

Kirchenreform und die Literarisierung der illiterati im 15. und frühen 16. Jahrhundert*

Werner Williams-Krapp

Beim Thema „Kirchenreform und Literatur“, worüber ich auf Anregung von Dieter Mertens und Dieter Bauer für Dich, lieber Sönke, sprechen werde, haben wir Germanisten sehr von den zahlreichen ertragreichen Arbeiten der Historiker profitiert.¹ Ich werde mich, wie meinem Titel zu entnehmen ist, auf die volkssprachliche Literatur des ausgehenden Mittelalters beschränken und kann dabei selbstverständlich nur auf einige mir als besonders bedeutsam erscheinende Aspekte des Phänomens Reform im Blick auf die sich rasant entwickelnden Literarisierungsprozesse im 15. und frühen 16. Jahrhundert konzentrieren. Zum einen wäre zu fragen, welche Typen literarischer Produktion Reformanstrengungen inspirierten, wobei ich einen erweiterten Literaturbegriff zugrunde legen werde, der auch Werke berücksichtigt, die früher als Gebrauchsschrifttum abgetan wurden. Zum anderen soll erneut ein Blick auf die Verbreitungswege für geistliches Schrifttum vor dem Aufkommen des volkssprachigen Drucks geworfen werden. Zum dritten möchte ich auf Werke jener Autoren des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts eingehen, die sich für Kirchenreform im weitesten Sinn einsetzten und als Übergangsfiguren zwischen dem Reformdiskurs des 15. Jahrhunderts und den radikalen Reformansätzen Luthers eine wichtige Rolle spielten.

Zum ersten: Dass es ab dem endenden 14. Jahrhundert und verstärkt ab den 1420er Jahren zu einer rasanten Vermehrung von geistlichem Schrifttum in der Volkssprache kam, sowohl was die Produktion als auch die standesübergreifende Rezeption betrifft, ist seit dessen Ernstnehmen vor allem durch die Germanistik in den 1960er Jahren allseits bekannt. Die enorme Bedeutung dieser immer noch nicht überschaubaren Produktion für den Literarisierungsprozess der *simplices* und deren Wissen in religiösen Fragen am Vorabend der Reformation sind kaum zu überschätzen. Über 70–80% der überlieferten Literatur aus dieser Zeit sind religiöses Schrifttum, die von der damals auf weltliche Literatur fixierten Altgermanistik weitestgehend ignoriert worden war.²

* Den Duktus des Vortrags habe ich erhalten und die Anmerkungen auf das Nötigste beschränkt.

¹ Vgl. zuletzt: Heike UFFMANN: *Wie in einem Rosengarten. Monastische Reformen des späten Mittelalters in den Vorstellungen von Klosterfrauen* (Religion in der Geschichte, Bd. 14), Bielefeld 2008 (mit einem Forschungsüberblick und einer ausführlichen Bibliographie).

² Vgl. zuletzt Werner WILLIAMS-KRAPP: *Praxis pietatis: Heilsverkündigung und Frömmigkeit der illiterati im 15. Jahrhundert*, in: Werner RÖCKE und 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 (dtv-Ausgabe 2004); Werner WILLIAMS-KRAPP: *Konturen einer religiösen Bildungsoffensive*.

Über den Verlauf der Bemühungen um die Einführung einer strengen Observanz in den Klöstern nur so viel: Bekanntermaßen waren die Reformkräfte kirchenpolitisch zwar sehr einflussreich, indes nie einflussreich genug, um wirklich Entscheidendes zu bewirken. Die reformerischen Initiativen und Errungenschaften in den Orden in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts versandeten zumeist im Laufe der Zeit, obwohl die Reformer ihre ursprüngliche Rigorosität immer mehr zurücknahmen und sich vielfach kompromissbereit zeigten.

