen Leben“.

Inhalt: geistliche Sammelhandschrift (Legenden, Predigten); 173^{ra}–321^{ra}, Dominikus-Legende

Literatur: K. Schneider, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 201–350, Wiesbaden 1970, S. 123–126; Williams-Krapp (wie Anm. 5), S. 212

7) Überlingen, Leopold-Sophien-Bibliothek, Ms. 4, Papier, 180 Bll., vom Jahre 1385, westschwäbisch

Provenienz: geschrieben von *Swester Adelhaid Ottin in dem Conuent des Closters ze hedingen* (= Dominikanerinnenkloster Hedingen bei Sigmaringen) *In dem jar ... drüzen hundert jar vnd fünfi vnd ahtzig jar* (179^r)

Inhalt: 1^r–179^r, Dominikus-Legende

Die aus dem 14. Jahrhundert stammenden Münchener (Nr. 5) und Überlinger Handschriften sind weitgehend wörtlich identisch, abgesehen von der Übersetzung des Briefes Munios de Zamora an Dietrich mit dem Auftrag, die Legende zu verfassen (AASS Aug. I [³1867], 372C), bei dem Nr. 5 eine unikal überlieferte Version aufweist. Die restliche Überlieferung bietet eine Redaktion dieser in Nr. 5 und 7 gebotenen, sicherlich ursprünglicheren Fassung. Es ist anzunehmen, dass die sich knapper fassende, enger an der lateinischen Quelle haftende ursprüngliche Version des Textes wie

²² Die Schreibartbestimmung dieser und der hier behandelten alemannischen Handschriften Fulda, Cod. B 10, Berlin, mgo 452, Erpernburg, Cod. 87 und Paris, Ms. Suppl. frang. 396 erfolgte durch Konrad Kunze, Freiburg, dem ich herzlich danke. Für die westliche Schweiz spricht beim cgm 186 unter anderem, dass das mittelhochdeutsche ei fast nur *ei* geschrieben wird. Ferner fehlt jedes Anzeichen für die sogenannte „Schwäbische Diphthongierung“. Schließlich tritt mehrfach *daz phat* auf, das nach K. KUNZE, Geographie des Genus in Flurnamen, in: Alemannica. Landeskundliche Beiträge. Festschrift für B. Boesch, Bühl 1976, S. 157–185, Karte 2, nur in der westlichen Schweiz belegt ist. Der von anderer Hand geschriebene Predigttext auf 162^r–165^v weist allerdings deutliche schwäbische Merkmale auf.

eine Reihe anderer Werke des 14. Jahrhunderts²³ im Zuge der dominikanischen Reform, unter erneutem Rückgriff auf die Quelle, inhaltlich und sprachlich redigiert wurde. Die Überarbeitung dürfte im schweizerisch-elsässischen Raum erfolgt sein, wo die Reform ihre ersten Erfolge erzielte. Jedenfalls belegen die Colmarer und die Fuldaer Handschrift (vom Jahre 1431) eine Bekanntheit des Werks im Elsaß, von wo aus es auf den ‚Trampelpfaden der Reform‘ sowohl nach Worms wie nach Nürnberg gelangte. Dort wurde es, kurz nach der Reform des Katharinenklosters, 1436 für den Einsatz bei der Tischlesung abgeschrieben (Nr. 1).²⁴ Von Nürnberg aus wird das Werk in den vom Katharinenkloster aus reformierten Konvent Altenhohenau (Nr. 6) gelangt sein.

1.2.2 Eine von dieser Übersetzung unabhängige zweite alemannische Version von Dietrichs Dominikus-Leben ist in einer einzigen Handschrift erhalten.

Überlingen, Leopold-Sophien-Bibliothek, Ms. 5, Papier, 371 Bll., 2. Hälfte 15. Jahrhundert, ostschweizerisch

Provenienz: Die Handschrift stammt ursprünglich aus dem Dominikanerinnenkloster St. Katharina in St. Gallen, das sich 1482 selbst reformierte und 1497/98 Schwestern zur Reform ins Dominikanerinnenkloster Zoffingen in Konstanz entsandte. Die Handschrift wurde zu diesem Anlass mitgenommen und den Zoffinger Schwestern geschenkt (Besitzereintrag im vorderen Spiegel). Vgl. B. Hilberling, 700 Jahre Kloster Zoffingen: 1257–1957, Konstanz 1957, S. 45 f.

Inhalt: 1^{ra}–111^{vb}, Dominikus-Legende; 112–119, leer; 120^{ra}–239^{va} und 261^{ra}–362^{vb}, Johannes Meyer OP²⁵, ‚Buch der Ämter‘; 240, leer; 241^{ra}–246^{vb}, Sendbriefe Humberts von Romans, Raimunds von Capua²⁶ und eines ungenannten Bruders sowie deutsche Auszüge aus der Regel und den Konstitutionen für die auf den Höfen der Dominikanerinnen arbeitenden männlichen und weiblichen Konversen (übersetzt von Johannes

²³ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 5), S. 178 f.; ders., Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie im späten Mittelalter, in: L. GRENZMANN, K. STACKMANN (Hrsg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1980, Stuttgart 1984, S. 699 f.

²⁴ Vgl. den Eintrag im Tischlesungsverzeichnis des Katharinenklosters: *J. I. puch, an unsers heiligen vaters sant Dominicus obent sol man anheben sein puch, das sagt von seinem ganczen leben* (RUF [wie Anm. 19], S. 668, 30 f.). Die Handschrift wurde auch am Tag der Translatio herangezogen (S. 667, 38 f.). An den Festtagen von Petrus von Mailand und Thomas von Aquin las man die Legenden aus ‚Der Heiligen Leben‘ (S. 666, 31 f.; S. 667, 1 f.; S. 667, 23). Zur Tischlesung im Katharinenkloster vgl. auch B. HASEBRINK, Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion, in: M. KINTZINGER, S. LORENZ, M. WALTER (Hrsg.), Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts, Köln/Weimar/Wien 1996, S. 187–216.

²⁵ Zu Meyer vgl. W. FECHTER in: ²VL 6, Sp. 474–489 (die Handschrift dort erfasst).

²⁶ Die Briefe Humberts und Raimunds werden in den entsprechenden Verfasserlexikon-Artikeln nicht erwähnt.

Meyer?); 363–368, leer; 369^{ra}–371^{ra}, Johannes Meyer, Liste der Provinzialprioren der Teutonia

Der Überlieferungskontext der Dominikus-Vita inmitten von Werken des dominikanischen Ordenschronisten Johannes Meyer weckt den Verdacht, in ihm auch den Übersetzer der Legende zu sehen. Allerdings führt er diese in seinem penibel angelegten Werkregister nicht auf, was bei einem Werk vom Umfang der Dominikus-Legende doch sehr verwunderlich wäre.²⁷

Die vorliegende Übersetzung verzichtet auf die Briefe der beiden Ordensgenerale und die Widmung Dietrichs und beginnt sofort mit Dietrichs Abriss der Dominikus-Hagiographie (Sp. 559B, Nr. 3 ff.). Dort fügt der Übersetzer Eigenes hinzu, zum Beispiel den Hinweis, dass nun auch Thomas von Aquin, Petrus von Mailand und Margaretha von Ungarn als Heilige aus dem Orden stammen. Auch hier beschränken sich die Provenienzen der Handschriften auf zwei reformierte Dominikanerinnenklöster.

1.2.3 Eine dritte alemannische Übersetzung von Dietrichs „Vita“ findet sich in einer aus Zürich stammenden Handschrift mit zwei weiteren umfangreichen Legenden.

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Msc. 671 (655), Papier, 164 Bll., vom Jahre 1449, westschweizerisch

Provenienz: aus dem Dominikanerinnenkloster St. Verena in Zürich, geschrieben von Schwester *agnes foisinen* (106^v, 164^v)

Inhalt: 1^r–106^v, Dominikus-Legende; 107^r–126^v, Benedikt-Leben nach Gregors „Dialogi“, lib. II (PL 66, 125–204);²⁸ 127^r–157^v, Passio des Petrus von Mailand nach Thomas Agno de Lentino (BHL 6723);²⁹ 157^v–164^v, Bulle von Papst Innozenz IV. zum Martyrium des Petrus von Mailand (BHL 6722)

²⁷ Die Nichterwähnung einer Dominikus-Legende in seiner Werkliste wäre umso verwunderlicher, da Meyer eine ausführliche deutsche Dominikus-Legende kennt. Er erwähnt im Prolog seiner 1469 fertiggestellten „Vitasfratrum“-Übersetzung, dass er die Dominikus-Vita Gerhards von Frachet übergehen wolle, weil eine deutsche Legende bereits vorliege: *Och wo ich bekante daz zu tütsch. gemahnt ist gewesen, es sy in sante dominicus legende oder vs anderen bucheren, habe ich uch vnbeschriben gellossen* (Berlin, SPK, mgq 195, 12^v). Eine weitere, heute verschollene nachmittelalterliche Handschrift (ca. 1600) mit einer ausführlichen Dominikus-Legende wird im Nachlass von Franz Pfeiffer, München (gest. 1928), erwähnt. Sie war erster Text in einer Sammelhandschrift mit Werken von Johannes Meyer („Vitasfratrum“ u. a. m.) und Schwesternbüchern. Vgl. K. GRUBMÜLLER, Die Viten der Schwestern von Töss und Elsbeth Stagel (Überlieferung und literarische Einheit), ZfdA 98 (1969), S. 179, Anm. 1.

²⁸ Vgl. K. RUH, in: ²VL 3, Sp. 239 f. Ein erster Vergleich mit anderen in der Schweiz überlieferten deutschen Benedikt-Viten ergab, dass es sich hier wie bei den beiden anderen Texten der Handschrift um eine unikale Übersetzung handelt. Verglichen wurden Basel, Universitätsbibliothek, Cod. A IX 23, 96^v–117^r, sowie die Handschriften St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 588 und 1004.

²⁹ Zu dieser Legende s. u.

Diese Übersetzung verzichtet gänzlich auf die Briefe und Prologe und beginnt unmittelbar mit dem Leben des Dominikus (560 ff.).

1.3 Eine weitere alemannische Dominikus-Legende geht im Wesentlichen auf die ‚Legenda aurea‘-Version zurück, erweitert den Text jedoch durch 25 Mirakel, die in der Lombardei geschahen, aus der Dominikus-Vita des Petrus Ferrandus. Dieser unikal überlieferte Text dürfte in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts entstanden sein. Er wurde von J. König³⁰ ediert und von Bangemann (wie Anm. 14), S. 31–36, auf seine Quellen hin untersucht.

Freiburg i. Br., Stadtarchiv, Cod. B1 (H) 159, Papier, 50 Bll., ca. 1459–61 (Wasserzeichen), südalemannisch

Provenienz: zuletzt im 1465 reformierten Dominikanerinnenkloster Maria Magdalena (Reuerinnen) zu Freiburg

Inhalt: Dominikus-Leben

Literatur: W. Hagenmaier, Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg i. Br., Bd. 1/4:

Die deutschen mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek und der mittelalterlichen Handschriften anderer öffentl. Sammlungen, Wiesbaden 1988, S. 181

1.4 Die sicherlich eigenständigste deutsche Dominikus-Legende des Mittelalters stammt von einem mittelfränkischen Dominikaner, der auch eine umfangreiche Martins-Vita verfasste.

Kues, Hospitalbibliothek, Cod. 109, Papier, 56 Bll., 2. Hälfte 15. Jahrhundert (nach 1467), moselfränkisch

Provenienz: unbekannt

Inhalt: Dominikus-Leben

Literatur: J. Marx, Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel an der Mosel, Trier 1905, S. 108, Nr. 109

Der umfangreichen Vita, die inhaltlich – vor allem im Mirakelbereich – weit über Dietrich von Apolda hinausgeht, stellt der dominikanische Übersetzer – er spricht mehrfach von *vnser[m] orden* – einen eigenen ausführlichen Prolog voran. Hier betont er, dass sich Dominikus und Martin sehr ähnlich seien. Martin sei einer der alten Heiligen – über ihn habe er vor einem Jahr geschrieben³¹ –, Dominikus ein neuer, beide hätten zum Beispiel in sieben Tagen drei Tote erweckt. Die Arbeit an seiner Dominikus-Legende datiert er auf 1467. Von seiner umfangreichen Vorlage wolle er nur ein Drittel übersetzen, *vff dat die leyen is moigen schryuen vnd lesen ader hoiren lesen mit mynner verdroesch vnd gancz us van anbegin bis zo ende*. Man könne den nachfolgenden Berichten trauen, denn sie stammen nicht von *sunnygen vnd rokeloisen predigeren, der man vnderwylen etliche*

³⁰ J. KÖNIG, Legende in mittelhochdeutscher Sprache, Freiburger Diözesan-Archiv 8 (1874), S. 331–359.

³¹ Vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, in: ²VL 6, Sp. 158.

*fyndet (2^r), sondern von glaubwürdigen Autoren. Vnd an sulcher lude
gezuychenisse endarff man nyet zwyuelen (2^v).* Über drei weitere Seiten hinweg setzt er diese Apologie zum Wahrheitsgehalt seines Werks fort, die in eine Bitte um Vertrauen mündet: *glicherwyse als clocke leyen nyet allen
worten in gleubent, also in gleubent auch die schriftt wysen nyet allen
schrifften. Vnd den sie nit in gleubent, die in gebent sy ouch nyet anderen
luden vur zo gleuben. Dar vmb so moigent die leyen koenlich gleuben den
legenden vnd leben der heiligen, den die schriftt wysen gleubent (4^r).* Diese weit über eine topische Wahrheitsbezeugung hinausgehenden Ausführungen weisen, wie ich bereits in einem früheren Beitrag zu zeigen versuchte,³² auf eine offenbar sich verbreitende laikale Kritik am Wahrheitsgehalt hagiographischer Werke im 15. Jahrhundert hin. Bemerkenswert ist ferner, dass der Übersetzer seine beiden Werke an *clocke leyen* richtet, die wohl mit den *verstanden layen* gleichzusetzen sind, für die Ulrich von Pottenstein seine gelehrté Katechismus-Summe verfasste: also für die neue Schicht gut gebildeter, literarisch anspruchsvoll gewordener und sich auch für theologisches Wissen interessierender Nichtkleriker – dazu gehören im Norden zum Beispiel auch die Brüder und Schwestern des Gemeinsamen Lebens –, die dennoch auf volkssprachliche Vermittlung von Bildungsinhalten angewiesen ist. Inwieweit der Übersetzer auch tatsächlich sein anvisiertes Publikum erreichte, bleibt offen, denn die Kueser Handschrift stammt aus unbekanntem Besitz, die beiden Textzeugen der Martins-Legende kommen aus Klöstern.³³

2. Petrus von Mailand

Von der Legende des ersten Ordensmartyrs und populären Volksheiligen Oberitaliens gibt es nur eine einzige von Legendaren unabhängige Übersetzung, und auch sie ist nur unikal überliefert. Dies mag durch das Vorhandensein der umfangreichen *Passio* in den vielen Übersetzungen der ‚*Legenda aurea*‘ bedingt sein, aber auch bei den Übersetzern des Legendars findet man Indizien für ein nur sehr geringes Interesse an diesem Heiligen im deutschen Raum. Die ‚*Elsässische Legenda aurea*‘ begründet die radikale Kürzung des Textes folgendermaßen: *Vil ander grosser zeichen vnd
wunder hat got durch disen heiligen gewircket. Daz lossen wir vnder we-
gen durch der kúrcze willen.*³⁴ Ohne jede Begründung wird die Petrus-Legende

³² WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 23 [1984]).

³³ Berlin, SPK, mgq 261 (Kartause Köln); Trier, Stadtbibliothek. Cod. 1190 (491) (Chorherrenstift Eberhardsklausen bei Trier).

³⁴ U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Die Elsässische Legenda aurea, Bd. I: Das Normalcorpus, Tübingen 1980 (TTG 3), S. 306,9 f.

gende in der ‚Ostmitteldeutschen Legenda aurea I‘ und der ‚Harburger Legenda aurea I‘³⁵ zusammengestrichen. Der wohl benediktinische Übersetzer der ‚Regensburger Legenda aurea‘ übergeht die Legende völlig.³⁶

Dafür geriet die Petrus-Legende im dominikanischen ‚Der Heiligen Leben‘ zu einem der umfangreichsten Texte des ganzen Legendars;³⁷ der Mirakelanhang übertrifft mit 31 Wundern den aller anderen Legenden. Es ist aber offensichtlich, dass hier spezifisch dominikanische Kultinteressen hinter dem Sonderstatus der Petrus-Legende stecken und nicht etwa eine tatsächliche breite Verehrung.

Die in der oben (1.2.3) beschriebenen Einsiedler Handschrift überlieferte alemannische Petrus-Legende fußt auf der fürs Kanonisationsverfahren verfassten ‚Legenda major‘ des Thomas Agno de Lentino. Beigefügt ist die 1253 ausgestellte Kanonisationsbulle des Innozenz IV., der Petrus nur ein Jahr nach seiner Ermordung heiligsprechen ließ.

3. Thomas von Aquin

Auch die deutschen Viten des *doctor angelicus* stießen auf nur geringes Interesse.³⁸ Dass Thomas nie zum Volksheiligen wurde, dürfte kaum überraschen. Da er erst 1323 kanonisiert wurde, konnte seine Legende auch keinem der im 13. Jahrhundert verfassten Standardlegendare, wie etwa der ‚Legenda aurea‘, mehr angehören.³⁹

Auch bei den deutschen Thomas-Legenden stecken stets spezifisch dominikanische Kultinteressen hinter der Herstellung und Verbreitung. Die wirkmächtigste Version ist auch im Falle der Thomas-Legende die in ‚Der Heiligen Leben‘, eine abbreviierte Übersetzung der ‚Vita‘ Wilhelms von Tocco (AASS Mart. I, 657–685) und der ‚Translatio‘ (ebda., 738 f.). Sie ist wie die Legenden anderer Heiliger des Predigerordens verhältnismäßig umfangreich geraten. Bemerkenswerterweise findet sich eine kurze deutsche Legende in dem zwischen 1343–49 zusammengestellten ‚Heili-

³⁵ Der Übersetzer schreibt, dass Petrus viele Mirakel gewirkt habe, erzählt werden aber nur zwei.

