

Werner Williams-Krapp

›Praxis pietatis‹

Heilverkündigung und Frömmigkeit der ›illiterati‹ im 15. Jahrhundert

Die vielzitierte 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, beflügelte die Produktion und immense Verbreitung von Werken mit klarem Anweisungsscharakter 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

Die gewaltigen Fortschritte im städtischen Bildungswesen schufen die Voraussetzungen dafür, daß auch anspruchsvolleres 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 betrachteten, 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 Re-

formklerus überhaupt. Während zum Beispiel die Kirche traditionell der privaten Lektüre geistlicher Literatur in der Volkssprache durch »illiterati« im allgemeinen mit großen Vorbehalten begegnete, bejahten nun die Reformkräfte den Einsatz religiöser Schriften als überaus nützlich 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 Frömmigkeitsleben 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 Reformprogrammatis 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 neuverfaßten 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 literarisch 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 Ernstgenommen werden 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 selbständige Bibellektüre nicht unbedingt notwendig sei.¹¹

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 ein-

flußreiche dominikanische Reformier 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 zehen 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 Programmatik ermöglichte und zu neuen Ansätzen in der religiösen Laienbildung anregte.

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 Sünden-traktat »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 Autoritätszitaten, 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 illiteraten Schüler deutlich unterstreichen. Es ist diese didaktische Strategie, die die Gestalt religiöser Unterweisungsliteratur im 15. Jahrhunderts prägen wird, obwohl die zumeist exzessive Zitationswut der »Wiener« nicht Schule machte.

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, Avemaria, Credo, Magnificat und Dekalog, jeweils durchsetzt von einer Vielzahl von Exkursen, die die Materie zum Teil auch einge-

hend 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 Autoritätszitate. 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 gewonhait«.¹⁸

Wenn auch nicht im Sinne einer Summenbildung, so strebte ein weiterer Wiener, Thomas Peuntner (um 1390–1439),¹⁹ in seinem Ceuve 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 Avemaria, ein Beichtbüchlein mit Dekalogauslegung, ein ›Ars moriendi‹-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 Illiteratenpastoration 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 Adressaten ausein-

andersetzen. Mit argumentativer Unterstützung von Autoritätszitataten 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 Autoritätszitataten 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 (Lk 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 ⟨...⟩, 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 wiciefisten 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 Osterreich ⟨...⟩ 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 Traktatzyklus verbreitet wurden, sind Reihenpredigten, 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 zumeist 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 tiefgreifenden 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 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, gal-

ten als ideale Erzählliteratur 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 15. Jahrhundert vielfach nicht mehr aus. Zudem wurde das Fehlen von deutschen Heiligen in dem von mediterranen Kulturverhältnissen 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 30 000–40 000 Exemplare) überlieferten 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 ›illiterati‹ 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 selbständige 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 ›illiterati‹ 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 Einschränkungen 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: 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 ausgerechnet 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 sogenannten »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 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 individu-

ellen Erlebnisse in den Mittelpunkt stellten – wie etwa die Gnadenviten von Christine und Margarete Ebner, Elsbeth von Oye usw. –, sondern die göttlichen Gnadenerweise, die jenen frommen Frauen in der Frühzeit der Klöster zuteil wurden, welche ein vorbildliches, auf die monastische Gemeinde ausgerichtete 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 erscheinungen«, und zweitens, weil die Gefahr, vom Teufel betrogen zu werden, bei solchen Erlebnissen sehr groß sei. Die religiöse Egozentrik der Ekstatikerinnen 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 fruchtbares monastisches Zusammenleben gewertet, jeder Form egozentrischer Spiritualität 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 bezichtigt. 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. Ekstatikerinnen 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. Zudem 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 gesamten 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, Kostümenähen 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 weitem. Vor den Aufführungen wurden die Stadtwachen verstärkt, potentiell kriminelle Personen und Krankheits- und Seuchenverdächtige wurden bereits am Stadtor 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 plaziert, 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 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 zerrén 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 Concluser 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 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) gonen, 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 Frank-

furt 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 Trient 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- 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 über-

antwortet werden, welche der Richter zur Anwendung von schrecklichen Folterqualen anhält. Maria und Johannes flehen den Weltenrichter 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 betuern 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 anzustrebenden Ernst bei der Aufführung gepocht.

Daß die Spielfreude während des 16. Jahrhunderts nicht nachließ und sogar einige protestantische Städte wie Kaufbeuren Aufführungen förderten, zeigt, welche 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 Verdikt zeigte insofern Wirkung, als die protestantischen Passionsspiele zumeist auf die Passionsdarstellung verzichteten.