Im Blick auf die im Rahmen der Reform entstandenen Werke, die vor allem aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammen, war eine Neuausrichtung der Theologie ausschlaggebend, die nach dem Vorschlag von Berndt Hamm zutreffend als „Frömmigkeitstheologie“ bezeichnet werden kann und konzeptionell aufs engste mit Jean Gerson verbunden ist.³ Es geht dabei um eine praktisch-seelsorgerlich orientierte Theologie, die unter Ablehnung spiritueller Exzesse der ekstatischen Mystik sowie der hochspekulativen Mystagogik Eckhartscher Prägung eine Vereinfachung theologischer Zusammenhänge durch die Rückkehr zur einfachen Lehre der Väter vertrat, verbunden mit der Verifizierung dieser Lehre in konkreter Erfahrung. Die Frömmigkeitstheologie, die den theologischen Diskurs im 15. und frühen 16. Jahrhundert dominierte, konzentrierte sich auf die Themen, die für Seelsorge und Verkündigung bedeutsam waren und den Interessen der semigebildeten städtischen illiterati entsprachen. Die Ziele der neuen Theologie und der Reformbewegungen waren eindeutig restaurativ. Charakteristisch für die Frömmigkeitstheologie ist auch die Bejahung einer streng hierarchisch gegliederten Kirche, mit einem deutlichen Autoritätsgefälle zwischen Klerus und Laien. Der qualifizierte Kleriker habe als alleinige Instanz in geistlichen Fragen zu gelten. Eine Reform der Kirche hatte mit einer absoluten Unterordnung des *simplex* unter den Seelsorger zu erfolgen. Die ungelehrten Gläubigen sollten bei allem neuen Ernstgenommenwerden nur über die kirchlichen Gnadenmittel wie auch durch die Betreuung und Lehre qualifizierter Seelsorger zum Seelenheil gelangen. Die für die Selbstpastoration durch Lesen hergestellte Literatur wurde gefertigt, um die bildungsmäßigen Voraussetzungen für das angestrebte neue Verhältnis zwischen Klerus und Laien zu schaffen.

Bemerkenswerterweise gehörten hochgelehrte und kirchenpolitisch bedeutende Gestalten im Norden wie im Süden zu den wichtigsten Autoren der Zeit. Es handelte sich dabei um Mitglieder des Säkular- und Ordensklerus, die sich mit besonderem Engagement – auch als Konzilsteilnehmer – einer umfassenden Kirchenreform widmeten. Bis in die Theologischen Fakultäten der Hochschulen hinein, vor allem die der Wiener Universität, erkannte der Reformklerus, dass bei einer stetig zunehmenden Alphabetisierung der städtischen Laien und der Verbilligung der Buchproduktion durch die leichte Verfügbarkeit von Papier entschiedene Schritte hin zu einer sinnvol-

Zur literarischen Laienpastoration im 15. und frühen 16. Jahrhundert, in: Andreas MEYER (Hrsg.): Kirchlicher und religiöser Alltag im Spätmittelalter. Akten der internationalen Tagung in Weingarten, 4.–7. Oktober 2007 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 69), Ostfildern 2010, S. 77–88.

3 Berndt HAMM: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 65), Tübingen 1982.

len literarischen Versorgung der *simplices* im Sinne einer Reform der Kirche dringend geboten waren. Von den städtischen Kanzeln empfahlen bedeutende Aktivisten der Kirchen- und Ordensreform, wie etwa der Dominikaner Johannes Nider, den Laien bereits in den frühen 1420er Jahren, sich geistliche Lektüre zu besorgen, um sie z.B. an Sonn- und Feiertagen zu studieren. Gerard Zerbold van Zutphen, eine prägende Gestalt der *Devotio moderna*, zog in seinem Traktat „*De libris teutonicalibus*“ um 1400 sogar das Lesen dem Hören vor: der Gesichtssinn sei dem Gehör überlegen, man lerne aus einem Buch besser, schneller und differenzierter als z.B. aus einer Predigt.