³⁶ Zu diesen Werken vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen Übersetzungen der ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine, PBB 101 (Tüb. 1979), S. 252–276.

³⁷ BRAND et al. (wie Anm. 17), S. 52–68. Die Petrus von Mailand-Legenden in ‚Der Heiligen Leben‘ und in ‚Der Heiligen Leben, Redaktion‘ sind im Register von WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 5), S. 450, versehentlich nicht aufgeführt worden.

³⁸ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, in: ²VL 9, Sp. 812 f.

³⁹ Leider lässt sich aus den Angaben bei B. FLEITH, Studien zur Überlieferungs geschichte der lateinischen Legenda aurea, Brüssel 1991 (Subsidia Hagiographica 72), S. 493, nicht entnehmen, inwieweit Thomas-Legenden als Sondergut in lateinischen ‚Legenda aurea‘-Handschriften Aufnahme fanden.

genleben‘ des Laien Hermann von Fritzlar, dessen Interesse an gelehrter Literatur – er stand in enger geistiger Beziehung zu den Erfurter Dominikanern und Franziskanern – hinter der Aufnahme einer Theologen-Vita in sein Sammelwerk stehen könnte.⁴⁰

3.1 Eine für die Nonne Elsbeth Stückler aus dem Dominikanerinnenkloster Töss angefertigte Übersetzung der ‚Vita‘ Wilhelms durch den Säkularpriester Eberhart von Rapperswil⁴¹, *kilchherr ze Jonen* (Jona über Rapperswil), ist nur in einer Autographhandschrift (*Dis buch hat ze tútsche gemachet vnd geschriben ... [104^va]*) von hoher Repräsentativität erhalten. Es handelt sich um den Pergamentcodex Frauenfeld, Thurgauische Kantonsbibliothek, Cod. Y 156 (104 Bll., ostschweizerisch), der im Jahre 1418 den Tösser Schwestern übergeben wurde.

3.2 Die umfangreichste deutsche Thomas-Vita ist eine in zwei elsässischen Handschriften überlieferte alemannische Übersetzung der ‚Vita‘ Wilhelms,⁴² ergänzt durch Stoffe aus der Thomas-Legende des Bernardus Guidonis (AASS Mart. I, 738–740, und Boninus Mombritius, *Sanctuarium*, hrsg. v. F.A. Brunet, Bd. II, Paris²1910, S. 312–323) sowie durch den Translationsbericht (AASS Mart. VI, 738–740).⁴³

1) Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, mgo 452, 1. Bl. Pergament (mit illustrierter Initiale), ansonsten Papier, I + 97 + I Bll., Mitte 15. Jahrhundert, niederalemannisch

Provenienz: vielleicht aus dem Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Katharina; später in der Kölner Kartause

Inhalt: I^r–90^v, Thomas-Legende; 91–97, leer

Literatur: Neue Erwerbungen der Handschriftenabteilung I: Lateinische und deutsche Handschriften erworben 1911 (Mitt. der königlichen Bibliothek II), Berlin 1914, S. 113 f.

2) München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 416, Papier, 242 Bll., vom Jahre 1489 (161^v), südalemannisch (*kilch*)

Provenienz: vermutlich aus einem elsässischen Dominikanerinnenkloster, geschrieben von einer Frau

Inhalt: I^r–161^v, Johannes Meyer, ‚Vitasfratrum‘, deutsch; 162^r–232^v, Thomas-Legende

Literatur: K. Schneider, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 351–500, Wiesbaden 1973, S. 209 f.

⁴⁰ Vgl. W. WERNER, K. RUH, in: ²VL 3, Sp. 1058 f.

⁴¹ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, in: ²VL 2, Sp. 290.

⁴² Der Nachlass von Wolfgang Stammerl in der Forschungsstelle am Institut für deutsche Philologie der Universität Würzburg verzeichnet eine deutsche Thomas von Aquin-Legende in einer heute verschollenen Handschrift 8 der Sammlung Franz Pfeiffer, München; s. o. Anm. 27.

⁴³ Die entsprechenden Angaben sind im Verfasserlexikon-Artikel zu korrigieren.

Wie die ausführliche Petrus von Mailand-Legende dürfte auch diese Übersetzung erst im 15. Jahrhundert entstanden sein, wahrscheinlich im Rahmen der literarischen Offensive im Dienste der *cura monialium* in den Reformklöstern. Dass dieser Text offenbar nie aus dem alemannischen Raum hinausgelangte, könnte durch das Vorhandensein der Thomas-Legende in ‚Der Heiligen Leben‘ bedingt sein. Diese wird sogar im Verbreitungsbereich der ‚Elsässischen Legenda aurea‘ (Berlin, SPK, mgq 192 [s. u.]) und im Kölner Raum (Darmstadt, Hessische Landesbibliothek, Cod. 447, 43^r–63^r) aus dem Legendar exzerpiert. Die Legendarfassung dürfte auch ein Grund dafür sein, dass sich die *libellus*-Version nicht im Bibliothekskatalog des Nürnberger Katharinenklosters findet (Ruf [wie Anm. 19]), zumal die Schwestern dieses Klosters ansonsten geradezu alles, was an geistlicher Literatur im hochdeutschen Raum greifbar war, in ihre beispiellose Sammlung holten.

4. Vinzenz Ferrer

Von dem 1455 kanonisierten spanischen Bußprediger, der seit 1399, oft von Flagellanten begleitet, durch weite Bereiche des westlichen Europas zog und großen kirchenpolitischen Einfluss besaß, verfasste ein anonyme Dominikaner eine Übersetzung der zum Kanonisationsverfahren verfertigten Vita des Petrus Ransanus (BHL 8657). Sie ist in fünf Handschriften überliefert, die mit Ausnahme der Colmarer Handschrift auch eine Übersetzung des von Vinzenz verfassten ‚Tractatus de vita spirituali‘ enthalten, die den deutschen Titel ‚Von zunemen und haltnuß brediger ordens‘ erhielt.

1) Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. III.1.2° 12, Papier, I + 247 Bll., vom Jahre 1465/66, nordbairisch

Provenienz: aus dem 1457 reformierten Dominikanerinnenkloster Zum Heiligen Grab, Bamberg, geschrieben von der aus Nürnberg zur Reform dorthin entsandten Martha Pewrlin.

Inhalt: 1^{ra}–75^{vb}, Katharina von Alexandrien-Legende;⁴⁴ 75^{vb}–160^{ra}, Katharina von Sienal Legende (letzter Abschnitt durch Gebet ersetzt; s. u.); 165^{ra}–226^{vb}, Vinzenz Ferrer-Legende; 227^{ra}–245^{va}, *Von zunemen ...*

Literatur: K. Schneider, Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg. Die Signaturengruppen Cod. I.3 und III.1, Wiesbaden 1988, S. 168–170

2) Colmar, Bibliothèque de la ville, Cod. CPC 280, Papier, 186 Bll., vom Jahre 1455–62, oberelsässisch⁴⁵

⁴⁴ Vgl. P. ASSION, in: ²VL 4, Sp. 1066, Nr. XVIII.

Provenienz: aus dem Besitz des Colmarer Bürgers Hans Schedelin, dessen Sohn Heinrich die Bibliothek des Vaters 1462 mit ins Colmarer Minoritenkloster nahm

Inhalt: 1^r–11^r, 162^v, 163^{r/v}, 175^{r/v}, 186^v, Elsässische Chronik des Hans Schedelin, Colmar; 13^r–186^v, Vinzenz-Legende

Literatur: P. Bolchert, Catalogue de la Bibliothèque du Consistoire de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg à Colmar, Straßburg, o. J., S. 24, Nr. 32; Ch. Heck, Saint Vincent Ferrier dans des miniatures et un manuscrit inédits du XV^e siècle, in: Société d'Histoire et d'Archéologie de Colmar. Annuaire 27 (1978), 63–68

3) Innsbruck, Servitenkloster, Cod. Ib 29, Papier, 147 Bll., vom Jahre 1509, ostschwäbisch

Provenienz: wohl aus einem schwäbischen Dominikanerinnenkloster (*die legent ... vnnsers hailigenn ... vatters*)

Inhalt: 1^r–109^r, Vinzenz-Legende; 109^r–147^r, *Von zunemen ...*

4) London, British Library, Cod. Add. 15.103, Pergament und Papier, 228 Bll., vom Jahre 1488, ostschwäbisch

Provenienz: aus dem 1468 reformierten Dominikanerinnenkloster Medlingen, geschrieben von Schwester Martha Felderin

Inhalt: geistliche Sammelhandschrift (Predigten und anderes mehr); 156^r–197^r, Vinzenz-Legende; 198^r–211^v, *Von zunemen ...*

Literatur: R. Priebsch, Deutsche Handschriften in England, Bd. II, Erlangen 1901, S. 123 f.

5) Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. VI, 43^g, Papier und Pergament, 298 Bll., vom Jahre 1462 (106^v), nürnbergisch

Provenienz: aus dem Nürnberger Katharinenkloster (Signatur: J XXX), geschrieben von Schwester Ursula Geiselherin und vermutlich Nürnberger Dominikanern

Inhalt: geistliche Sammelhandschrift (vorwiegend Predigten); 2^r–106^v, Vinzenz-Legende; 116^r–138^r, *Von zunemen ...*

Literatur: K. Schneider, Die deutschen mittelalterlichen Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg I, Wiesbaden 1965, S. 98–102

Diese deutsche Vinzenz-Legende entstand sicherlich erst nach der Kanonisation – zudem stammt keine Handschrift aus der Zeit vor ca. 1460 – und wurde innerhalb des Ordens rasch verbreitet, und zwar in mehreren Sprachlandschaften.

Eine Kurzvita fand Eingang in alle niederdeutschen Drucke von ‚Der Heiligen Leben‘ ab der Ausgabe von Steffen Arndes, Lübeck, 1492.⁴⁵ Im süddeutschen Raum kam es nie zu einer Aufnahme seiner Legende in Legendarhandschriften oder -drucke.

⁴⁵ Die Handschrift konnte ich nicht selbst einsehen. Die Angaben beruhen auf freundlicher Mitteilung der Bibliothek.

⁴⁶ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 5), S. 237, S. 310.

5. Katharina von Siena

Geht man von der literarischen Überlieferung aus, so war Katharina von Siena neben Dominikus mit Abstand die bekannteste Heiligenfigur des Predigerordens; was das kultmäßige Interesse betrifft, so überragte ihr Kult im 15. Jahrhundert sogar den des Dominikus bei Weitem. Der Verantwortliche für dieses große Interesse war letztlich ihr Beichtvater, der spätere Ordensgeneral Raimund von Capua, der seine 1395 fertiggestellte ‚Legenda major‘ im Blick auf Katharinas Kanonisation gestaltete. Raimund verfolgte in seinem Werk mehrere kirchenpolitische Ziele, unter anderem die Propagierung der Ordensreform und die Legitimierung des Dritten Ordens, zu dem Katharina gehört hat. Die breiten Schilderungen von Katharinas mystischen Erfahrungen und vor allem die Heraushebung ihrer – im Mittelalter bereits umstrittenen – Stigmatisierung zeigen, dass Raimund bewusst auch Assoziationen zur Franziskus-Vita zu wecken suchte. Katharina stilisierte er zum dominikanischen Pendant zum Volksheiligen Franziskus, was ihm auch weitgehend gelang.⁴⁷ Die ‚Legenda‘ beförderte Katharina zu einem Leitbild der Ordensreform,⁴⁸ und mithin gewissermaßen auch der allgemeinen Kirchenreform im 15. Jahrhundert. Für fromme Frauen, sowohl für Religiöse und Semireligiöse als auch für die aus dem Laienstand, vertrat Katharina das Ideal moderner weiblicher Spiritualität. Obwohl erst 1461 kanonisiert, wurde sie bereits kurz nach ihrem Tod (1380) als Heilige verehrt. Ins Deutsche wie ins Niederländische wurde ihr Leben, vor allem die ‚Legenda major‘, mehrfach übersetzt.

5.1 Die verbreitetste Übersetzung,⁴⁹ die den Titel ‚Ein geistlicher Rosengarten‘ erhielt, könnte bereits kurz vor oder nach Raimunds Tod 1399 im Nürnberger Dominikanerkloster entstanden sein, da die Prediger schon 1396 versuchten, das Katharinenkloster zu reformieren. Eine deutsche Ka-

⁴⁷ Katharina und Franziskus sind zum Beispiel die heutigen Patrone Italiens.

⁴⁸ Zum Beispiel wird die mystische Gnadenfigur der Elisabeth Achler von Reute bewusst nach dem Vorbild des Katharinenlebens gestaltet; vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: J. HEINZLE (Hrsg.), Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposium 1991, Stuttgart/Weimar 1993, S. 308–310.

⁴⁹ Zu dieser und anderen Übersetzungen vgl. J. JUNGMAYR, Die Legenda major (Vita Catharinae Senensis) des Raimund von Capua in Italien und Deutschland, in: J. HARDIN, J. JUNGMAYR (Hrsg.), „Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig“, Festschrift H.-G. Roloff, Bd. I, Bern 1992, S. 223–259. Bei dieser Übersetzung von „Prosaauflösung“ (236) zu sprechen, ist irreführend, da der Begriff nur für die Umarbeitung von Vers- in Prosatexte verwendet werden sollte. Eine Edition des Textes findet sich bei J. JUNGMAYR, Die Legenda Maior (Vita Catharinae Senensis) des Raimund von Capua. Edition nach der Nürnberger Handschrift Cent. IV, 75, Übersetzung und Kommentar (zweisprachige Ausgabe), 2 Bde., Berlin 2004.

tharinienlegende könnte durchaus zur Unterstützung eines solchen Unterfangens entstanden sein. Jedenfalls stammen die ältesten Handschriften aus Nürnberg.⁵⁰

1) Altenburg (Niederösterreich), Stiftsbibliothek, Cod. AB 15 B 16, Papier, 325 Bll. (zwei Faszikel), vom Jahre 1470 und 1471, bairisch-österreichisch

Provenienz: Beide Faszikel geschrieben in dem vom Dominikanerinnenkloster Tulln aus reformierten Prämonstratenserinnenkloster Pernegg (Niederösterreich) im Auftrag der Priorin Ludmilla. Faszikel I (Katharina-Legende) stammt von Schwester Barbara, die zeit Schulmaisterin, Faszikel II von Schwester Margareta Preissin.

Inhalt: 1^{ra}–87^{vb}, Katharinalegende; 90^r–320^{ra}, „Nürnberger Vitaspatrum-Bearbeitung“, 320^{rb}–323^{va}, Michel (?) Gernpaß, Gereimte Aristoteleslehre

Literatur: U. Williams, Die „Alemannischen Vitaspatrum“. Untersuchungen und Edition (TTG 45), Tübingen 1996, S. 21*

2) Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. III.1.2° 12 (s. o.)

3) Ebda., Cod. III.1.4° 11, Papier, 244 Bll., vom Jahre 1475, nordbairisch

Provenienz: Geschenk des Nürnberger Bürgers Sebott Nachtigal an seine Tochter Kristina Camerin, Nonne im Katharinenkloster, geschrieben von M. S.

Inhalt: 2^r–239^r, Katharinalegende; 239^v–240^r, Versgebet zu Katharina

Literatur: K. Schneider, Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg. Die Signaturengruppe Cod. I.3 und Cod. III.1, Wiesbaden 1988, S. 278 f.

4) Berlin, Kupferstichkabinett, Cod. 78 A 14, Papier, 127 Bll., vom Jahre 1466 (109^{vb}), 44 Miniaturen,⁵¹ ostschwäbisch

Provenienz: geschrieben im und für das reformierte Augsburger Dominikanerinnenkloster St. Katharina von Elisabeth Wahraus, die zwischen 1462–86 wiederholt als Schreiberin und Priorin bezeugt ist

Inhalt: 1^r–109^{vb}, Katharinalegende, reich illustriert; 110, leer; 111^{ra/vb}, Johannes von Indersdorf, „Von dreierlei Wesen der Menschen“⁵² (bricht ab, 3 Bll. fehlen in der Lage); 112^{ra}–120^{va}, Margaretha von Ungarn-Leben (gekürzt; s. u.); 120^{vb}–125^{vb}, „Vom Königssohn von Frankreich“⁵³; 125^{vb}–127^{va}, „Die Wette um Wahrheit oder Lüge“⁵⁴

⁵⁰ Die Überlieferung ist nur unzureichend und teilweise fehlerhaft vorgestellt bei JUNGMAYR (ebda.), S. 237 f.

⁵¹ Zu dieser und zur illustrierten Pariser Handschrift vgl. J. HAMBURGER, The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany, New York 1998. Vgl. auch JUNGMAYR (wie Anm. 49), S. 239.

⁵² Vgl. B.D. HAAGE, in: ²VL 4, Sp. 650.

⁵³ Auch in Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. III.1.2° 2, 388^{vb}–395^{vb}, und München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 537, 457^{ra}–467^{va}.

⁵⁴ Vgl. S. RINGLER, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters, München 1980 (MTU 72), S. 124–126 (ohne die Handschrift).