Es entstand an und im Umfeld der Universität Wien, die sich der Kirchen- wie der Ordensreform verpflichtet hatte, vorwiegend anspruchsvolles Schrifttum, das sowohl für Religiöse als auch für Laien gleichermaßen geeignet war,⁴ wie etwa die gelehrte Enzyklopädie des Glaubens- und Sittenwissens, die Ulrich von Pottenstein für die *verstandenen layen* im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts verfasste. Äußerst detailliert geregelt wird hier die religiöse Gestaltung des Alltags. Ulrich begnügt sich nicht nur mit einfachen Erläuterungen von religiösen Grundfragen, sondern geht auch in *extenso* auf offensichtliche kircheninterne Probleme ein, wie etwa die Bildung der Beichtväter, die Missstände in den Klöstern und bei Klerus und Adel ein. Dabei untermauert Ulrich in bester frömmigkeitstheologischer Tradition seine Argumentation stets mit Kaskaden von Autoritätszitaten. Zum Beispiel finden sich alleine in der Auslegung des ersten Gebots um die 3000. Wesentlich populärer als dieses immense Reglementierungswerk, worin geradezu jede mögliche menschliche Verfehlung aufgegriffen wurde, war die Beichtsumme *Erkantzuz der sünd*, die dem für die Restrukturierung der Wiener Universität verantwortlichen Professor Heinrich von Langenstein zugeschrieben wurde, oder die Werke des Hofpredigers in der Wiener Residenz, Thomas Peunter, die sich vor allem über die Reformklöster verbreiteten. Die gehäufte Verwendung von Autoritätszitaten hatte die Funktion, den Semiegebildeten einerseits ein Gefühl des intellektuellen Ernstgenommenwerdens zu signalisieren, aber andererseits im Blick auf den klaren Anweisungsscharakter der Schrift das eigentlich unüberbrückbare Gefälle zwischen dem hochgelehrten Lehrer und dem illiteraten Schüler deutlich zu unterstreichen. Es ist diese didaktische Strategie, die die Gestalt religiöser Unterweissliteratur im 15. Jahrhundert prägen wird.

So bedeutsam das Wiener Schrifttum als eine der Initialzündungen für die Entstehung einer neuartigen geistlichen Schriftkultur war – immerhin wurden die alten rigiden Vorbehalte gegen die Übergabe anspruchsvoller religiöser Literatur in der Volkssprache an die *simplices* durch das Plazet hochgelehrter Professoren weitestgehend beseitigt –, so sind es doch die Bemühungen um eine strenge Observanz in den wichtigsten Orden, die als auslösender Faktor für die Entstehung einer unüberschaubaren Masse an religiöser Literatur gelten dürfen.⁵ Mit der Implementierung von mo-

4 Klaus WOLF: Hof – Universität – Laien. Literatur- und sprachgeschichtliche Untersuchungen zum deutschen Schrifttum der Wiener Schule des Spätmittelalters (Wissensliteratur im Mittelalter, Bd. 45), Wiesbaden 2006.

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

nastischen Reformen war in der Regel der Ausbau von Bibliotheken verbunden, um bei der Gestaltung eines rigiden, regelkonformen Alltags und der Unterstützung einer gewünschten maßvollen Spiritualität ein angemessenes Lektüreangebot zu bieten. Es wurden zahllose Werke verfasst, die z.B. für die Tischlesung gedacht waren – etwa Legendare, Lesepredigtsammlungen, Traktate u.a.m. –, oder für Lesungen bei der Arbeit, im Kapitel sowie für die Privatlektüre und -andachten in der Zelle. Allein in Nürnberg, wo bis etwa zur Jahrhundertmitte sämtliche Klöster reformiert worden waren und sich das bedeutendste observante Dominikanerkloster der Ordensprovinz Teutonia befand, entstand eine Vielzahl volkssprachlicher Werke, darunter das erfolgreichste Erzählwerk des späten Mittelalters überhaupt, das Legendar „Der Heiligen Leben“, das über niederdeutsche Drucke sogar bis in die skandinavischen Länder Verbreitung fand.⁶ Allerdings galt es bei aller nun sich entwickelnden Offenheit bei der Versorgung der illiterati mit Literatur, Werke, die eine spektakuläre egoistische Spiritualität bejahten – sprich Werke der Frauenmystik –, so gut es ging, aus dem ansonsten großzügig zusammengesetzten Kanon an Literaturtypen auszuschließen.⁷ Die innerhalb der Orden verbreitete Literatur stand, wie nicht anders zu erwarten, auch hier – kaum überraschend – zuvörderst im Dienst der spirituellen und sozialen Reglementierung. Zu dieser neu entstehenden Masse an Schrifttum gesellten sich in nicht unerheblicher Quantität Werke des 14. Jahrhunderts, etwa von zwei Vertretern der hochgeschätzten dominikanischen Mystagogik, Heinrich Seuse und Johannes Tauler, deren Verbreitung alle observanten Orden förderten. Die in über 400 Handschriften überlieferten Schriften Seuses zeugen von einer breiten Rezeption bei Religiosen, Semireligiosen und Laien. Sein „Büchlein der ewigen Weisheit“, ein Kompendium spiritueller Leitlinien wie auch eine Art Anleitung zur Leidenskontemplation in der Nachfolge der *passio Christi*, war zum Beispiel so stark verbreitet wie kaum ein anderer deutscher Text des Mittelalters. Ähnlich hohe Zahlen kann das Œuvre des Minoriten Marquard von Lindau aufweisen, dessen Dekalogerklärung zu den bedeutendsten deutschen religiösen Prosatexten des späten Mittelalters überhaupt gehört.

Entgegen landläufiger Meinung unterstützten diese Autoren aber keineswegs das Streben von Frauen nach supranaturalen Erfahrungen oder gar asketischen Torturen, sondern traten in ihren Vollkommenheitslehren mit didaktischem Geschick und argumentativer Behutsamkeit für eine Entphantaisierung der Spiritualität ein. Um paramystische Bestrebungen überhaupt nicht aufkommen zu lassen, verfassten die Dominikaner des 15. Jahrhunderts furchteinflößende Sendbriefe, worin stets der Teufel

6 Werner WILLIAMS-KRAPP: Die Bedeutung der reformierten Klöster des Predigerordens für das literarische Leben in Nürnberg im 15. Jahrhundert, in: Falk EISERMANN, Volker HONEMANN und Eva SCHLOTHEUBER (Hrsg.): Die literarische und materielle Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter, Leiden 2004, S. 311–329.

7 Werner WILLIAMS-KRAPP: *Wir lesent daz vil in sölichen sachen swerlich betrogen werdent*. Zur monastischen Rezeption von mystischer Literatur im 14. und 15. Jahrhundert, in: Eva SCHLOTHEUBER, Helmut FLACHENECKER und 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, Bd. 31), Göttingen 2008, S. 263–278.

als Urheber von Visionen und Auditionen verantwortlich gemacht wurde.⁸ Eine ähnlich rigide Ablehnung von supranaturalen Erfahrungen findet sich auch in von der *Devotio moderna* geprägten Institutionen. Das Windesheimer Generalkapitel von 1455 untersagte den Klosterschwestern „bei Kerkerstrafe“, „Schriften philosophischen Inhalts“ und „Offenbarungen“ zu verfassen und abzuschreiben.⁹ Dies entsprach ohnehin der Programmatik der Devoten, die sich auf die Suche nach dem einfachen Weg zu Gott begaben, und zwar 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. Dieser Gedanke wird in dem einflussreichsten Werk der Bewegung, der „*Imitatio Christi*“, deren Endredaktion Thomas Hermerken von Kempen zugeschrieben wird, eingehend thematisiert. Die „*Imitatio*“ sollte zu einem der verbreitetsten Werke der christlichen Literatur überhaupt werden.¹⁰