Literatur: P. Wescher, Beschreibendes Verzeichnis der Miniaturenhandschriften und Einzelblätter des Kupferstichkabinetts der Staatlichen Museen Berlins, Leipzig 1931, S. 211 (lokalisiert die Handschrift aufgrund der Miniaturen nach Nürnberg)

5) Brüssel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, Cod. 8507/09, Papier, 366 Bll. (zwei Faszikel), 2. Hälfte 15. Jahrhundert, 2 Illustrationen, niederalemannisch

Provenienz: aus dem 1431 reformierten Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg

Inhalt: 1^r–132^v, Gertrud von Helfta, „Legatus divinae pietatis“, deutsch; 133^r–239^v, Leben der Gertrud von Ortenberg⁵⁵; 240^r–363^v, Katharinenlegende

Literatur: O. Wieland, Gertrud von Helfta, ein botte der götlichen miltekeit (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, 22. Ergänzungsbd.), Ottobeuren 1973, S. 3–5

6) Schloss Erpernburg (Westfalen), Archiv, Cod. 87, Papier, 145 Bll., 15. Jahrhundert, alemannisch-südrheinfränkischer Grenzraum

Provenienz: unbekannt

Inhalt: 1^v–124^v, Katharinenlegende; 125–127, leer; 128^r–139^r, „Traktat gegen Eigenbesitz im Kloster“⁵⁶; 139^r–141^v, „Zehn Staffeln der Demut“⁵⁷; 142^r–145^v, „Die Goldwaage der Stadt Jerusalem“⁵⁸

Literatur: L. Schmitz-Kallenberg, Veröffentlichungen der Historischen Kommission der Provinz Westfalen. Inventare der nichtstaatlichen Archive der Provinz Westfalen, Bd. III: Regierungsbezirk Minden; H. 1: Kreis Büren: Erpernburg, Münster 1915, S. 179

7) Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Licht. 82, Papier, I + 203 Bll., um 1445–50 (Wasserzeichen), niederalemannisch

Provenienz: aus dem reformierten Zisterzienserinnenkloster Lichtenthal bei Baden-Baden, geschrieben von der literarisch engagierten Lesemeisterin Regula⁵⁹

Inhalt: geistliche Sammelhandschrift; 2^r–140^v, Katharinenlegende

Literatur: F. Heinzer/G. Stamm, Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe XI: Die Handschriften von Lichtenthal, Wiesbaden 1987, S. 199 f.

8) Ebda., Cod. Donaueschingen 422, Papier, 262 Bll. (3 Faszikel), Ende 15. Jahrhundert (1498), im 3. Faszikel 5 Hände mit verschiedenen Schreibarten: Elsässisch, Bairisch, Westschwäbisch

Provenienz: aus dem reformierten Augustinerchorfrauenstift Inzigkofen (70^r), das sich 1431 der Raudnitzer Reform anschloss

⁵⁵ Der Text untersucht und ediert von HANS DERKITS, Die Lebensbeschreibung der Gertrud von Ortenberg, Diss. (masch.), Wien 1990.

⁵⁶ Vgl. B.D. HAAGE, C. STÖLLINGER-LÖSER, in: ²VL, Sp. 846 (ohne die Handschrift).

⁵⁷ Vgl. F. EISERMANN, in: ²VL 9, Sp. 335–341 (ohne die Handschrift).

⁵⁸ Vgl. B. SCHNELL, in: ²VL 3, Sp. 93 f. (ohne die Handschrift).

⁵⁹ Vgl. G. STAMM, in: ²VL 7, Sp. 1131–1134.

Inhalt: 1^r–69^v, Thomas Finck, ‚Büchlein von den 7 Tagzeiten‘; 71^r–143^v, Thomas von Kempen, ‚Dialogus noviciorum‘ II–IV, deutsch; 144^r–262^v, Katharinenlegende

Literatur: W. Fechter, Deutsche Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts aus der Bibliothek des ehemaligen Augustinerchorfrauenstifts Inzigkofen, Sigmaringen 1997, S. 135–139, 178 f.

9) München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 214, Papier, III + 205 Bll., 3. Viertel 15. Jahrhundert, nordbairisch

Provenienz: aus der Laienbruderbibliothek des reformierten Augustinerchorherrenstifts Rebdorf b. Eichstätt (Windesheimer Kongregation),⁶⁰ zum Teil geschrieben von Konrad Welker aus Eichstätt, von dem auch cgm 627 stammt

Inhalt: geistliche Sammelhandschrift mit mystischem Schwerpunkt; 123^{ra}–204^{ra}, Katharinenlegende

Literatur: K. Schneider, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 201–350, Wiesbaden 1970, S. 49–52

10) Ebda., cgm 385, Papier, 1 + 192 Bll., ca. 1468 (Wasserzeichen), mittelbairisch

Provenienz: aus der Laienbruderbibliothek des Melker Reformklosters Tegernsee, dort auch entstanden⁶¹

Inhalt: geistliche Sammelhandschrift mit mystischem Schwerpunkt (Taufer, Seuse, Eckhart, Merswin); 1^r–125^r, Katharinenlegende

Literatur: K. Schneider, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 351–500, Wiesbaden 1973, S. 125–127

11) Ebda., cgm 755, Papier, 1 + 202 Bll., Mitte 15. Jahrhundert, ostschwäbisch

Provenienz: aus dem benediktinischen Reformstift St. Ulrich und Afra zu Augsburg (Melker Reform)

Inhalt: 1^r–196^r, Katharinenlegende

Literatur: K. Schneider, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 691–867, Wiesbaden 1984, S. 263 f.

12) Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. IV, 14, Papier, III + 310 Bll., um 1428, nürnbergisch

Provenienz: aus dem Katharinenkloster Nürnberg, von Schwester Kunigund Clos Schreiberin beim Klosterereintritt mitgebracht. Kunigund, Witwe und Erbin des Nikolaus Schreiber, beabsichtigte, mit ihrem Vermögen ins reformierte elsässische Kloster Schönensteinbach einzutreten. Nicht zuletzt, um dies zu verhindern, bat der Nürnberger Rat die Dominikaner 1428, einen erneuten Reformversuch in St. Katharina zu unternehmen, der dann auch gelang. Daraufhin trat Kunigund dort ein. Da die Handschrift auch die ‚24 goldenen Harfen‘ Johannes Niders enthält, die um 1428 entstanden sind, dürfte sie um dieses Jahr herum fertiggestellt worden sein.

⁶⁰ Zur Rebdorfer Laienbruderbibliothek vgl. CH. BAUER, Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee, Tübingen 1996 (MTU 107), S. 211–248 (mit der Handschrift).

⁶¹ Zur Handschrift und Bibliothek vgl. ebda., S. 67, *passim*.

Inhalt: geistliche Sammelhandschrift (Johannes Nider unter anderem); 205^{ra}–308^{ra}, Katharinenlegende

Literatur: K. Schneider, Die deutschen mittelalterlichen Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg I, Wiesbaden 1965, S. 11–13; M. Brand, Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften (,Dissertationes historicae‘ XXIII), Rom 1998, S. 62–64

13) Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Suppl. franç. 396 (all. 34), Papier, 135 Bll., 2. Hälfte 15. Jahrhundert, reich illustriert, zumeist ganzseitige Miniaturen zu jedem Kapitel,⁶² oberrheinalemannisch

Provenienz: unbekannt

Inhalt: Katharinenlegende

Literatur: G. Huet, Catalogue des mss. allem. de la Bibliothèque Nationale, Paris 1895, S. 32

14) Straßburg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, ms. 2743 (L. germ. 640.4°), Papier, 303 Bll., Mitte 15. Jahrhundert, 2 Illustrationen, südalemannisch

Provenienz: unbekannt

Inhalt: geistliche Sammelhandschrift; 160^r–303^r, Katharinenlegende (bricht ab)

Literatur: A. Becker, Die deutschen Handschriften der kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg, Straßburg 1914, S. 36 f.

Ferner findet sich ein Auszug aus der Legende in der 1470 fertiggestellten Handschrift Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Licht. 67, 192^r–208^v.⁶³ Gedruckt wurde das Werk 1515 von Hans Otmar in Augsburg mit Holzschnitten von Hans Leonhard Schäufelein, die offenbar auf dem Bildprogramm der aus Augsburg stammenden Berliner Handschrift fußen.⁶⁴ Dass das Werk verhältnismäßig spät und zudem nur einmal aufgelegt wurde, deutet allerdings darauf hin, dass es nicht sonderlich erfolgreich war.

Belegt sind weitere Handschriften im mittelalterlichen Bibliothekskatalog des Nürnberger Katharinenklosters: *E X ... ein pergaments predigpuch; das helt in im zu dem ersten von sant Katherina de Senis; J XVI: ... von sant Katherina de Senis ... Das puch ist vor der reformyrung (1428) hynnen gewest; J XXVI: ... Katherina de Senis leben und ire wunderwerk ... Das puch pracht swester Katherina Tucherin herein* (Eintritt um 1440). *Das puch hat man den swestern von Steten geben* (Dominikanerinnenkloster Stetten bei Hechingen).⁶⁵ In seinem ‚Ehrenbrief‘ führt Jakob Püterich

⁶² Vgl. HAMBURGER (wie Anm. 51).

⁶³ Vgl. HEINZER, STAMM (s. o. Handschrift Nr. 6), S. 171, und JUNGMAYR (wie Anm. 49), S. 240. Die Handschrift ist von einem lieblosen *schribet dictus knör* geschrieben. Sie ist also nicht in Lichtenthal entstanden.

⁶⁴ Vgl. JUNGMAYR (ebda.), S. 239.

⁶⁵ RUF (wie Anm. 19), S. 605, 8 f.; S. 616, 15; S. 617, 9–11.

von Reichertshausen⁶⁶ eine Handschrift *Khatrein von Senis* (98,6) in der Bibliothek der Pfalzgräfin Mechthild, Herzogin von Österreich, auf.

In Anbetracht der Überlieferungsdaten, auf die ich bereits in meinem Verfasserlexikon-Artikel hingewiesen hatte, verwundert es doch sehr, wie Jungmayr auf eine Datierung der Übersetzung „nach 1450“⁶⁷ kommen konnte. Wie die Nürnberger Handschrift (um 1428) und die verschollenen Textzeugen bezeugen, war das Werk nachweislich seit den 20er Jahren in der Reichsstadt im Umlauf.⁶⁸

Die Überlieferung belegt auch deutlich, welch großes ordensübergreifendes Interesse an der Legende Katharinas bestand, und zwar sowohl bei weiblichen wie männlichen Religiosen. Im Gegensatz zur Überlieferung anderer Legenden dominikanischer Heiliger finden sich Handschriften auch in den Bibliotheken von reformierten Augustinerchorherren und -frauen, Benediktinern, Zisterzienserinnen sowie, in anderer Übersetzung, von Kartäusern.

Bemerkenswert ist auch die Verbreitung des Werks bei den Laien. Die Überlieferung belegt sowohl die Anschaffung des Werks zur privaten Lektüre als auch Schenkungen durch Bürger an ihre Töchter. Hervorzuheben ist der Befund, dass das Werk zur z. T. aufwendigen Illustrierung anregte, auch dies ist unter den deutschen Legenden von dominikanischen Heiligen nur bei der Katharina-Vita anzutreffen.

In seiner ursprünglichen Fassung, die wohl am besten in der Nürnberger Handschrift (Nr. 12) überliefert ist, wird auf Raimunds Gliederung in drei Teile mit 30 Kapiteln verzichtet und die Legende stattdessen in 95 ungezählte Kapitel aufgeteilt. Diese in den fränkischen-nordbairischen Handschriften anzutreffende Strukturierung wird in der alemannischen Überlieferung auf 101 Kapitel erhöht, wobei das zweite Kapitel als erstes gezählt wird, was dann die „heilige“ Zahl von 100 durchnummerierten Kapiteln ergibt. Über weitere Besonderheiten der Textgeschichte hat Jungmayr (wie Anm. 49, S. 238–240) gehandelt. Fundierteres wird sich allerdings erst nach einer Vollkollation der Textzeugen sagen lassen.

5.2 Eine ebenfalls frühe Übersetzung mit dem terminus *ante quem 1415* ist in einer moselfränkischen Handschrift erhalten. Eine Entstehung in diesem Raum ist anzunehmen.

Trier, Bibliothek des Priesterseminars, Cod. 95, Pergament, 179 Bll., vom Jahre 1415, moselfränkisch

Provenienz: aus der Kartause bei Trier (vorderer und hinterer Spiegel)

Inhalt: Katharinenlegende

⁶⁶ Vgl. K. GRUBMÜLLER, in: ²VL 7, Sp. 918–923.

⁶⁷ JUNGMAYR (wie Anm. 49), S. 235.

⁶⁸ Mithin kann Johannes Herolt (JUNGMAYR [ebda.], S. 236) nicht als Übersetzer in Frage kommen.

Literatur: J. Marx, Handschriftenverzeichnis der Seminar-Bibliothek zu Trier, Trier 1912, S. 73 f.

Noch stärker als die Nürnberger Übersetzung folgt dieser Text der lateinischen Vorlage. Beide Prolog Raimunds werden mitübersetzt, die dreiteilige Struktur wird beibehalten. Kapitel werden nicht durch Überschriften, sondern durch Initialen gekennzeichnet. Ein ausführliches Register ,trägt‘ die Überschriften ,nach‘.

5.3 Eine unikal überlieferte bairisch-österreichische Übersetzung folgt ebenfalls Raimunds Gliederung.

Innsbruck, Universitätsbibliothek, Cod. 205, Papier, 161 Bll., vom Jahre 1467 (161^v), bairisch-österreichisch

Provenienz: unbekannt; geschrieben von *Sigismund de Welspergk*, Bruder im zwischen 1436–38 reformierten Dominikanerkloster Bozen

Inhalt: Katharinenlegende

5.4 Eine vermutlich bairische Übersetzung⁶⁹ ist nur unvollständig überliefert.

Überlingen, Leopold-Sophien-Bibliothek, ms. 57, Papier, 169 Bll., nach 1479, mittelbairisch

Provenienz: unbekannt

Inhalt: 1^r–102^r, Ulrich Fueter, ,Bayerische Chronik‘,⁷⁰ 103^r–169^v, Katharinenlegende (bricht beim Tod Katharinas ab, mindestens 4 Bll. fehlen)

5.5 Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts übersetzte der Leipziger Dominikaner Marcus von Weida⁷¹ die Katharinenlegende Raimunds, wohl aufgrund eines Auftrags aus dem Umkreis des kursächsischen Hofes, vielleicht der Herzogin Barbara oder Sidonia von Sachsen, für die er auch andere Werke anfertigte oder herausgab. Genaueres lässt sich dazu nicht sagen, da die wohl ursprünglich vorhandene Widmung in der einzigen Handschrift fehlt. In der Subskription nennt sich Marcus *ewer gnaden ganz williger vnd demutiger cappellan* (100^v), allerdings ist nicht bekannt, wann und wo er (Hof-)Kaplan war. Jedenfalls dürfte es sich um ein weiteres Beispiel für die Beliebtheit der Katharinen-Vita unter Frauen des (Hoch-)

⁶⁹ Sie ist wohl doch nicht alemannischer Provenienz, wie von mir in ²VL 7, Sp. 985, vermutet.

⁷⁰ Vgl. K. NYHOLM, in: ²VL 2, Sp. 1005 f. Die Handschrift war bisher unbekannt.

⁷¹ Vgl. A. VAN DER LEE, in: ²VL 5, Sp. 1233–1237; der Text wurde ediert von E. FICHTLSCHERER, Markus von Weida, Die Legende von der hl. Katharina von Siena. Untersuchungen und Edition, Zulassungsarbeit Universität Würzburg 1984. Ein weiteres Werk von Marcus dürfte die in einem Leipziger Druck von Melcher Lotter (1510) überlieferte deutsche Übersetzung des Bonaventura zugeschriebenen, aber von Bernardus a Bessa stammenden ,Speculum disciplinae‘ (vgl. K. RUH, in: ²VL 1, Sp. 743 f.) sein. Der Text stammt von einem Leipziger Dominikaner, der ihn im Auftrag der Sidonia von Sachsen herstellte.

Adels handeln. Sicherlich war Marcus auch der Ruhm seines Ordens am Hofe ein Anliegen bei dieser Arbeit. Mit dem *brevitas*-Topos begründet er den Verzicht auf eine Übersetzung der Mirakel.

Prag, Narodní knihovna, Cod. XVI. F. 7, Papier, 128 Bll., Ende 15./Anfang 16. Jahrhundert, ostmitteldeutsch

Provenienz: unbekannt; es handelt sich nicht um ein Autograph

Inhalt: 1^r–100^r, Katharinenleben; 101^r–127^r, „Mariensalter und Rosenkranz“⁷²; 127^v–128^v, Regeln für die Rosenkranzbruderschaft

Literatur: W. Dolch, Die Handschriften der Universitätsbibliothek zu Prag, Prag 1907, S. 64 Nr. 136

5.6 Eine stark gekürzte Übersetzung von Raimunds „Legenda major“ verbunden mit Auszügen aus dem sogenannten „Processo Castellano“⁷³ ist in einer ostmitteldeutschen Handschrift erhalten.

Halle, Univ.- und Landesbibl. Sachsen-Anhalt, Cod. Stolb.-Wern. Zb 19, Papier, 68 Bll., vom Jahre 1496 (64^v), ostmitteldeutsch

Provenienz: unbekannt

Inhalt: 1^r–64^v, Katharinenlegende; 65^r–68^v, Passionstraktat

Literatur: E. Förstemann, Die Gräflich Stolbergische Bibliothek zu Wernigerode, Nordhausen 1866, S. 110; H. Herricht, Die ehemalige Stolberg-Wernigerödische Handschriftenabteilung – Die Geschichte einer kleinen feudalen Privatsammlung, Halle a. d. Saale 1970, S. 30

Zwei im Verfasserlexikon-Artikel nicht erwähnte niederdeutsche Katharinenleben sind in Lübecker Handschriften erhalten und können erst jetzt nach der Rückkehr der Lübecker Sammlung aus der ehemaligen Sowjetunion vorgestellt werden.

5.7 Eine Kurzversion findet sich in einer aus drei Faszikeln zusammengesetzten Handschrift.

Lübeck, Stadtbibl., Ms. theol. 4° 20, Papier, 62 + 41 Bll., Mitte 15. Jahrhundert, niederdeutsch

Provenienz: unbekannt

Inhalt: 1^r–44^r, verschiedene geistliche Schriften; 45^r–62^r, Katharinenleben; 1^r–41^v, Beichtspiegel „Letare filia Syon“⁷⁴

Literatur: P. Hagen, Die deutschen theologischen Handschriften der Lübeckischen Stadtbibliothek, Lübeck 1922, S. 15 f.

5.8 In 27 Kapitel ist eine Übersetzung von Raimunds „Legenda“ gegliedert, die in einer Handschrift zusammen mit mystischer Literatur überliefert ist.

⁷² Vgl. K.J. KLINKHAMMER, in: ²VL 6, Sp. 42–52. Eine Zuordnung dieser Fassung ist mir nicht gelungen.