Dennoch wurden Mystikerinnen als Reformvorbilder nicht gänzlich abgelehnt. Die Leben und Schriften von Frauen, die als tatsächlich mystisch begnadet galten, beschränkte sich allerdings bei den emsigsten Herstellern volkssprachiger hagiographischer Literatur des 15. Jahrhunderts, den Dominikanern, im wesentlichen auf Birgitta von Schweden und die eigene dominikanische, neue „Heilige“ Katharina von Siena. Die kultische Verehrung Birgittas und Katharinas wurde mit der Verbreitung deutscher Viten massiv gefördert, um Frauen moderne spirituelle Vorbilder zu bieten, die sich zugleich leidenschaftlich für die Kirchenreform engagiert hatten. Deshalb anerkannte der in der Observanzbewegung engagierte Teil des Dominikanerordens die auf den Konzilien kontrovers verhandelte Heiligkeit Birgittas und förderte ihren Kult. Die Schwedin wurde sogar zur Patronin des ersten reformierten Konvents des Ordens, Schönensteinbach, erhoben. Die Terziarin Katharina von Siena war als Pendant zum populären Franziskus sogar die erste dominikanische Heiligengestalt, die eine größere kultische Verehrung genoss. Die Überlieferung ihrer deutschen Viten übertrifft die sämtlicher dominikanischer Heiliger bei weitem – auch die des Ordensgründers. Es ist belegt, dass ihre im Nürnberger Dominikanerkloster entstandene deutsche Legende Frauen zum Eintritt in reformierte Klöster bewegte und dass Eltern ihren Töchtern beim Klostereintritt Exemplare der Legende schenkten. Die Nürnberger Witwe Katherina Holtzhusin und ihre Tochter traten in Schönensteinbach ein, weil *dise two hortent von den prediger zu Nürenberg so vil gutes von der halgen iunckfrawen Katherina de Senis.*¹¹

8 Werner WILLIAMS-KRAPP: Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: Joachim HEINZLE (Hrsg.): Literarische Interessenbildung im Mittelalter. Mauracher DFG-Symposion 1991, Stuttgart 1993, S. 301–313.

9 Kurt RUH: Die Schwesternbücher der Niederlande, in: Zeitschrift für deutsches Altertum 126 (1997), S. 166–173, hier S. 169.

10 Siehe zuletzt den Band: Ulrike BODEMANN und Nikolaus STAUBACH (Hrsg.): „Aus dem Winkel in die Welt“. Die Bücher des Thomas von Kempen und ihre Schicksale (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters, Bd. 11), Frankfurt a.M. 2006.

11 Werner WILLIAMS-KRAPP: Mystikdiskurse und mystische Literatur im 15. Jahrhundert, in: Freimut LÖSER, Robert STEINKE, Klaus VOGELGSANG und Klaus WOLF (Hrsg.): Neuere Aspekte germanistischer Spätmittelalterforschung, Wiesbaden 2012, S. 257–281.

Zum zweiten Aspekt: In meiner Arbeit zur Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte der deutschen und niederländischen Legenden und Legendare des späten Mittelalters, worin eine Handschriftenmasse von über 700 hagiographischen Textzeugen berücksichtigt wird,¹² fiel mir bei der Untersuchung von Provenienzen eine verblüffende Gesetzmäßigkeit auf. Hochdeutsche Handschriften klösterlicher Provenienz, deren Herkunft eindeutig zu ermitteln war, stammten so gut wie ausnahmslos aus Konventen, in denen man vorher eine Reform durchgeführt oder zumindest versucht hatte. Die Handschriften waren in den Klöstern entstanden, für sie angefertigt, beim Eintritt mitgebracht oder einzelnen Frauen oder dem Konvent geschenkt. Die Überlieferung verteilte sich vor allem auf Klöster der observanten Dominikanerinnen, Augustinerchorfrauen, Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen, bei den Männerklöstern fand sie sich in den Laienbrüderbibliotheken der reformierten Benediktiner (Melker Reform) und Augustinerchorherren (Raudnitzer und Windesheimer Reform) sowie bei den Kartäusern, die eine Reform nicht benötigten. Im Norden und im Niederländischen wiesen die Provenienzen der erhaltenen Handschriften ausschließlich auf von der *Devotio moderna* geprägte Institutionen, d.h. hier beschränkte sich die Überlieferung auf Häuser der Schwestern und Brüder des Gemeinsamen Lebens oder auf Konvente der Windesheimer und Bursfelder Reform. Darüber hinaus zeigte sich, dass bei der Literaturversorgung observante Klöster verschiedener Orden in einem engeren Bezug zueinander standen als reformierte und nichtreformierte Niederlassungen desselben Ordens. Es ist gut belegt, dass z.B. Dominikanerinnen Augustinerchorfrauen und Benediktinerinnen mit Literatur versorgten, die wiederum die Laienbrüder ihrer eigenen reformierten Ordensniederlassungen belieferten. Verblüffend war, dass sich keine Handschrift identifizieren ließ, die aus einem Kloster stammte, in dem nie ein Reformversuch unternommen worden war. Eine Vielzahl weiterer Überlieferungsuntersuchungen bestätigte diesen Befund, darunter Provenienzanalysen der über 300 Handschriften des „Büchleins der ewigen Weisheit“ Heinrich Seuses sowie einer Reihe vorwiegend katechetischer Schriften aus dem Umfeld der Wiener Universität.

Selbstverständlich blieb bei all diesen Untersuchungen eine nicht unwesentliche Anzahl von Provenienzen ungeklärt, bei denen eine genauere Provenienzbestimmung nicht gelang. War es möglich, dass sie aus Klöstern stammten, die die Einführung einer strengen Observanz ablehnten, zumindest teilweise? Vielleicht – aber verblüffenderweise fanden sich auch unter den Handschriften der anderen in jüngster Zeit untersuchten Werken mit gesicherter Provenienz nur vereinzelt Textzeugen aus einem von der Reform völlig unberührten Konvent. Dies sollte nicht heißen, dass nichtobservante Klöster überhaupt keine Bücher besaßen oder sich irgendwann im Laufe des 15. Jahrhunderts aneigneten, aber es scheint so, dass sie sich am regen Bücheraustausch der reformierten Niederlassungen entweder gar nicht oder in nur sehr geringem Umfang beteiligten. Ein Beispiel: Vergleicht man die Bibliotheken der beiden

12 Werner WILLIAMS-KRAPP: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte (Texte und Textgeschichte, Bd. 20), Tübingen 1986.

Dominikanerinnenklöster St. Katharina in Nürnberg und der des nahegelegenen Konvents Engelthal miteinander, so lässt sich dieses Verhältnis gut veranschaulichen. In beiden Klöstern lebten Töchter der Nürnberger Oberschicht, im 14. Jahrhundert übertraf der Ruf des für seine Mystik und Frömmigkeit berühmten Klosters Engelthal (Christine Ebner, Adelheid Langmann) bei weitem den des Katharinenklosters. Auch die Bibliothek Engelthals dürfte im 14. Jahrhundert wesentlich umfangreicher gewesen sein als die des Nürnberger Konvents. Während die Bibliothek des 1428 reformierten Katharinenklosters um die Mitte des 15. Jahrhunderts bereits ca. 300 Handschriften besaß – bis Ende des 15. Jahrhunderts war der Bestand auf circa 500–600 Bücher angewachsen –, verzeichnete Engelthal, wohin die reformunwilligen Schwestern des Katharinenklosters 1428 umgesiedelt wurden, weil sich das Kloster bis 1513 einer Reform verweigerte, um 1444 einen Besitz von lediglich 54 Büchern, also etwa die gleiche Zahl wie sie das Katharinenkloster vor der Reform aufwies. Dabei handelt es sich vielfach um Handschriften, die in der Glanzzeit des Klosters, d.h. im 14. Jahrhundert, entstanden waren. Schon die Anzahl der Bücher im Privatbesitz der Nürnberger Schwestern (so das Verzeichnis von 1451–57) war um ein Vielfaches größer als der Gesamtbestand der Engelthaler Bibliothek. Dies ist aber keineswegs durch den Umstand zu erklären, dass sich Engelthal außerhalb der Stadt befand. Die zwei ländlichen Dominikanerinnenklöster im altbayerischen Raum lassen ein ähnliches Bild erkennen. Während das observante Kloster Altenhohenau am Inn (bei Wasserburg) eine beachtliche Bibliothek aufbaute, zu der auch eine Vielzahl lateinischer Handschriften gehörte, ist keine einzige Handschrift aus dem nichtreformierten Pettendorf bei Regensburg überliefert.¹³ Karin Schneider nimmt sogar an, dass Altenhohenau vor der Reform überhaupt keine Bücher besaß.¹⁴ Der Bibliothekskatalog des Katharinenklosters¹⁵ dokumentiert auch, dass Dubletten mehrfach an andere observante Klöster verschenkt wurden. Es ist zweifelsfrei belegbar, dass die Nürnbergerinnen Werke an die reformierten oder zu reformierenden Dominikanerinnenklöster Tulln bei Wien, Pforzheim, Bamberg, Regensburg, Altenhohenau, Hohenstetten, Gotteszell, Maria Medingen, St. Katharina in St. Gallen, und Wiederstedt (Kr. Mansfeld) verschenkten oder vermittelten. Und dies dürfte eine unvollständige Liste sein. Die Observanzbewegungen sorgten direkt und indirekt für die Verbreitung von geistlicher Literatur im gesamten hochdeutschen Raum. Dort, wo keine oder nur unbedeutende Reforminitiativen ergriffen wurden, etwa im ostmitteldeutschen Raum, fällt die Überlieferung volkssprachlicher Literatur relativ gering aus. Es dürfte daher kaum Zufall sein, dass aus den Konventen der dominikanischen Ordensprovinz Saxonia, in der Reformerefolge weitgehend ausblieben, im Vergleich mit den Klöstern der Teutonia nur wenige Handschriften bekannt sind.