⁷³ Vgl. JUNGMAYR (wie Anm. 49), S. 241.

⁷⁴ Vgl. N.F. PALMER, in: ²VL 8, Sp. 1037–1039.

Lübeck, Stadtbibl., Ms. theol. 8° 66, Papier, 436 Bll., Mitte 15. Jahrhundert, niederdeutsch

Provenienz: unbekannt

Inhalt: 1^r–88^r, Katharinenlegende; 88^v–436^v, geistliche Texte, vorwiegend mystischer Prägung (Birgitta von Schweden, ‚Beginie zu Paris‘) und anderes mehr

Literatur: Hagen (s. o.), S. 54 f.

5.9 Eine niederdeutsche Kurzfassung mit drei Mirakeln, in denen Katharina bedrängten oder kranken Frauen hilft, findet sich in den niederdeutschen Drucken von ‚Der Heiligen Leben‘ ab der Ausgabe von Steffen Arndes, Lübeck 1492.⁷⁵

Schließlich ist noch auf die im niederdeutschen-mittelfränkischen Raum rezipierten mittelniederländischen Versionen der ‚Legenda major‘ hinzuweisen, auf die hier nicht mehr eingegangen werden kann.⁷⁶

6. Margaretha von Ungarn

Eine durch volkssprachliche Viten greifbare Verehrung der Tochter des Ungarnkönigs Béla IV. und Nichte Elisabeths von Thüringen ist vor dem 15. Jahrhundert nicht belegt. Obwohl 1473 in einem Ordensstammbaum als Heilige aufgeführt (s.u.), fanden ihre Viten als Sondergut weder in lateinischen noch deutschen ‚Legenda aurea‘-Handschriften Aufnahme,⁷⁷ auch das von der Corpusgewichtung her ausgesprochen dominikanische Legendar ‚Der Heiligen Leben‘ überging sie. Margaretha, die 27-jährig starb, soll nach ihrer ‚Vita‘ eine außerordentlich vorbildliche Dominikanerin mit mystischen Neigungen gewesen sein, was allerdings trotz Stigmata und zahlreicher postumer Wunder nicht für eine Heiligsprechung ausreichte. Das geringe Interesse an der 1276 zur Kanonisation Vorgeschlagenen innerhalb des weiblichen Ordenszweigs im deutschen Raum verwundert dennoch.⁷⁸

Als die Prediger jedoch im 15. Jahrhundert im Rahmen der Observanzbestrebungen jene Viten von Nonnen, die das Ordensideal geradezu über-

⁷⁵ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 5), S. 310.

⁷⁶ So etwa Berlin, SPK, mgq 1240, 132^r–181^v, und Bonn, Universitätsbibliothek, Cod. 723. Vgl. die Lit. dazu in ²VL 7, Sp. 985. Zu dem niederdeutschen Versgebet und der gegenreformatorischen Verslegende aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts vgl. JUNG-MAYR (wie Anm. 49), S. 243–248 (mit einer Edition des Versgebets).

⁷⁷ Zumindest sind keine im Register von FLEITH (wie Anm. 39) verzeichnet.

⁷⁸ Vgl. zusammenfassend: G. KLANICZAY, E. MADAS, La Hongrie, in: PHILIPPART (Hrsg.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Bd. 2, Turnhout 1996 (Corpus Christianorum. Hagiographies II), S. 122–130.

erfüllten, verbreiten wollten, entdeckte man auch Margaretha. Dreimal wird ihre von Johannes de Vercellis verfasste Vita innerhalb der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts übersetzt, und zwar in und für drei verschiedene Sprachlandschaften.⁷⁹

6.1 Eine wohl im Schwäbischen entstandene Übersetzung stammt von einem *bruder Cunrat S.*, der seine Arbeit 1426 abschloss (Stuttgarter Handschrift, 39^{va}). Wer dieser Dominikaner sein könnte, lässt sich kaum noch klären. Im Verfasserlexikon habe ich aufgrund der Namensähnlichkeit den Baseler Prior Konrad Schlatter⁸⁰, der als Autor deutscher Schriften in Erscheinung getreten ist, als möglichen Übersetzer ins Gespräch gebracht, aber weitergehende Beweise dafür vermag ich nicht zu bieten.

1) Berlin, Kupferstichkabinett, Cod. 78. A 14 (s. o.)

2) Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. theol. et philos. 2^o 281, Papier, 228 + II Bll. (zwei Faszikel), vom Jahre 1476 (39^{vb}), 1475 (228^{rb}), westschwäbisch

Provenienz: geschrieben von *Dominus Johannes Hassz*. Im späten 16. Jahrhundert kam die Handschrift wohl mit der Gräfin Margarete von Oettingen in das Chorfrauenstift Inzigkofen.

Inhalt: 1^{ra}–39^{vb} Margarethen-Leben; 42^{ra}–220^{va}, Heinrich Seuse, „Exemplar“ (ohne „Büchlein der ewigen Weisheit“); 220^{va}–228^{ra}, „Bruderschaft der ewigen Weisheit“⁸¹

Literatur: W. Fechter, Deutsche Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts aus der Bibliothek des ehemaligen Augustinerchorfrauenstifts Inzigkofen, Sigmaringen 1997, S. 101 f., 179; Daniela Kuhlmann, Heinrich Seuses „Buch der Wahrheit“. Studien zur Textgeschichte, Diss. (masch.), Würzburg 1987, S. 68–70

6.2 Aufs Engste mit der Observanzbewegung in Verbindung zu bringen ist eine in zwei Handschriften überlieferte Übersetzung durch den in der Reform besonders aktiven Dominikaner Georg Falder-Pistoris⁸². Der Österreicher war von 1429–34 Prior in Nürnberg und kehrte danach nach Wien zurück. Zwischen 1439–44 war er im reformierten Kloster Tulln bei Wien. Von ca. 1434 bis 1451 hatte er das Amt des Generalvikars für die österreichischen Reformklöster inne.

Im Rahmen seines starken Engagements für die Frauenklöster verfasste er mehrere deutsche Schriften für Nonnen. Zu seinen Schenkungen an die Nürnberger Schwestern gehörte unter anderem auch eine Handschrift der „Offenbarungen“ Birgittas von Schweden. Sein Interesse für Formen weiblicher Spiritualität wird ihn in Wien zur Vita Margarethas geführt haben.

⁷⁹ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, in: ²VL 5, Sp. 1248–1250. Zu korrigieren wäre bei Übersetzung III unter der Rubrik „Ausgaben“ der Name „Salacz Gábor“.

⁸⁰ Vgl. H.-J. SCHIEWER, in: ²VL 8, Sp. 706–709.

⁸¹ Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, in: ²VL 5, Sp. 1239.

⁸² Vgl. I.W. FRANK, in: ²VL 2, Sp. 763–775. Diese Übersetzung ist nach cgm 750 ediert bei HORVATH CYRILL, A Margit legenda forrásai, Budapest 1908, S. 23–53 (nicht in meinem VL-Artikel).

Die Nürnberger Handschrift lässt die Entstehung der Übersetzung auf 1434–36 eingrenzen.

1) Graz, Dominikanerkonvent, Cod. 14.424, Papier, 264 Bll., 2. Hälfte 15. Jahrhundert, ostschweizerisch⁸³

Provenienz: aus dem schweizerischen Dominikanerinnenkonvent Steinen in der Au (Kt. Schwyz), das zunächst als Zisterzienserinnenkloster im frühen 16. Jahrhundert ausstarb und 1575/77 vom Predigerorden durch Nollenberger Dominikanerinnen wiederbegründet wurde. Die Handschrift kann erst nach der Wiederbegründung ins Kloster gekommen sein. Vgl. dazu P. Hoppe, In der Au bei Steinen, in: *Helvetia sacra*, Abt. III: Die Orden mit Benediktinerregel, Bd. 3/2, Bern 1982, S. 905–916

Inhalt: geistliche Sammelhandschrift mit mystischem Schwerpunkt⁸⁴ (,Weiler Schwesternbuch‘, ,Die heilige Regel für ein vollkommenes Leben‘, Nikolaus von Nürnberg, Predigten, Caspar Kreß, ,Euphrasia-Legende‘ u. a. m.); 1^r–39^v, Margarethenleben

2) München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 750, Papier, IV + 279 Bll., zwischen 1454–68, nordbairisch

Provenienz: Die Handschrift stammt aus dem reformierten Augustinerchorfrauenstift Pilzenreuth bei Nürnberg, fast vollständig von der Pröpstin Anna Ebin⁸⁵ geschrieben. Das Stift unterhielt, wie Ringler nachweisen konnte, hervorragende Beziehungen zum Nürnberger Katharinenkloster. Unmittelbare Vorlage für diese Handschrift dürfte Nürnberg, Cent. VI, 53 (s.u. Nr.3) gewesen sein.

Inhalt: geistliche Sammelhandschrift mit mystischem Schrifttum, Legenden und Predigten; 109^r–143^r, Margarethenleben

Literatur: K. Schneider, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 691–867, Wiesbaden 1984, S. 247–254

3) Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. VI, 53, Papier, 208 Bll. (verschiedene Faszikel), nach 1436, nordbairisch

Provenienz: *swester Margreten leben* (Faszikel I) wurde laut mittelalterlichem Bibliothekskatalog des Nürnberger Katharinenklosters von *Tuln hergesant*⁸⁶. Geschrieben wurde der Faszikel von Agnes Bambergerin (sie war *sengerin*), eine von zehn Schwestern, die mit Falder 1436 von Nürnberg zur Reform nach Tulln bei Wien gegangen waren. Sie nennt Falder in einer Nachschrift als Übersetzer: *Pittet got fur vnsern erwirdigen getrewen liben vater Jorg Valder, der dise legend mit müe aus latein zu deuczsch pracht hat* (25^r).

Inhalt: geistliche Sammelhandschrift mit frauenmystischem Schwerpunkt; 2^r–25^r, Margarethenleben

Literatur: K. Schneider, Die deutschen mittelalterlichen Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg I, Wiesbaden 1965, S. 168–173

⁸³ Freundlicher Hinweis auf die Handschrift von Barbara Madaras, Wien.

⁸⁴ Eine genauere Vorstellung des Inhalts werde ich demnächst in einem anderen Zusammenhang liefern.

⁸⁵ Vgl. S. RINGLER, in: ²VL 2, Sp. 295–297.

⁸⁶ RUF (wie Anm. 19), S. 633,23.

6.3 Diese in vier Handschriften erhaltene Übersetzung dürfte in (süd-) alemannischen Reformkreisen entstanden sein. In drei Handschriften ist der Text als Sondergut zu den ‚Tösser Schwesternviten‘ gestellt worden; nur in der Berliner Handschrift steht er im Kontext einer Legendenammlung.

1) Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, mgq 192, Papier, 376 Bll., Mitte 15. Jahrhundert, niederalemannisch

Provenienz: aus einem Straßburger Dominikanerinnenkloster

Inhalt: vorwiegend Legendenammlung; 186^r–215^r, Margarethenleben

Literatur: Williams-Krapp (wie Anm. 5), S. 197

2) St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 603, Papier, 327 Bll., 5 Faszikel, alle Ende 15. Jahrhundert, ostschweizerisch

Provenienz: geschrieben im reformierten Dominikanerinnenkloster St. Katharina zu St. Gallen.

Inhalt: Sammelhandschrift mit vorwiegend frauennymistischem Schrifttum (Schwesternviten usw.); 369^a–441^a, Margarethenleben

Literatur: R. Meyer, Das ‚St. Katharinentaler Schwesternbuch‘. Untersuchung, Edition, Kommentar (MTU 104), Tübingen 1995, S. 9 f.

3) Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 452, Papier, 128 Bll., 1440–50 (Wasserzeichen), ostschweizerisch

Provenienz: aus dem Dominikanerinnenkloster St. Katharinental bei Diessenhofen, das offenbar dem Kreis der reformierten Klöster angehörte⁸⁷

Inhalt: Legende der Elisabeth von Thüringen, ‚Tösser Schwesternbuch‘ (Auszüge); 45^v–81^r, Margarethenleben

Literatur: K. Grubmüller (wie Anm. 27), S. 182–184

4) Überlingen, Leopold-Sophien-Bibliothek, Ms. 22, Papier, 320 Bll., Ende 15./Anf. 16. Jahrhundert, ostschweizerisch

Provenienz: wie die oben beschriebene Überlinger Handschrift Ms. 5 aus dem von St. Gallen aus reformierten Dominikanerinnenkloster Zoffingen in Konstanz; sie ist Abschrift der St. Galler Handschrift⁸⁸

Inhalt: Sammelhandschrift mit vorwiegend frauennymistischem Schrifttum; 183^{va}–202^{ra}, Margarethenleben

Literatur: Meyer (s. o. Handschrift Nr. 2), S. 12 f.

Der Umstand, dass das Margarethenleben zum ‚Schwesternbuch von Töss‘ gestellt wurde, dürfte darauf zurückzuführen sein, dass dieses Werk in seiner erweiterten Fassung mit einem Leben der Tösser Nonne Elisabeth von Ungarn abschließt, die wie Margaretha sowohl ungarische Königinstochter war als auch im Rufe mystischer Begnadung stand.

Das Überlieferungsbild der drei Margarethenleben liefert aussagekräftige Indikatoren zur Kultverbreitung, ja zum zeitgenössischen Margare-

⁸⁷ MEYER (s. o. Handschrift Nr. 2), S. 45.

⁸⁸ Ebda., S. 59–62.

thenbild überhaupt. Es darf sicherlich vorausgesetzt werden, dass sich gerade die reformierten Nonnen in besonderem Maße um Dominikaner(innen), die der Orden zu seinen Heiligen rechnete, bemüht haben dürften. Sie waren verhältnismäßig gut gebildet und mit der dominikanischen Liturgie vertraut. Mithin deute ich die fast durchgängige Einbindung der Margarethenvita in mystisches, vor allem frauenmystisches Schrifttum und nicht etwa in Legendare als Indiz dafür, dass die vor dem 15. Jahrhundert im Orden weitgehend Unbekannte zu den „heiligmäßigen“ Frauen gerechnet wurde, für die ‚Gnadenviten‘, aber nicht Heiligenlegenden verfasst wurden.⁸⁹ Man darf sich dabei nicht durch die gelegentlich verwendeten Bezeichnungen *hailig*, *sant* usw. irritieren lassen, sie werden im späten Mittelalter inflationär gebraucht, und zwar auch in den Gnaden- und Schwesternviten.⁹⁰ Dass Margaretha in einem unten zu diskutierenden Ordensstammbaum dennoch als Heilige reklamiert wird, spiegelt sich demnach nur ansatzweise in der deutschen Überlieferung wider.

7. Albertus Magnus; Agnes von Montepulciano; Heinrich Seuse

Von zwei weiteren, im Orden zum Teil auch als Heilige verehrten Gestalten gibt es Einzelviten. Eine Albertus Magnus-Legende übersetzte Johannes Meyer für seine ‚Chronik von 1484‘; sie ist selbständig überliefert in Berlin, SPK, mgq 195, 163^r–166^r.⁹¹ Ein von Raimund von Capua verfasstes Leben der Agnes de Montepulciano (gest. 1317) ist in einer Übersetzung aus dem 16. Jahrhundert in der Berliner Handschrift mgq 834, 169^v–173^r, erhalten. Ein eventuelles Interesse an der Förderung des Kultes dieser beiden findet also nur äußerst bescheidene literarische Resonanz.

Zweifellos gab es in Teilen des Ordens auch Bestrebungen, Heinrich Seuse, vor allem aufgrund des außerordentlichen Erfolgs seiner deutschen Werke sowie des ‚Horologiums‘, zu einem Ordensheiligen zu befördern.⁹² Seuses Bekanntheit als heiligmäßige Person gründete im Wesentlichen auf seine von ihm verfasste ‚Vita‘, die in der dritten Person erzählt sowie Elsbeth Stagel „zugeschrieben“ wird und durchaus als Heiligenbiographie missverstanden werden konnte. Seuse hat die ‚Vita‘ aber als anspruchs-

⁸⁹ Vgl. z. B. auch die Nürnberger Handschrift, wo nur von *swester Margrethen leben* die Rede ist. Zur Unterscheidung Legende/Gnadenvita vgl. S. RINGLER (wie Anm. 54), bes. S. 353–359.

⁹⁰ Vgl. dazu ebda., S. 182.

⁹¹ Vgl. W. FECHTER, in: ²VL 6, Sp. 484, Nr. 5.

⁹² A. WALZ, Der Kult Heinrich Seuses, in: E. FILTHAUT (Hrsg.), Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag. 1366–1966, Köln 1966, S. 437–454. Walz vermag nur wenige und zudem sehr disparate „Kultzeugnisse“ aus dem 15. Jahrhundert zusammenzustellen. Es handelt sich zumeist um Werke der bildenden Kunst, die nach 1470 entstanden sind.

volles Erbauungsbuch für Nonnen verfasst, und, schaut man die Überlieferungsumstände genauer an, so wurde das Werk auch vom zeitgenössischen Publikum vornehmlich verstanden. Nirgends in den 22 von mir überprüften ‚Vita‘-Handschriften wird Seuse *sant Heinrich* o. ä. genannt; die Überschriften kündigen in der Regel *ein buch daz da haisset der Seuse*, oder nur schlichtweg *den Seuse* an. In der Nürnberger Handschrift Cent. VII, 90 steht: *Hie vahet an das leben eins predigers der so hies Suse*; kein einziges Mal ist von einer *legend*, wie es bisweilen bei Margaretha von Ungarn heißt, die Rede. Nur äußerst selten befindet sich die ‚Vita‘ im Überlieferungskontext von hagiographischem Schrifttum.⁹³ Zudem handelt es sich bei einem Großteil der ‚Vita‘-Überlieferung ohnehin um Exzerpte.

So lässt auch hier die Überlieferung den Schluss zu, dass eine eventuell von Teilen des Ordens propagierte Förderung eines Seuse-Kultes im 15. Jahrhundert nicht einmal zu den von der Bereitschaft her am ehesten empfänglichen reformierten Schwestern vorzudringen vermochte, ansonsten fänden sich sicherlich Spuren in der überaus breiten Seuse-Überlieferung.

Auch in dem von Johannes Meyer aus Seuses ‚Vita‘ gewonnenen Leben der Elsbeth Stagel in einer Redaktion des ‚Tösser Schwesternbuchs‘ wird nicht von einem „heiligen“, sondern von einem „heiligmäßigen“ *pruder Heinrich* berichtet. So jedenfalls deute ich *heylikeit* in dem Satz, in dem Meyer Seuse vorstellt: *Und nit allein was er übertreffen an hochen tugen den und an überswencklicher heylikeit, sunder auch so was er fürnem an götlicher kunst der heiligen geschrift und an weisheit heilsamer ler*.⁹⁴ Zweifellos will Meyer Seuse den potentiellen Heiligen des Ordens zurechnen, aber zu einem *sant Heinrich* kann sich auch der unermüdliche Ordenspropagandist nicht durchringen.

Im Widerspruch zu diesem Befund steht zum Beispiel die Darstellung der Ordensgrößen in Form eines sicherlich in dominikanischen Kreisen entworfenen Stammbaums in einem oberrheinischen Einblattdruck vom Jahre 1473⁹⁵ (siehe Abb.). Er stellt einen – den Wurzel-Jesse-Darstellungen nachempfunden – liegenden Dominikus dar, aus dessen Seite ein

⁹³ In der aus Altenhohenau stammenden Handschrift von ‚Der Heiligen Leben‘, Berlin, SPK, mgf 658 (vgl. WILLIAMS-KRAPP [wie Anm. 5], S. 194), gehören zum Beispiel ‚Vita‘ und ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ zu einem eigenständigen Faszikel.

⁹⁴ F. VETTER (Hrsg.), *Das Leben der Schwestern zu Töss* beschrieben von Elsbeth Stagel, Berlin 1906 (DTM 6), S. 4, 19–22. Auch hier wird die ‚Vita‘ nicht als Legende charakterisiert; vgl. etwa: *Also macht sy [Elsbeth] dar nach ein schönes puch dar auss, das wir mit gemeinem nennen nennent das Seussen puch* (S. 5,5 f.).

⁹⁵ Vgl. A. WALZ, *Von Dominikanerstammbäumen*, *Archivum fratrum praedicatorum* 34 (1964), S. 232–275, besonders S. 240–243, und A. AUER, *Bilderstammbäume zur Literaturgeschichte des Dominikanerordens*, in: *Liber floridus. Festschrift Paul Lehmann, St. Ottilien* 1950, S. 364–371.

Baum herauswächst. Auf der untersten Ebene stehen fünf Gestalten mit gewöhnlichem Nimbus: Petrus von Mailand, Vinzenz Ferrer, Thomas von Aquin, Katharina von Siena und Margaretha von Ungarn;⁹⁶ sie werden alle als *sanctus* oder *sancta* bezeichnet. Dazwischen steht mit dem für ihn charakteristischen Blütennimbus *sanctus Heinricus Susze*. Die sich auf der nächsten Astreihe befindlichen Berühmtheiten des Ordens, Agnes von Montepulciano und Cäcilia von Rom, bekommen das Prädikat *beata* zugeschrieben. Die in den höheren Reihen platzierten Gestalten werden dagegen nur mit ihren Namen vorgestellt (Albertus Magnus usw.). Alle Figuren außer den sechs untersten werden zudem mit einem Strahlennimbus dargestellt, der ihre geringere Bedeutung in der Hierarchie deutlich markiert. Der Stammbaum könnte Zeugnis eines in Ansätzen greifbaren, offenbar vor allem im Südwesten betriebenen Versuchs sein, Seuse ohne ein bis dahin angestrebtes Kanonisationsverfahren zum Heiligen zu stilisieren.⁹⁷

Allerdings dürfte der nimbusähnliche Rosenkranz, der in fast allen bildlichen Darstellung Seuses vorzufinden ist, bei den Betrachtern auch vielfach zu Missverständnissen geführt haben. Denn bereits in den ältesten Handschriften des ‚Exemplars‘ mit jenem Bildprogramm, das wohl ziemlich sicher von Seuse selbst entworfen wurde, wird der Diener der ewigen Weisheit durch einen nimbusähnlichen Kranz von Rosen ausgezeichnet, der als Attribut auf eine Vision Elsbeths in der ‚Vita‘ zurückgeht und nicht als Zeichen von Heiligkeit gemeint ist, *denn die mengi dero rosen daz sind dú mengvaltigú liden, dú im got wil zu senden, dú er früntlich von got sol enphahen und sú gedulteklich liden.*⁹⁸

⁹⁶ Zwischen Katharina und Margaretha befindet sich ein Kreuz mit Strahlen, die von den Wunden ausgehen. Es handelt sich um einen Verweis auf die Stigmatisierung der beiden.

⁹⁷ Ein Verfahren wurde erst im 19. Jahrhundert eingeleitet, das mit der Erlaubnis Gregors XVI. abgeschlossen wurde, Seuse als Seligen verehren zu dürfen.

⁹⁸ K. BIHLMAYER (Hrsg.), Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1907 (Repr. Frankfurt a. M. 1961), S. 102, 23–25.

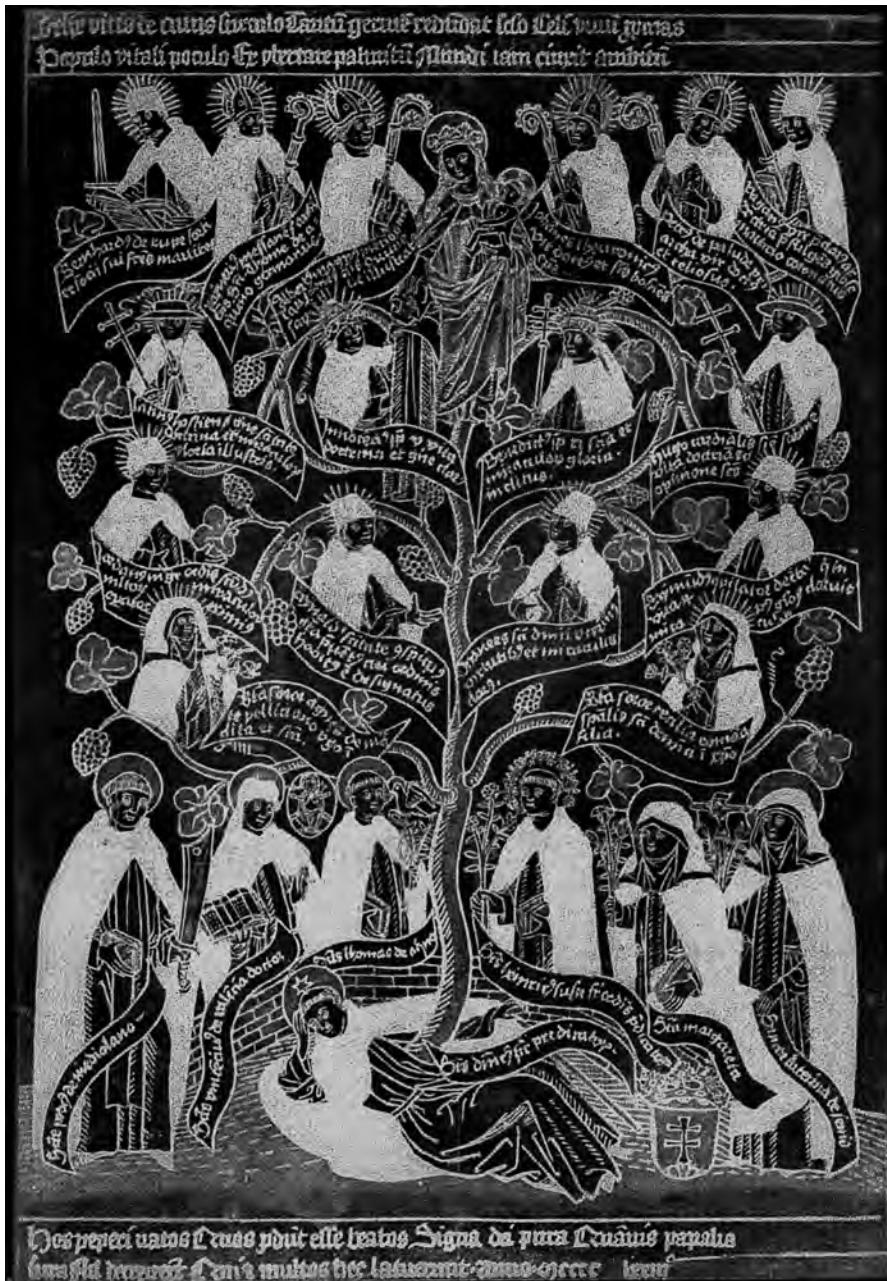


Abb. 1: Dominikanerstammbaum, Einblattdruck, 1473 aus dem Südwesten

Ich will nun versuchen, die Vielzahl der Einzelbeobachtungen im Blick auf die diese Untersuchung leitenden Fragestellungen zusammenzuführen.

Für eine Untersuchung von Kultverhältnissen hat die genaue Analyse der Überlieferung einen aussagekräftigen Ausgangspunkt geliefert. Die von den Dominikanern zur Identitätsstiftung stark geförderte kultische Verehrung der Ordensheiligen stieß, abgesehen vom Sonderfall Katharina von Siena, trotz liturgischer Vorgaben selbst innerhalb des weiblichen Zweigs auf nur mäßige Resonanz. Bemerkenswerterweise galt das Interesse der Nonnen in den reformierten Klöstern vorwiegend anderen Heiligen, so etwa Katharina von Alexandrien, der Patronin des Ordens und zahlreicher seiner Frauenklöster, oder Johannes Baptista und Johannes Evangelista. Der Täufer war zum Beispiel der intensiv verehrte Patron des Reformklosters Unterlinden,⁹⁹ in St. Katharinental bei Diessendorf stand der Evangelist im Mittelpunkt der Heiligendevotion.¹⁰⁰ Das erste reformierte Dominikanerinnenkloster, Schönensteinbach (1397), wählte sogar die 1391 kanonisierte Birgitta von Schweden zur Patronin.¹⁰¹ Selbstverständlich pflegten die Schwestern die Festtage der kanonisierten Dominikaner – das Tischlesungsverzeichnis des Nürnberger Katharinenklosters belegt dies deutlich –, aber zum besonderen Enthusiasmus scheint es eher selten gekommen zu sein. Von solch inniger kultischer Verehrung wie im Falle der beiden Johannes, Maria oder Katharina von Alexandrien ist für Dominikus, Petrus von Mailand¹⁰² und Thomas von Aquin in den Schwesternbüchern oder bei Johannes Meyer eigentlich nie die Rede.

Zum anderen vermittelt die Überlieferung wichtige Einblicke in die Kultverhältnisse von nicht kanonisierten, aber als heiligmäßig gewerteten Gestalten. Am deutlichsten weisen die deutschen Leben der Katharina von Siena auf eine vorauselende Heiligenverehrung hin – bei ihr wird in allen Übersetzungen von Anfang an von *sant Katherina* gesprochen –, und zwar auch außerhalb des Ordens, sowohl bei männlichen wie weiblichen Religiösen als auch bei Laien. Der Fall Margaretha von Ungarn ist wiederum anders gelagert. Die Überlieferung deutet darauf hin, dass man sie nicht unbedingt zu den ‚festen‘ Heiligen rechnete wie die ebenfalls noch nicht kanonisierte Katharina, sondern zu den Heiligmäßigten, von denen zum Beispiel die Gnaden- und Schwesternviten berichten, wo einzelne Nonnen ohne jede Kultbezeugung bisweilen auch mit dem Titel *sant* geadelt werden. Ihre ‚Vita‘ konnte daher entweder als ‚Gnadenvita‘ oder – offenbar

⁹⁹ Vgl. K.-E. GEITH, Heiligenverehrung und Hagiographie im Kloster Unterlinden zu Colmar, in: J.-L. EICHENLAUB (Hrsg.), Dominicains et Dominicaines en Alsace, XIII^e–XX^e s., o. O. 1996, S. 167 f.

¹⁰⁰ MEYER (s. o. 6.2 Nr. 3), S. 257.

¹⁰¹ REICHERT (wie Anm. 12), S. 31.

¹⁰² Ich erinnere auch an den Patronatswechsel im Eichstätter Predigerkloster (s. o.).

wesentlich seltener – auch als Legende gelesen werden. Hier erweist sich die Mitüberlieferung als wichtiger Indikator für die zeitgenössische gattungsmäßige Ambivalenz. Da weder Katharina bis 1465 noch Margaretha einen Festtag hatten, dürften ihre Leben nicht auf dem Tischlesungsplan der Klöster gestanden haben. Diese Handschriften waren offenbar für die private Andacht vorgesehen, was auch die Illustrationen in den Katharinen-Viten nahelegen.¹⁰³

Über die Rezipientenkreise dominikanischer Ordenshagiographie gibt die Überlieferung ergiebige Auskunft. Sofern die Textzeugen aus dem 15. Jahrhundert stammen, so sind sie – von Katharinen-Handschriften abgesehen, die auch aus einer Reihe anderer Orden stammen – ausschließlich in reformierten Dominikanerinnenklöstern zu Hause. Dieser so eindeutige Befund ist aber kaum überraschend, ja er passt bestens zu einer Art Gesetzmäßigkeit der Überlieferung von geistlicher Literatur im 15. Jahrhundert.¹⁰⁴

Während die zumeist auch neue Literaturlandschaften befruchtenden Verbreitungswege, die durch die Verbindungen von Reformklöstern und Reformklerikern – dazu gehörten auch Säkularkleriker wie Johannes Geiler – untereinander entstanden, hervorragend zu belegen sind,¹⁰⁵ mangelt es bislang an einer plausiblen Erklärung dafür, wie die vor allem von Klaus Graf¹⁰⁶ angenommene landschaftsübergreifende *breitere* Vermittlung von

¹⁰³ Vgl. jetzt den grundlegenden Beitrag von TH. LENTES, Bild, Reform und cura monialium. Bildverständnis und Bildgebrauch im Buch der Reformacio Predigerordens des Johannes Meyer (gest. 1485), in: EICHENLAUB (wie Anm. 99), S. 177–195.

¹⁰⁴ Vgl. dazu zuletzt W. WILLIAMS-KRAPP, Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert, IASL 20 (1995), S. 1–15.

¹⁰⁵ Allein an dem hier vorgestellten Material lässt sich die Vermittlung von Texten zwischen den reformierten Dominikanerinnenklöstern St. Katharina zu Nürnberg und Bamberg, Tulln und Nürnberg, Nürnberg und Stetten, sowie zwischen dem Katharinenkloster und den Augustinerinnen- und Augustinerklöstern Pillenreuth, Rebdorf und Inzigkofen, zwischen Inzigkofen und St. Katharina OP in St. Gallen sowie zwischen diesem und Zoffingen in Konstanz usw. belegen. Die zahlreichen Arbeiten, die das hier gewonnene Bild an zum Teil wesentlich stärker überlieferten Werken bestätigen, können hier nicht aufgeführt werden. Stellvertretend seien genannt W. SCHMIDT, Die 24 Alten Ottos von Passau, Leipzig 1938 (Palaestra 212); B. SCHNELL, Thomas Peuntner, ‚Büchlein von der Liebhabung Gottes‘. Edition und Untersuchungen, München 1984 (MTU 81); WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 5); R. BLUMRICH, Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses. Ein Forschungsbericht, in: R. BLUMRICH, P. KAISER (Hrsg.), Heinrich Seuses Philosophia spiritualis, Wiesbaden 1994 (Wissensliteratur im Mittelalter 17), S. 189–201, hier S. 193; U. WILLIAMS (s. o. 5.1 Nr. 1). Zu den überregionalen Verbindungen der Reformklöster am Beispiel Inzigkofens vgl. jetzt W. FECHTER (s. o. 6.2 Nr. 2), S. 183–188.

¹⁰⁶ Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, in: J. JANOTA, W. WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.), Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, Tübingen 1995 (Studia Augustana 7), S. 100–159.

Literatur durch Laien funktioniert haben soll und was sie motiviert haben könnte. Selbstverständlich steht außer Frage, dass auch Laien über familiäre oder geschäftliche Verbindungen einzelne Werke an andere Laien oder auch Klöster in anderen Orten weitergaben, aber diese Ausnahmen sollten den Blick auf den eigentlichen „Regelfall“ nicht verunklaren. Eine kommerzielle Werkstatt wie die des Diebold Lauber, die sich auch mit geistlicher Literatur an eine überregionale Käuferschicht richtete, blieb offenbar eine singuläre Erscheinung. Eine weitere Ausnahme dürfte das ursprünglich für den Wiener Hof und sein Umfeld vorgesehene Schrifttum der ‚Wiener Schule‘ darstellen. Hier werden gerade verwandschaftliche und sonstige Verbindungen unter adeligen Laien zur Verbreitung beigetragen haben. Aber auch im Falle dieses Schriftencorpus sind es vorwiegend reformierte Klöster und Reformkleriker, die hinter der weiträumigen Verbreitung stehen.¹⁰⁷ Jedenfalls lässt sich für die Überlieferung der dominikanischen Hagiographie sagen, ohne die Reformbewegungen und den sie unterstützenden Klerus hätten die hier vorgestellten Texte keine nennenswerte Verbreitung gefunden, ja die Mehrzahl wäre wohl überhaupt nicht entstanden.

¹⁰⁷ Vgl. zum Beispiel die Überlieferung der Werke Thomas Peuntners; dazu SCHNELL (wie Anm. 105), S. 233–250.