¹³ Zwar wurde immer wieder behauptet, auch in nichtobservanten Klöstern habe es nennenswerte Bibliotheken gegeben. Bislang ist meines Wissens jedoch keine Studie erschienen, in der dies bewiesen worden wäre.

¹⁴ Karin SCHNEIDER: Beziehungen zwischen den Dominikanerinnenklöstern Nürnberg und Altenhohenau im ausgehenden Mittelalter. Neue Handschriftenfunde, in: Würzburger Prosastudien II. Festschrift für Kurt RUH (Medium Aevum, Bd. 31), München 1975, S. 211–218.

¹⁵ Paul RUF (Hrsg.): Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, 3. Bd., 3. Tl.: Bistum Bamberg, München 1939 (Nachdruck München 1969), S. 596–637.

Für den Transport von Büchern sorgten zum einen nachweislich reisende Kleriker und Laien (etwa Kaufleute). Jedoch werden zum anderen die zur Einführung der strengen Observanz eingesetzten Schwestern, wie bei der Reform des Nürnberger Katharinenklosters, stets eine Anzahl von Büchern zum Abschreiben mitgebracht haben – hier aus dem den Nürnberger Konvent reformierenden Kloster Schönensteinbach bei Colmar. Das der Windesheimer Reform verpflichtete Augustinerchorherrenstift Rebdorf bei Eichstätt, das von Niederländern der Observanz zugeführt wurde, ließ sogar aus den Niederlanden Werke der *Devotio moderna* zur Übersetzung importieren und übertragen.¹⁶

Dem Austausch von Literatur wurde hohe Priorität in der reformerischen Agenda zugewiesen, und ein System für die Ausleihe von Handschriften etablierte sich bald. Wie diese zu erfolgen hatte, beschreibt der dominikanische Ordenschronist Johannes Meyer, der maßgeblich auch an der Reform der württembergischen Dominikanerinnenklöster Anteil hatte, die 1480 abgeschlossen wurde. Er schreibt: Beim Verleih müsse sowohl eine Notiz erstellt als auch ein Pfand entrichtet werden. Er selbst habe *ettliche der grósten und der nützlichest búcher von mir zúsome gefúgt, uf das ir sy wissen für uwer clóster zú bestellen*. Wie Meyers Vorstellungen umgesetzt wurden, zeigt eine Aufstellung aus dem St. Galler Katharinenkloster, worin jene Leihgaben aufgeführt werden, die das Nürnberger Katharinenkloster den Schwestern zur Abschrift zur Verfügung stellte.¹⁷ Die Bibliothek des sich unter Mithilfe der Nürnbergerinnen erst 1482 selbst reformierenden Klosters bestand im frühen 16. Jahrhundert aus mindestens 323 Bänden, die, soweit sich das rekonstruieren lässt, größtenteils im Zuge der neuen Observanz entstanden sind, dem Kloster geschenkt oder von ihm gekauft wurden. Es ist auch belegt, dass Nürnberger Kaufleute, die an Handelsbeziehungen nach St. Gallen teilhatten, als Übermittler von Briefen und Büchern zwischen den Konventen dienten. Mitunter lässt sich der Ablauf der landschaftsübergreifenden Verbreitung mehrerer stark überlieferter Werke über das Netz der reformierten Klöster sogar textgeschichtlich-stemmatisch gut verfolgen.