Mittelalterliche deutsche Heiligenpredigtsammlungen und ihr Verhältnis zur homiletischen Praxis

Von den im Mittelalter gängigen Predigtypen hat sich die Forschung aller beteiligten Disziplinen mit den *Sermones de sanctis* in Anbetracht ihrer Bedeutung für die vorreformatorische Predigtpraxis nur wenig beschäftigt. Das ist freilich nicht verwunderlich, bieten die überlieferten Heiligenpredigten in der Volkssprache vorwiegend kaum mehr als Nacherzählungen bekannter Legenden und Mirakel. Auf die zweifellos enorme Beliebtheit von Heiligenpredigten brauche ich hier nicht mehr einzugehen; vor allem im Spätmittelalter mit seinem übersteigerten, weite Bereiche des alltäglichen Lebens umfassenden Interesse an den Heiligen nimmt der Anteil der Heiligenpredigten in der homiletischen Praxis, wie die Verdrängung des *Temporale* durch das *Sanctorale* überhaupt, z. T. derart überhand, dass sich maßgebliche Kirchenmänner wie Johannes Gerson und Nikolaus von Kues zu scharfer Kritik veranlasst sahen.¹

Anlass für eine Heiligenpredigt war selbstverständlich der Festtag des jeweiligen Heiligen. Was die Pfarrpredigt betrifft, so wird sie fast ausschließlich an Sonn- und Feiertagen, also kaum an Wochentagen stattgefunden haben. Es ist anzunehmen, dass während der Woche eher eine kurze Verkündigung des Festtages, verbunden mit knappen biographischen Daten, möglicherweise aber auch eine kurze *lectio hagiographica*, wie sie die Messe häufig vorsah, Usus war. Das heißt, ohne nun verallgemeinern zu wollen oder zu können, dass ausgesprochene Heiligenpredigten nur dann gehalten wurden, wenn das Fest eines Haupt- oder regional besonders verehrten Heiligen auf einen Sonntag fiel. Das geht z. B. deutlich aus dem Prolog der mittelenglischen Heiligenpredigtsammlung ‚*Speculum sacerdotale*‘ hervor. Der Verfasser dieser Musterpredigten des 15. Jahrhunderts erklärt den Adressaten, Priestern aus seinem Bekanntenkreis: *I have here disposyd and writen aftur my sympilnes of the solempnytees of alle seyntes,*

¹ Zur Bedeutung des *Sanctorale* in der Messe und im monastischen Bereich vgl. PH. HARNONCOURT, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des dt. Sprachgebiets, Freiburg/Basel/Wien 1974 (Untersuchungen zur praktischen Theologie 3), S. 63–74; zur Kritik s. S. 70 f.

the whiche schulden worshipfully eche Sonneday be schewid un to youre people ...²

Heiligenfeste waren jedenfalls auch von so hohem Rang, dass sie, wenn sie auf einen Sonntag fielen, ohne weiteres die Feier des Sonntags zu verdrängen vermochten. Das konnte sogar so weit gehen, dass sich Verfasser von spätmittelalterlichen Predigtlehren veranlasst sahen, dem Prediger Ratsschläge zu geben, was zu tun war, wenn ein hohes kirchliches Fest mit dem Festtag eines Hauptheiligen (etwa der erste Adventssonntag mit Andreas) zusammenfiel. Im 29. Kapitel seiner im frühen 14. Jahrhundert entstandenen „Forma praedicandi“ bietet Robert of Basevorn als Möglichkeit an, man solle zunächst die Perikope des Sonntags kurz aufgreifen, dann aber ausführlich auf den Heiligen zu sprechen kommen.³ Das bedeutet in der Konsequenz, dass für die auf einen Sonntag fallenden, „konkurrenzlosen“ Heiligenfeste ein nennenswertes Eingehen auf die Perikope wahrscheinlich eine nur selten wahrgenommene Option war.

Aber auch dann, wenn kein besonderes Heiligenfest anstand, wurden die Heiligen bei ganz normalen Sonntagspredigten nicht vergessen, denn die Verkündigung der Heiligenfeste für die kommende Woche, evtl. mit kurzen biographischen Angaben versehen, sollte am Ende jeder Sonntagspredigt stehen.⁴ Die Predigt 28a der „Hoffmannschen Predigtsammlung“ aus dem 12. Jahrhundert besteht z. B. aus einer derartigen Aufzählung.⁵ Diese Gepflogenheit ersetze häufig sogar die gesamte Predigt, vor allem bei den faulen Dorfpfarrern, die dadurch schneller zum Wein kämen, stichelt Geiler von Kaysersberg.⁶

Wie aber sah die Praxis aus? Zwar können die verschriftlichten Predigten nicht als in dieser Form jemals gehaltene Predigten gesehen werden, dennoch erlauben zumindest die Musterpredigten in ihrer vom Verfasser angestrebten Vorbildlichkeit einige wichtige Rückschlüsse auf die tatsächliche Kanzelpredigt der Zeit. Was den Typus Heiligenpredigt betrifft, so scheint in der Tat das Gestaltungsspektrum nicht sehr breit gewesen zu sein. Die wohl populärste Form war zugleich auch die einfachste: Es handelt sich um die mit nur wenig Beiwerk ausgestattete Legendenpredigt, die

² Zit. nach G. R. OWST, Preaching in Medieval England. An Introduction to Sermon Manuscripts of the Period c. 1350–1450, Cambridge 1926, S. 244 f.

³ TH.-M. CHARLAND, *Artes Praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Age*, Paris/Ottawa 1936 (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa 7), S. 266 f.

⁴ R. CRUEL, Geschichte der dt. Predigt im Mittelalter, Detmold 1879 (Nachdr. Darmstadt 1966), S. 228.

⁵ Zur Sammlung vgl. V. MERTENS, Hoffmannsche Predigtsammlung, in: K. RUH u. a. (Hrsg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Aufl., Berlin/New York 1978 ff. (i. F. ²VL), Bd. 4, Sp. 82–84.

⁶ CRUEL (wie Anm. 4), S. 228 f.

sich so gut wie ausschließlich auf eine schlichte Nacherzählung der Heiligenbiographie beschränkte. Von diesem Typ sind mehrere Musterpredigtsammlungen erhalten, die übrigens alle im Laufe ihrer Überlieferung mit nur geringem Aufwand zu Legendaren umfunktioniert wurden. Beseitigt wurden dabei zumeist alle lateinischen Textstellen, die im Urtext ohnehin nur kommentarlos übersetzt worden waren und deren Fehlen deswegen dem Leser kaum aufgefallen sein dürfte.⁷

Als Musterbeispiel für diesen Typ können die wahrscheinlich im Westmitteldeutschen entstandenen ‚Mitteldeutschen Predigten‘ gelten. Das Predigtwerk ist für Sammlungen der Frühzeit verhältnismäßig stark überliefert, und zwar in drei Fragmenten des 13., zwei des 14., sowie in drei nur auf die Heiligenpredigten beschränkten vollständigen Handschriften des 15. Jahrhunderts; zudem wurden mindestens 19 Predigten in die Große Leipziger Predigthandschrift aufgenommen, zwei sind in einer Bielefelder Handschrift des 15. Jahrhunderts enthalten.⁸ Zwar lässt sich das Werk nicht mit letzter Sicherheit noch ins 12. Jahrhundert datieren, dennoch gehört es von der Anlage und vom Stil der Texte her sicherlich zu anderen in dieser Zeit verfassten Predigtwerken, wie etwa die sog. Vorlage Y* der Predigtcompilation des Priesters Konrad.⁹ Neben einigen wenigen, nur fragmentarisch erhaltenen Festtagspredigten besteht die Sammlung aus mindestens 31 Musterpredigten zu den wichtigsten Heiligenfesten (Stephan bis Thomas Apostel mit den Marienfesten). Es finden sich keine Heiligen der jüngeren Zeit, Martin ist dabei der aktuellste, was auch auf eine relativ alte Vorlage schließen lässt. Auch kennt die Georgs-Predigt die erst im 12. Jahrhundert populär werdende Drachenkampfepisode nicht.

Der Predigtaufbau ist denkbar schlicht: Nach der lateinischen Perikope folgt eine knappe Einleitungsformel, etwa: *Lieben, wir beginnen hüte des*

⁷ Vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1986 (TTG 20), S. 13–21.

⁸ Vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, Mitteldeutsche Predigten, in: ²VL 6, Sp. 614–616 (in Z. 3 lies statt „12.“ „13.“). Das Würzburger Fragment gehört eindeutig ins 13. Jahrhundert; vgl. WILLIAMS-KRAPP [wie Anm. 7], S. 16). Inzwischen konnte ich ein weiteres Fragment identifizieren: Kassel, Landesbibliothek und Murhardsche Bibl., ²o Ms. theol. 166 (2, 1 Doppelbl., Ende 13. Jahrhundert, rheinfr., enthält Teile der Bartholomäus-, Matthäus- und Michael-Predigt. Die Predigten in Bielefeld, Gymnasialbibliothek (Ratsgymnasium), Cod. O7, 172^{ra–va}, 173^{va}–174^{rb}, sind Festtagspredigten aus der Sammlung (Hinweis D. SCHMIDTKE). Die Handschrift ist ausführlich beschrieben von K. O. SEIDEL, Eine mittelniederdeutsche Handschrift der St. Georgener Predigten aus Bielefeld, in: ders., *Sô predigent etelîche*. Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter, Göttingen 1982 (GAG 378), S. 97–150.

⁹ V. MERTENS, Das Predigtbuch des Priesters Konrad. Überlieferung, Gestalt, Gehalt und Texte, München 1971 (MTU 33), S. 44–59 u. ö.

guten herren dag Sant Michael ...¹⁰ worauf die im Lapidarstil erzählte Legende folgt, und zwar ohne jeden erläuternden oder adhortativen Einschub. Die Erzählung wird durch ein kurzes Gebet um Beistand abgeschlossen. In den Heiligenpredigten der Sammlung wird die Perikope mithin weder übersetzt noch thematisiert, sie wird schlichtweg als die liturgisch vorgeschrriebene Lesung eingesetzt. Was den Predigtumfang betrifft, so sind die Texte verhältnismäßig kurz. Die Legenden werden auf ihre wesentlichen Inhaltselemente reduziert, auf posthume Mirakel wird generell verzichtet.

Ich sehe übrigens nichts, was gegen die Möglichkeit spräche, dass die Heiligenpredigten in dieser Form einfach verlesen wurden. Das entspräche sogar einer bis ins 6. Jahrhundert zurückreichenden Tradition. In der alten gallikanischen Messe sollte auf das Evangelium die Homilie folgen. Dabei standen die eigentliche Volkspredigt und die nur vorgelesenen *homiliae sanctorum*, die sich wohl auf Legenden beschränkten, nebeneinander.¹¹

Die ‚Mitteldeutschen Predigten‘ sind keineswegs nur typisch für die Heiligenpredigt um 1200. Betrachtet man die Musterpredigtsammlungen des 14. und 15. Jahrhunderts, so ändert sich nichts an der Einschätzung, dass die durchschnittliche Heiligenpredigt des Mittelalters in der Regel Legenden erzählte, ja sich größtenteils darauf beschränkte. Fast alle Heiligenpredigten sind vorwiegend narrativ gestaltet, nur selten finden sich volkssprachliche Predigten, in denen gute Kenntnisse der Heiligenbiographien vorausgesetzt werden. Es war stets ein wichtiges Anliegen der Kirche, die Gläubigen in Wort und Bild mit hagiographischem Grundwissen zu versorgen, wie es in den ‚Mitteldeutschen Predigten‘ musterhaft aufbereitet wird.

Insofern erscheint mir die Wertung Gisela Vollmann-Profes als problematisch, wenn sie das relativ seltene Vorkommen von rein erzählerischen Heiligenpredigten in Kompilationen des 12. und frühen 13. Jahrhunderts damit erklären will, dass diese Predigten den Sammlern als „nicht würdig und nicht ernsthaft genug erschienen“ seien.¹² Es ist eher anzunehmen, dass der Bedarf an Heiligenpredigten in der Volkssprache im 12. Jahrhundert noch nicht so stark ausgeprägt war. Im Allgemeinen genügten offenbar Predigten zu den Hauptheiligen, die ohne Weiteres in einen Zyklus *de tempore* integriert werden konnten. In Anbetracht der übrigens nicht nur im deutschen Sprachraum üblichen Praxis wird man zur Vorbereitung von Heiligenpredigten im 12. und 13. Jahrhundert – zumal es nur um Legen-

¹⁰ Ich zitiere aus der eindeutig besten der annähernd vollständigen Handschriften der Heiligenpredigten, Berlin, Staatsbibliothek Preuß. Kulturbesitz, mgq 2025, 251^r–329^v (15. Jahrhundert).

¹¹ Vgl. J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. I, Freiburg 1952, S. 586.

¹² G. VOLLMANN-PROFE, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Bd. 1/2, Königstein (Ts.) 1986, S. 159.

den ging – lateinische Kurzlegendare verwendet haben.¹³ Der Bedarf, relativ schlichte lateinische Texte in volkssprachlicher Form zu verschriftlichen, war zwar offenbar nicht sonderlich groß, mit mangelnder Würde und Ernsthaftigkeit hat dies aber nichts zu tun.

Musterpredigten vom Zuschnitt der ‚Mitteldeutschen Predigten‘ hat es jedenfalls bis ins 15. Jahrhundert hinein gegeben, so etwa zwei im 14. Jahrhundert entstandene schwäbische Predigtzyklen: das ‚Bebenhauser Legendar‘ und die ‚Schwäbischen Heiligenpredigten‘.¹⁴ Die Textauswahl und der corpusmäßige Umfang beider Sammlungen dokumentieren die inzwischen gewachsenen Ansprüche an ein Musterpredigtmagazin *de sanctis*. Vertreten sind nun Heilige der unmittelbaren Vergangenheit wie Dominikus, Franziskus und Elisabeth sowie ausgesprochen schwäbische Lokalheilige wie Ulrich, Afra, Otmar und Gallus.

Das ‚Bebenhauser Legendar‘ – so benannt nach dem lange Zeit einzig bekannten Textzeugen aus dem Zisterzienserstift Bebenhausen bei Tübingen – enthält 98 Predigten, deren homiletischer Charakter doch etwas stärker ausgeprägt ist als in den Sammlungen des 12. und 13. Jahrhunderts. Denn das jede Predigt einleitende lateinische Thema – z. B. aus der Bibel, aber auch den Incipits der Vorlagentexte entnommen – wird übersetzt und z. T. mit einem knappen Satz kommentiert. Typisch wäre etwa der Eingang zur Barbara-Predigt: *Diffusa est gratia in labijs tuis* (Ps. 44,3). *Die gnad begossen hät din leftzen. Dar vmb hat dich got gesegnet vmer öwenklichen. Diese wort sind gelichnot der rainen magt Sant Barbaren dū was ains patriarchen tochter ...*¹⁵ Es folgt sodann die völlig unkommentierte Legende, die mit einem *Amen* schließt. Anreden wie *jr vil lieben brüder vnd schwester* kommen zwar selten vor, lassen aber annehmen, dass es sich in der Sammlung ursprünglich um für ein breiteres Publikum konzipierte Musterpredigten handelte. Im Vergleich zu den ‚Mitteldeutschen Predigten‘ sind die einzelnen Texte durchschnittlich kürzer. Die ältere Sammlung umfasst nur eine sehr beschränkte Auswahl von Predigten zu den Festtagen der Hauptheiligen, die Einzelpredigtlänge ist daher recht einheitlich; im ‚Bebenhauser Legendar‘, das Predigten auch über in ihrer kultmäßigen Bedeu-

¹³ Ausdrücklich für die Predigtvorbereitung von Priestern ohne eigene Bibliothek stellt der Dominikaner Jean de Mailly sein Legendar zusammen; vgl. den Prolog: *Cum plurimi sacerdotes sanctorum passiones et vitas non habeant et ex officio suo eas nec tacere debeat ad excitandam fidelium devotionem in sanctos, ... vitas ... perstringimus, ut et libelli brevitas fastidium non generet, et parrochiales presbyteros librorum inopia non excuset* (zit. nach K.-E. GEITH, Die Juliana-Legende in der ‚Abbreviatio in Gestis et Miraculis sanctorum‘ von Jean de Mailly, *Analecta Bollandiana* 103 [1985], S. 95–104, hier S. 101).

¹⁴ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), S. 18–20 (mit Lit.); vgl. auch K. KUNZE, Bebenhauser Legendar, in: ²VL 1, Sp. 651–653.

¹⁵ Zitiert nach München, Bayer. Staatsbibl., cgm 257, 5^r.

tung sehr verschiedene Heilige enthält, variiert sie z. T. stark: Die Predigt über Thomas Becket beträgt nicht einmal eine Spalte, die über Andreas ca. sieben.

Die ‚Schwäbischen Heiligenpredigten‘ dagegen weisen wiederum ein vergleichsweise einheitliches Bild auf. Bei den hier gebotenen ca. 120 Texten handelt es sich um knappe Erzählungen. Eine Ermittlung der ursprünglichen Gebrauchsfunktion der Sammlung ist daher schwierig. Waren sie eventuell für die hagiographischen Lesungen gedacht, die vor allem im Spätmittelalter wie die Perikopen Teil der Messe waren und diese z. T. sogar im Gottesdienst verdrängten?¹⁶ Als evtl. Musterpredigten sind sie stofflich einfach zu dürftig: zur Vita des Paulus-Gehilfen Timotheus bietet das Werk ganze zwei Sätze. Es ist daher nicht auszuschließen, dass das Werk nur als hagiographisches Nachschlagewerk gedacht war. Dass es aber tatsächlich für die Predigtvorbereitung verwendet wurde, lässt sich an den lateinischen Querverweisen erkennen, die z. B. auf weitere Stoffe in anderen Predigten hinweisen (vor allem auf andere Mirakel in den Marienpredigten). Auch die Überlieferung deutet auf diese Gebrauchsfunktion hin: Mindestens drei der fünf Textzeugen scheinen im Hinblick auf Anlage, Provenienz und Mitüberlieferung eine Verwendung als homiletisches Handbuch gefunden zu haben.

Während die reine Legendenpredigt das ganze Mittelalter hindurch offensichtlich nie aus der Mode kam, ja im 14. und 15. Jahrhundert sogar ihre große Blütezeit erlebte, standen den Predigern durchaus auch anspruchsvollere Musterpredigten *de sanctis* zur Verfügung, von denen die vor 13 Jahren erstmals näher vorgestellten Sermones des Schwarzwälder Predigers¹⁷ die qualitativ bedeutendsten waren. Obwohl die Forschung stets von einem gehobenen städtischen Publikum als Adressaten ausgeht, zwingt nichts zu dieser Annahme. Im Gegenteil, in der Stephans-Predigt findet sich sogar ein Hinweis zur Ausgestaltung des Stoffes, sollte der Prediger je vor einer ländlichen Gemeinde stehen. Die beiden Predigtwerke des Schwarzwälders stellen eben gehobene Predigtkultur dar, zu denen der Verfasser die Benutzer seines Werkes anregen will, ein besonderes Publikum scheint er nicht im Auge gehabt zu haben.

Seine textworttreuen Sonntagspredigten gehen im Allgemeinen auf die Entwürfe des Minoriten Konrad von Sachsen zurück, sie stellen also scholastisch geprägte, überaus klar strukturierte Sermones dar. Und obwohl Konrad auch eine reichhaltige Sammlung von Sermones *de sanctis* verfasst

¹⁶ JUNGmann (wie Anm. 11), S. 516.

¹⁷ W. WILLIAMS-KRAPP, Das Gesamtwerk des sog. ‚Schwarzwälder Predigers‘, ZfdA 107 (1978), S. 50–80 (dort eine Edition der Weihnachtspredigt). Sechs Predigten sind ediert von P. SCHMITT, U. WILLIAMS, W. WILLIAMS-KRAPP, Fest- und Heiligenpredigten des ‚Schwarzwälder Predigers‘, München 1982 (WPM 14).

hat, hielt sie der Schwarzwälder in seinem Predigtjahrgang für nur in beschränktem Maße benutzbar; sie erschienen ihm offenbar als zu praxisfremd. Denn auch wenn es sich nicht nur um reine Legendenpredigten handelt, steht auch in den Sermones des Schwarzwälder Predigers die Erzählung von Heiligenvitien im Mittelpunkt. Gerade in Anbetracht des von ihm in seinen Predigten gesetzten hohen Anspruchsniveaus darf angenommen werden, dass in der mittelalterlichen Predigtpraxis die Gläubigen bei Heiligenpredigten stets die Erzählung einer Legende erwarteten. Es handelt sich bei den Sermones de sanctis des Schwarzwälders also nicht etwa um einen Niveauabfall gegenüber den Sonntagspredigten, sondern um eine klare Berücksichtigung feststehender Traditionen.

Ein interessanter Parallelfall findet sich in der englischen Homiletik. Der Augustiner John Mirk verfasste neben einem ‚Manuale Sacerdotum‘ auch das verbreitete, vielfach gedruckte Predigtwerk ‚Festial‘ (vor 1415). Verwundert stellte sich die Mirk-Forschung die Frage, wie „the sober author of the Manuale“ ohne weiteres solch „impossible anecdotes about sacred characters“ nur erzählen konnte. Auch hier ist man zu dem Ergebnis gekommen, dass Mirks Predigten, wie die des Schwarzwälders, eben nur die allgemeine Predigtpraxis spiegeln.¹⁸

Die Heiligenpredigtsammlung des Schwarzwälders umfasste ursprünglich 46 Texte, von Elisabeth abgesehen handelt es sich wie bei den ‚Mitteldeutschen Predigten‘ so gut wie ausschließlich um Predigten über die frühchristlichen Huptheiligen.

Seine Hauptquelle ist die ‚Legenda aurea‘, nur für die Marien- und Herrenfeste greift er hauptsächlich zu Konrads Sermones de sanctis. Beginnt der Schwarzwälder die Sonntagspredigten mit dem lateinischen Anfang der entsprechenden Konrad-Predigt einschließlich der Predigtdisposition, die anschließend sorgfältig übersetzt wird, so fungiert in den Heiligenpredigten die lateinische Namensetymologie des jeweiligen Heiligen als Predigteingang. Diese wird nach der stereotypen Anrede (*Seligen kind, wir begen hewt tag vnd hochzeit ...*) übersetzt. Wie bei seinem Umgang mit lateinischen Quellen üblich, ist der Schwarzwälder auch hier bemüht, das Publikum nicht zu überfordern. Während in einigen Übersetzungen der ‚Legenda aurea‘ aus dem 14. Jahrhundert z. T. noch das jeweilige lateinische Bezugswort zitiert wird, um den ursprünglichen Charakter der Etymologie verständlich zu machen,¹⁹ beschränkt sich der Schwarzwälder lediglich auf die Deutung. Die lateinische Etymologie übernimmt die Funktion des Bezugsworts in den Sonntagspredigten: Nicht das Mysterium Heilige Schrift, sondern der geistliche Sinn heiliger Namen wird entschlüsselt. Allerdings wird aus der Etymologie nicht etwa ein Thema abgeleitet, sie fungiert le-

¹⁸ OWST (wie Anm. 2), S. 245 f.

¹⁹ Vgl. WILLIAMS-Krapp (wie Anm. 17), S. 56 f.

diglich als feierlich-gelehrter Vorspann für die darauffolgende Legende: *Nu hat ir wol gehort waz sein nam bedewtet. Nu sult ir vernemen von seinem heiligen leben.* Die Vita wird, dem allgemeinen Usus folgend, nur gelegentlich knapp kommentiert. In mehreren Fällen begnügt sich der Schwarzwälder sogar mit einer reinen Legendenpredigt, bisweilen muss auch auf die Etymologie verzichtet werden, da die ‚Legenda aurea‘ – zumal in der bereits corpusmäßig erweiterten Form, wie sie ihm vorlag – nicht für jede Legende eine Etymologie enthielt, so etwa in der Alexius- und Elisabeth-Predigt. Hier wird dann als rein formales Element nur der erste Satz der lateinischen Legende am Predigtanfang zitiert; dass es sich um das Incipit seiner Quelle handelt, sagt er nicht.

Was den Schwarzwälder aber deutlich von den gängigen Heiligenpredigtsammlungen abhebt, ist der an die Legende anschließende Teil, in dem er wie in den Sonntagspredigten ausgiebig biblische Begebenheiten erzählt und auslegt. Bisweilen kann dieser zweite Teil den ersten an Umfang beträchtlich übertreffen. Übrigens sollte in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass der Schwarzwälder das Erzählen geistlicher Stoffe nicht erst in den Heiligenpredigten entdeckt hat. Denn zu den auffallendsten charakteristischen Merkmalen seiner Sonntagspredigten gehört gerade extensives Erzählen von Episoden aus der Bibel, und zwar vorwiegend aus dem Alten Testament.²⁰

In den Heiligenpredigten verknüpft er Elemente der Legenden, etwa die Art des Martyriums, mit biblischen Begebenheiten, um, wie in den Sonntagspredigten, allgemeine Glaubenslehren und sittliche Postulate vor Augen zu führen. Zum Beispiel wird in der Stephans-Predigt die Frage nach den verschiedenen Arten, wie der Mensch auf dieser Welt gesteinigt werden kann, ausführlich in für ihn typisch systematischer Art abgehandelt. So erzählt er etwa zur Illustration, wie *der mensch versteint [wirt] in diser werlt vmb die gerechtickait*, von der Steinigung des Sacharias durch den König Joas und verbindet diese Episode zunächst typologisch mit dem Schicksal des Protomartyrs: *Sich, wer ist nu Zacharias der weissag der vmb die gerechtickait ist verstant? Sich, daz ist der guet herr Sant Stephanus, der da verstant wart, darumb daz er cristen leben predigt.* Bei seiner Deutung wird dann der Bogen vom Alten über das Neue Testament in die Gegenwart des Publikums gespannt: *Wer ist Zacharias der weissag, der da verstant wart? Sich daz ist ain ieglich cristen mensch, der durch die gerechtickait wirt verstant mit den stainen der vnschuld, vnd auch mit den stainen der widerwertickait. Vnd selick sint alle die, die also hie werdent*

²⁰ G. STAMM, Studien zum ‚Schwarzwälder Prediger‘, München 1969 (Medium Aevum 18), S. 50 u. ö.

*verstant vmb die gerechtickait, wann die werden alle nach volger dez
gueten herren Sant Stephan.*²¹

Übrigens verzichtet der Schwarzwälder, wie in den vorher erwähnten Legendenpredigten auch, auf die Erzählung posthumer Mirakel. Das darf aber nicht als evtl. Kritik gegenüber Wundererzählungen gedeutet werden, denn derartiges liegt ihm fern, zumal er in den Marienpredigten, deren Hauptteil stets auf Konrad von Sachsen zurückgeht, unkommentierte Marienmirakel (*marlein*) zur Propagierung der Marienverehrung ganz zum Schluss erzählt. In der Predigt zu Mariä Lichtmess wird das folgendermaßen eingeführt: *Nun habt ir gehort wa von man die ckerczen vnd die liehter trage, vnd was da pei auch sei zu verstien. Nu sult ir auch nu horn ain gar schons marlein, daz ir dester gerner an disem tage zu der ckirchen ewr ckerczen tragent in der eren vnser frawen Sant Marien.*²² In keiner Predigt verzichtet der Prediger auf hagiographisches Erzählgut, postume Mirakel im Anschluss an die Legende hätten aber den erzählenden Teil der Predigt zu stark ausgeweitet.

Soweit die Musterpredigten: Es wäre schließlich noch ein Blick auf eindeutige Lesepredigtsammlungen zu werfen, die aber im Vergleich zu den Predigtwerken *de tempore* in der Überlieferung bei weitem nicht so stark vertreten sind. Diesem Befund liegt eindeutig die Konkurrenz mit den im 14. und 15. Jahrhundert aufkommenden überaus populären Prosalegenden zugrunde, die nicht nur ausführlicher von den Heiligen erzählen, sondern auch vom Legendenangebot her sämtliche für eine Übersetzung evtl. in Frage kommenden lateinischen Heiligenpredigtsammlungen klar in den Schatten stellen. Während Lesepredigten *de tempore* z. B. in den Tischlungsplänen deutscher Frauenklöster zur Standardlektüre gehören, werden für die Heiligenfeste Lesungen aus Legendaren, die z. T. 250 (so ‚Der Heiligen Leben‘), im Falle der ‚Heiligen-Leben-Redaktion‘ sogar knapp 400 Legenden anbieten,²³ bevorzugt. Die erhaltenen ausgesprochenen Lesepredigtsammlungen sind wohl aus diesem Grund alle nur einfach überliefert: das ‚Mittelfränkische Heiligenpredigt/Legendar‘ mit immerhin 177 Texten, das ‚Heiligenleben‘ des Laien Hermann von Fritzlar, das wie das mitteldeutsche ‚Darmstädter Legendar‘ eine Kompilation aus z. T. erschließbaren Musterpredigtsammlungen darstellt, sowie das niederdeutsche ‚Wolfenbüttler Legendar‘, das wohl für eine zisterziensische Frauengemeinde angelegt wurde.²⁴ Selbst wenn man die zu Legendaren umfunktio-

²¹ SCHMITT et al. (wie Anm. 17), S. 38,251–264.

²² Ebd., S. 91,278–282.

²³ WILLIAMS-KRAPP (wie Anm. 7), S. 315–337.

²⁴ Zu diesen Sammlungen vgl. ebd., S. 17, 20–22. Weitere Einzeltexte aus dem ‚Heiligenleben‘ Hermanns von Fritzlar finden sich in Augsburg, Universitätsbibl., Cod. III. 1.8° 22, 222^r–231^v; III.1.8° 42, 38^r–42^v, und Trier, Stadtbibliothek, Mappe X, Fragm. 5.

nierten Textzeugen der hier besprochenen Musterpredigtwerke hinzurechnet, kommt trotzdem nicht mehr als eine Handvoll von Handschriften zusammen. Von ihrer Anlage her weichen die Lesepredigten kaum von den Musterpredigtsammlungen ab. Hauptsächlich innertextliche Indizien verraten ihre intendierte Gebrauchsfunktion.

Ich fasse zusammen. Es hat sich gezeigt, dass die durchschnittliche mittelalterliche Heiligenpredigt, wie sie sich in Musterpredigtsammlungen darstellt, vornehmlich hagiographisches Wissen vermitteln wollte. Das gilt sowohl für die frühen Sammlungen des 12. und 13. Jahrhunderts als auch für die gehobene Pfarrpredigt des 14. und 15. Jahrhunderts. Die überlieferten Musterpredigtmagazine weisen nicht nur auf eine stabile Wahrung dieser Tradition hin, sondern auch auf die im Laufe der Jahrhunderte stetig wachsende Bedeutung dieses Typs für die mittelalterliche Predigtpraxis.

Zum ‚Darmstädter Legendar‘ vgl. auch B. WAGNER, Die Darmstädter Handschrift 1886. Ein deutsches Prosalegendar des späten Mittelalters, Bibliothek und Wissenschaft 21 (1987), S. 1–37.

Nachweis der Erstveröffentlichungen

Praxis pietatis: Heilsverkündigung und Frömmigkeit der *illiterati* im 15. Jahrhundert, in: Werner Röcke, Marina Münkler (Hrsg.), *Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd. 1), München/Wien 2004, S. 139–165.

Literaturlandschaften im späten Mittelalter, in: *Niederdeutsches Wort* 26 (1987), S. 1–7.

Literatur in der Stadt. Nürnberg und Augsburg im 15. Jahrhundert, in: Rudolf Suntrup, Jan R. Veenstra (Hrsg.), *Medieval to Early Modern Culture*, Bd. 2: *Normative Zentrierung*, Frankfurt u. a. 2002, S. 161–173.

Zur Gattung ‚Spiel‘ aus überlieferungsgeschichtlicher Sicht, in: Georg Stötzel (Hrsg.), *Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des Deutschen Germanistentagtes 1984*. Bd. II, Berlin/New York 1985, S. 136–143.

Nucleus totius perfectionis. Die Altväterspiritualität in der ‚Vita‘ Heinrich Seuses, in: Johannes Janota, Paul Sappeler, Frieder Schanze, Benedikt K. Vollmann, Gisela Vollmann-Profe, Hans-Joachim Ziegeler (Hrsg.), *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. I, Tübingen 1992, S. 405–421.

Henry Suso’s ‘Vita’ between Mystagogy and Hagiography, in: Anneke B. Mulder-Bakker (Hrsg.), *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe, 1200–1550*, Medieval women 11, Leiden 2004, S. 35–47.

Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert, in: Wolfgang Haubrichs (Hrsg.), *Frömmigkeitsstile im Mittelalter*, Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, Heft 80 (1991), Göttingen 1991, S. 61–71.

Literary Genre and Degrees of Saintliness. The Perception of Holiness in Writings by and about Female Mystics, in: Anneke B. Mulder-Bakker (Hrsg.), *The Invention of Sainthood*, London/New York 2002, S. 206–218.

Ein puch verschreiben ze deutsch in brabantzer zunge. Zur Rezeption von mystischem Schrifttum aus dem *niderlant* im *oberlant*, in: Annette Lehmann-Benz, Ulrike Zellmann, Urban Küsters (Hrsg.) *Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter*, Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas, Bd. 5, New York/Münster/Berlin 2003, S. 41–53.

Wir lesen daz vil in sölichen sachen swerlich betrogen werdent. Zur monastischen Rezeption von mystischer Literatur im 14. und 15. Jahrhundert, in: Eva Schlotheuber, Helmut Flachenecker, Ingrid Gardill (Hrsg.), Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenchiemsee (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; Studien zur Germania Sacra 31), Göttingen 2008, S. 263–278.

Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: Joachim Heinzle (Hrsg.), Literarische Interessenbildung im Mittelalter. Mauracher Symposion 1991, Stuttgart 1993, S. 301–313.

Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 20 (1995), S. 1–15.

Die Bedeutung der reformierten Klöster des Predigerordens für das literarische Leben in Nürnberg im 15. Jahrhundert, in: Falk Eisermann, Volker Honemann, Eva Schlotheuber (Hrsg.), Die literarische und materielle Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter (Studies in Medieval and Reformation Thought 99), Leiden 2004, S. 311–329.

Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550, in: Guy Philippart (Hrsg.), Hagiographies, 1. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550 (Corpus Christianorum), Turnhout 1994, S. 300–314.

Die deutschen Übersetzungen der ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) 101 (1979), S. 252–276.

Laienbildung und volkssprachliche Hagiographie, in: Ludger Grenzmann, Karl Stackmann (Hrsg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Wolfenbüttler Symposion 1981, Stuttgart 1984, S. 697–709.

Kultpflege und literarische Überlieferung. Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert, in: André Schnyder (Hrsg.), *Ist mir getroumet min leben?* Vom Träumen und vom Anderssein, Festschrift für Karl-Ernst Geith zum 65. Geburtstag, Göppingen 1998, S. 147–173.

Mittelalterliche deutsche Heiligenpredigtsammlungen und ihr Verhältnis zur homiletischen Praxis, in: Volker Mertens, Hans-Jochen Schiewer (Hrsg.), Die deutsche Predigt im Mittelalter, Tübingen 1992, S. 352–360.

Personenregister

Achler von Reute, Elsbeth 21, 117, 167,
170, 184

Adam 25

Adelheit von Freiburg 149

Aesop 259 f.

Afra, Heilige 112, 217, 300

Agathon, Heiliger 233

Agnes von Assisi 221

Agnes von Böhmen 219

Agnes von Montepulciano 289, 291

Alanus 219

Albanus, Heiliger 223

Albertus Magnus 101, 109, 289, 291

Albrecht III., Herzog 8 f.

Albrecht von Bonstetten 223

Albrecht von Eyb 223

Alexius, Heiliger 188, 224, 303

Alhartin, Schwester 201

Anastasia, Heilige 236, 245,

Andreas, Heiliger 297, 301

Anna von Ramswag 149

Anna, Heilige 221

Anne, Schwester 266

Antonius der Große 68, 71 f., 91, 119

Antonius von Padua 263

Arndes, Steffan 258 f., 276, 285

Arsenius der Große 69–71, 90 f., 94, 96,
233

Athanasius 68

Augustinus, Heiliger 221, 233

Bambergerin, Agnes 287

Barbara von Sachsen, Herzogin 283

Barbara, Heilige 216, 223, 300

Barbara, Schwester 278

Barlaam und Josaphat 233

Bartholomäus von Pisa 81

Bartholomäus, Heiliger 223, 233

Bartholomeus Petri 133

Becket, Thomas 260

Béla IV., König 285

Benedicta 266

Benedikt von Nursia 93, 220

Bernardus Guidonis 274

Bernhard von Clairvaux 67, 219

Bernhardin von Siena 219

Berthold der Marner 265

Berthold von Regensburg 29, 139

Berthold, Bruder 49

Biberli, Marquard 252, 254

Birgitta von Schweden 94, 100, 110,
113, 153 f., 164 f.

Bischoff, Konrad 222

Blannbekin, Agnes 117, 145

Bonaventura 142, 145, 219

Boninus Mombritius 274

Brant, Sebastian 14

Burgunda, Heilige 234

Cäcilia von Rom 258, 291

Camerin, Kristina 278

Cassianus, Johannes 14, 68, 71–73,
77 f., 90, 92 f., 185, 192

Celtis, Konrad 47

Christina von Stommeln 117

Christophorus, Heiliger 242, 244

Chrysostomus, Heiliger 225

Clara Anna von Hohenburg 98

Cochläus, Johannes 248

Crescentia, Heilige 224

Dietrich von Apolda 219 f., 265–271

Dionysius der Kartäuser 152

Dominikus, Heiliger 69, 93, 122, 193,
219 f., 233, 263, 265, 267, 300

Dorothea von Montau 147, 165

Dorothea, Heilige 116, 122, 216, 224,
233

Dürer, Albrecht 46

Eberhard IV. von Katzenelnbogen, Graf 222
 Eberhart von Rapperswil 220, 274
 Ebin, Anna 203, 217, 287
 Ebner, Christine 19, 32, 120, 129, 147, 160, 184
 Ebner, Margarete 19, 32, 114, 118, 120, 144 f., 147, 160, 184
 Eleazar von Sabran 219
 Elisabeth von Bayern, Herzogin 219
 Elisabeth von Katzenelnbogen 222
 Elisabeth von Schönau 117
 Elisabeth von Thüringen 110, 219, 252, 263, 265
 Elisabeth von Ungarn 288
 Elisabeth, Heilige 300, 302 f.
 Elsbeth von Beggenhofen 149
 Elsbeth von Oye 19, 77 f., 88–90, 93, 120, 145, 184
 Engelsüß, Kaspar 223
 Erasmus, Karmeliter 223
 Erhard von Regensburg
 Ernestin, Juliana 21, 169
 Exuperantius, Heiliger 222
 Fabianus, Heiliger
 Falder-Pistoris, Georg 203, 220, 286
 Faustinus, Heiliger 242
 Felderin, Martha 276
 Felix in pincis 236,
 Felix und Adauctus 233
 Felix, Heiliger 222
 Felix, Papst 239, 242
 Ferrer, Vinzenz 264, 275, 291
 Finck, Caspar 259
 Finck, Thomas 280
 Florian, Heiliger 203
 Folz, Hans 26, 37, 43
 Fosinen, Agnes 270
 Franz von Assisi 81, 218–220, 263, 300
 Franz von Retz 13
 Fridolin, Stephan 40
 Friedrich der Freidige, Landgraf 27
 Fuertrer, Ulrich 283
 Gallus, Heiliger 217, 300
 Galvanus de la Flamma 69
 Geilana 234
 Geiler von Kaysersberg, Johannes 6, 12, 14 f., 186, 188, 294, 297
 Geiselherin, Ursula 276
 Georg, Heiliger 245, 298
 Gérard de Frachet 122
 Germanus, Heiliger 233
 Gernpaß, Michel 278
 Gerson, Johannes 4, 14 f., 110, 145, 152, 165, 185 f., 188, 296
 Gertrud von Helfta 94, 113 f., 116, 123, 147 f., 192, 194, 279
 Gertrud von Ortenberg 279
 Goltwurm, Caspar 248
 Gosbert, Herzog 234
 Gottfried von Franken 32
 Graner, Sigmund 237
 Gregor der Große 51, 220, 270
 Gregorius auf dem Stein 147
 Grissin, Elisabeth 163
 Groß, Erhart 51, 137, 139
 Grüninger, Johannes 255
 Hadewijch 32, 129–131, 143–146
 Haider, Ursula 21, 107, 161, 167, 169 f., 184
 Hartmann von Aue 49, 125, 147, 253
 Haß, Georg 135 f.
 Hassz, Johannes 286
 Hedwig von Schlesien, Heilige 222
 Heinrich der Ältere von Seckendorff-
 Aberdar 230
 Heinrich der Teichner 224
 Heinrich und Anna, Nürnberger Ehepaar
 194
 Heinrich von Friemar 104, 152
 Heinrich von Langenstein 6, 8 f., 104, 152, 186
 Heinrich von Nördlingen 31 f., 114, 118, 120, 127, 129 f., 144, 147
 Heinrich von St. Gallen 20, 183, 218
 Heinrich von Veldeke 31 f.
 Helyas Degenhart von Meisen 243
 Hermann von Fritzlar 215, 274, 304
 Herp, Hendrik 32, 134–138
 Hieronymus 68
 Hilarion von Gaza 68, 72, 92
 Hilarius von Poitiers 236
 Hildegard von Bingen 117, 122, 141
 Hiob 73
 Hrotsvit von Gandersheim 55
 Humbert von Romans 69, 193 f., 196, 269

Ida von Hohenfels 77
 Ida von Toggenburg 223
 Ignatius, Heiliger 245
 Immendorfer, Konrad 196
 Innozenz IV., Papst 270, 273
 Innozenz VIII., Papst 170
 Ivo Hélory von Kermartin, Heiliger 219

Jacob von Genowe, Bruder 243
 Jacobus de Voragine 16, 227, 229, 233, 236, 246 f., 262
 Jacobus von Theramo 51
 Jakobus der Ältere 222
 Jesaja 25
 Joas, König 303
 Johann III. von Mecklenburg-Stargard, Herzog 243
 Johann von Staupitz 40
 Johannes Baptista 221, 239, 293
 Johannes Chrysostomos 258
 Johannes de Orta 219
 Johannes de Vercellis 268
 Johannes Evangelista 27, 78, 88, 221, 293
 Johannes von Freiburg 27
 Johannes von Hildesheim 222
 Johannes von Neumarkt 268
 Johannes von Paltz 6
 Johannes, Abt 233
 Johans, Bruder 196
 Jordan von Sachsen 263
 Jutta 224

Katharina von Alexandrien 216, 221, 224, 254, 275, 293
 Katharina von Siena 20 f., 94, 100, 110, 113, 117, 122, 153 f., 164, 168, 184, 191, 193, 195 f., 218, 220, 264, 275, 277, 291, 293
 Kilian von Würzburg, Bischof 234
 Kirchschlag, Peter 135, 138
 Kistener, Kunz 222
 Klara von Assisi 219, 221, 263
 Kölner, Friedrich 217
 Konrad von Sachsen 298, 301 f., 304
 Kreß, Caspar 223, 287
 Kügelin, Konrad 21, 117, 167–169
 Kurzmann, Andreas 223

Langmann, Adelheid 120, 194

Lauber, Diebold 190, 295
 Lazarus 221
 Lazarus, armer 53, 61
 Leeuwen, Jan van 32, 132 f.
 Lucas Sirus Antiochenus 233
 Lucifer 25
 Ludmilla, Priorin 278
 Ludolf von Sachsen 133, 219
 Ludwig IV. der Bayer 118
 Ludwig von Toulouse 219
 Luther, Martin 15, 17 f., 27, 40, 42, 48, 214, 225, 248–250, 258 f.

Macharius von Alexandrien 75, 92
 Magdalena von Freiburg 20, 103, 165 f.
 Magnus, Heiliger 217
 Malchus 68
 Marcus von Weida 283
 Mardach, Eberhard 19, 100–107, 153, 163, 191
 Margareta von Antiochien 216, 241 f.
 Margareta von Kenzingen 20, 103, 165
 Margareta von Ungarn 203, 220
 Margarete von Oettingen, Gräfin 286
 Margaretha von Nassau, Gräfin 219
 Margaretha von Ungarn 264, 270, 278, 285 f., 287–291, 293 f.
 Maria Magdalena 221
 Maria von Ägypten 119, 229
 Maria, Mutter Jesu 27, 78, 88, 168, 218, 221, 223–225, 293, 304
 Marienwerder, Johannes 116
 Marquard von Lindau 6, 32, 51, 139 f., 183, 193, 200
 Marquard von Randeck 9
 Martha 221
 Martin, Heiliger 105, 256 f., 271 f., 298 f.
 Matthäus von Krakau 195
 Maximilian I., Kaiser 14, 40
 Mechthild von Hackeborn 148
 Mechthild von Magdeburg 31 f., 113–115, 127, 129, 144 f., 147 f., 160, 266
 Mechthild, Pfalzgräfin, Herzogin von Österreich 282
 Meinrad, Heiliger 218
 Meister Albrant 32
 Meister Eckhart 18, 32, 66–69, 84, 86 f., 93 f., 98, 101, 109 f., 118, 125, 145,

148–153, 156, 160 f., 163, 179, 181 f., 185, 280

Meisterlin, Sigismund 41, 47, 195

Menger, Dionysius 240

Merswin, Rulman 32, 127, 130 f., 165, 280

Meyer, Johannes 19, 98–100, 107, 146, 161–166, 177, 183, 191, 269 f., 274, 289 f., 293

Michael, Heiliger 242, 298 f.

Mirk, John 302

Mönch von Heilsbronn 194, 200

Moyses, Abt 74, 233

Munio de Zamora 268

Nachtigal, Sebott 278

Nicolaus von Lüttich 134

Nider, Johannes 6, 8, 12–14, 19 f., 40, 42, 98–100, 107, 150–152, 166, 178, 180–188, 192, 194, 196, 199, 201, 280 f.

Niklas von Wyle 47

Niklasin, Kunigund 197, 267

Nikolaus von Dinkelsbühl 6, 9 f., 12 f.

Nikolaus von Kues 296

Nikolaus von Nürnberg 287

Notker Balbulus 221

Nützel, Nürnberger Familie 195

Otmar, Hans 381

Otmar, Heiliger 217, 300

Ottin, Adelhaid, Schwester 268

Otto I. von Bamberg, Bischof 222

Pancratius, Heiliger 242

Paulus von Theben 68, 119, 236

Paulus, Apostel 143, 301

Pelagius, Heiliger 233

Petrus de Darcia 117

Petrus Ferrandus 271

Petrus van Zutphen 132–134

Petrus von Mailand 226, 262, 264, 270, 272 f., 275, 293

Petrus, Apostel 264

Petrus, Märtyrer 242, 264, 272 f.

Peuntner, Thomas 10 f., 34, 203

Pewrlin, Martha 275

Philipp OCart, Bruder 218

Pirkheimer, Caritas 40

Pirkheimer, Franz 202

Pirkheimer, Willibald 46

Porete, Marguerite 144 f.

Preining, Jörg 15, 44, 224

Preissin, Margareta 278

Priester Konrad 298, 301 f., 304

Prucklerin, Barbara 196

Pseudo-Johannes von Kastl 192

Pütterich von Reichertshausen, Jakob 281

Raimund von Capua 117, 164, 168, 179, 184, 220, 264, 269, 277, 282–284, 289

Ransanus, Petrus 275

Rauscher, Hieronymus 225, 259

Rebhun, Paul 56

Regiomontanus 46

Regula, Heilige 222

Regula, Schwester 217, 255, 279

Reinbot von Durne 222, 253

Reparata, Heilige 223

Richter, Jacob 267

Richter, Martin 267

Robert of Basevorn 297

Rochus, Heiliger 222

Rosa von Viterbo 219

Rothe, Johannes 219

Rudolf von Ems 222

Rueff, Jacob 55

Ruusbroec, Jan van 32, 127–133, 138 f.

Sacharias 303

Sachs, Hans 43, 48

Sathanas 25

Saturninus, Heiliger 233

Schäuflein, Hans Leonhard 281

Schedel, Hartmann 46 f.

Schedelin, Hans 276

Schedelin, Heinrich 276

Schernberg, Dietrich 224

Schinbeis, Michael 237, 241

Schlatter, Konrad 286

Schmieher, Peter 44

Schrade, Michael 224

Schreiber, Nikolaus 196, 201, 280

Schreiberin, Kunigund Clos 195 f., 280

Schreyer, Sebald 46

Schwarzwälder Prediger 301–304

Schwertmann, Egidius 137

Sebaldus von Nürnberg, Heiliger 112, 217

Seth 25

Seuse, Heinrich 6, 18 f., 30, 32, 34, 51, 65–70, 72 f., 75–81, 83–96, 98, 101 f., 107, 109 f., 119–121, 124 f., 137, 144, 150 f., 153, 156, 160 f., 163, 172, 180 f., 185–187, 280, 286, 289–291

Severus, Sulpicius 256

Sidonia von Sachsen 283

Sigismund de Welspergk 283

Silvester, Heiliger 26

Simon von Trient 26

Simpert, Heiliger 218

Simplicius, Heiliger 242

Spaun, Claus 44

Stagel, Elsbeth 67, 71–73, 76 f., 80, 85, 87–89, 93, 150, 289–291

Staphylus, Friedrich 259 f.

Stephan von Landskron 11

Stephan, Heiliger 236, 245, 298, 301, 303 f.

Stephan, Papst 233

Stückler, Elisabeth 274

Sudermann, Daniel 130

Sunder, Friedrich 120

Surius, Laurentius 260

Swertin, Elspet 267

Tauler, Johannes 6, 18, 32, 66, 68, 84, 87, 98, 101, 109 f., 124, 127, 129,

133, 137 f., 149, 153, 156, 160 f., 163, 280

Theodora, Heilige 233

Theophilus 223

Thomas Agno de Lentino 270, 273

Thomas Becket 236, 301

Thomas von Aquin 145, 220, 264, 270, 273 f.

Thomas von Celano 219

Thomas von Kempen 5, 280

Thomas, Apostel 245, 298

Timotheus, Bischof

Tucher, Hans 45

Tucher, Katharina 20, 107, 201

Ulrich von Pottenstein 10 f., 272

Ulrich, Heiliger 217, 224, 300

Ursula, Heilige 117

Vinzenz von Beauvais 262

Vliederhoven, Gerard van 133, 137

Volkamer, Nürnberger Familie 195

Vornan, Margareta 197

Wahraus, Elisabeth 278

Weinsperger, Matthias 197

Welker, Konrad 280

Wiborada, Heilige 217

Wilhelm von Tocco 273

Zacharias 74

Zerbolt van Zutphen, Gerard 32, 137

Ortsregister

Altenhohenau am Inn 203, 268 f.
Altomünster 136
Amsterdam 136
Augsburg 1, 15, 22, 35–39, 41–48, 112, 128, 136, 188, 199, 205, 218, 224, 254, 276, 278, 280 f.
Avignon 25, 118

Bad Doberan 55
Baden-Baden 217, 255
Bamberg 20, 39, 104–106, 203, 222
Basel 3, 13, 38, 147, 165, 181, 184, 192, 286
Bebenhausen bei Tübingen 300
Bozen 283
Butzbach 128

Colmar 98, 267, 269, 275 f.
Crailsheim 230

Diessenhofen 98, 179, 288, 293

Eichstätt 131, 137, 217, 264, 280
Eindhoven 133
Einsiedeln 218
Eisenach 27, 219
Engelthal bei Nürnberg 129, 147 f., 179, 194, 202
Erfurt 128, 266, 274

Frankfurt am Main 26, 227, 236
Freiburg im Breisgau 103, 165, 271

Genua 226
Gotteszell 202 f.

Harburg 230, 234
Helfta 113 f., 123, 145
Hirschau 237
Hohenstetten 203

Indersdorf 128 f.
Inzigkofen 167, 176, 204, 279, 286, 294
Isny 13

Jerusalem 170

Kaufbeuren 27
Kenzingen 165
Kirschgarten bei Worms 131, 133
Köln 38, 70, 84, 86, 90, 135, 138 f., 217, 222, 274 f.
Konstanz 9, 84, 152, 269, 288
Kühbach 232

Lichtenthal 217, 255
Lübeck 17, 258, 276, 284 f.
Luxemburg 8

Maihingen 230
Mailand 264
Mainz 7, 136
Mansfeld 204
Marburg 165
Marienwerder 116
Medingen 203
Medlingen 276
Melk 9, 134, 176, 185, 280
Mühlhausen 224
München 254

Nürnberg 14, 17, 19 f., 22, 26, 35–48, 100–102, 104, 107, 112, 122, 134–138, 147, 155, 163, 175–178, 186, 189–192, 194–204, 213 f., 217 f., 221, 223, 228, 253 f., 265–269, 275 f.

Oetenbach 66, 77, 88, 149

Paris 8, 15
Pernegg 278

Pforzheim 203
Pillenreuth bei Nürnberg, 134, 176, 199,
203 f., 217, 287
Prag 8
Rebdorf bei Eichstätt 32, 131–135, 138,
176, 204, 280
Regensburg 176, 202, 213, 237, 240,
254
Reute 167, 170
Rom 39, 118, 170
Salzburg 176
Schönensteinbach 98–100, 174, 190,
196, 201, 205, 280, 293
Sigmaringen 268
Söflingen bei Ulm 258 f.
St. Gallen 137, 175 f., 183, 203, 217,
221, 269, 288
Steinen in der Au 287
Straßburg 14, 38, 127–130, 137, 139,
190, 212, 222 f., 227, 252, 255, 267,
274, 279, 281, 288
Thalbach bei Bregenz 228 f.
Töss 66, 183, 220, 274, 288
Toulouse 233
Trebnitz 235
Trier 217, 227, 282
Tückelhausen bei Würzburg 136
Tulln bei Wien 178, 203, 278, 286 f.
Ulm 84
Unterlinden 66, 98, 100, 103, 165, 184,
267, 293
Utrecht 264
Valduna/Vorarlberg 170
Villingen 21, 167, 169–171, 184
Wiederstedt 203
Wien 8–13, 38, 117, 152, 178, 186, 188,
203, 222, 254, 286 f., 295
Windesheim 6, 32, 34, 131 f., 135, 138,
167, 221, 280
Wismar 25
Worms 131, 225, 267, 269
Worms-Hochheim 267
Würzburg 136
Zoffingen 269, 288
Zürich 117, 222, 252, 270