Die Folgerung meines 1985 erschienenen Beitrags zum Thema lautete deshalb: „Die große Verbreitung geistlicher Literatur im 15. Jahrhundert war ein letztlich so gut wie ausschließlich auf die Reformbewegungen zurückgehendes Phänomen.“¹⁸ Sicherlich

16 Werner WILLIAMS-KRAPP: *Ein puch verschriben ze deutsch in brabantzer zunge*. Zur Rezeption von mystischem Schrifttum aus dem niderlant im oberlant, in: Angelika LEHMANN-BENZ, Ulrike ZELLMANN und Urban KÜSTERS (Hrsg.): *Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter* (Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas, Bd. 5), Münster 2002, S. 41–53.

17 Marie-Luise EHRENSCHWENDTNER: *Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert* (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 60), Stuttgart 2004, passim; Eva SCHLOTHEUBER: *Bücher und Bildung in den Frauengemeinschaften der Bettelorden*, in: DIES., Helmut FLACHENECKER und Ingrid GARDILL (Hrsg.): *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 235, Studien zur Germania Sacra, Bd. 31), Göttingen 2008, S. 241–262, hier S. 254f.

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

würde ich dies heute etwas weniger apodiktisch formulieren und habe das in einigen Beiträgen auch zu differenzieren versucht, als allgemeine Forschungshypothese regte sie sowohl zu Auseinandersetzungen an, die zumeist meine damaligen Ergebnisse bestätigten, als auch zur kritischen Differenzierung.¹⁹ Es war mir damals im wesentlichen darum gegangen, Erklärungen dafür zu finden, warum in den Städten und den ländlichen Klöstern, wo es zu Reformen kam, immer wieder dieselben Werke und Werktypen anzutreffen waren und wie es im Falle des geistlichen Schrifttums zu dieser die Dialektgrenzen geradezu mühelos überschreitenden homogenen Literaturlandschaft kam, auch wenn es durchaus vielfach auch Werke gab, die nur regionale, vor allem mundartlich bedingte Verbreitung fanden. Bei genauerem Hinsehen stellte sich heraus, dass, sobald geistliches Schrifttum in den Klöstern der Städte greifbar war, es auch problemlos in die Hände von Laien gelangte.

Die Popularität des reformerischen Schrifttums unter den Laien wurde dadurch begünstigt, dass nur wenige volkssprachige religiöse Werke des 15. Jahrhunderts spezifisch für die klösterliche Lebensform konzipiert waren. So konnte ein umfangreiches Legendar wie „Der Heiligen Leben“ – um 1400 im dominikanischen Reformkloster zu Nürnberg verfasst und ursprünglich für die *lectio ad mensam* in Dominikanerinnenklöstern konzipiert – problemlos auch unter Laien zu einem Bestseller im gesamten deutschen Raum werden, wie dies die insgesamt 205 Handschriften sowie 33 oberdeutsche und 8 niederdeutsche Druckauflagen bezeugen. Über die Reform gelangte das Legendar von Nürnberg aus über die dortigen Dominikanerinnen zu solch weit entfernten Orten wie Wien, St. Gallen, Colmar, Straßburg, Maria Mödingen bei Dillingen, Altenhohenau am Inn usw. sowie über die Nürnberger Klarissen nach Brixen. Ähnliches trifft auch für die speziell für die monastische Lebensform verfassten Übersetzungen und Redaktionen der „Vitaspatrum“ zu; auch hier ist überraschenderweise eine nicht unwesentliche Beteiligung von Laien an der Überlieferung zu

19 Vgl. zu weiteren Differenzierungen des Bildes, um nur einige jüngere Monographien herauszugreifen: Christian BAUER: Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Gebrauch und Überlieferung deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 107), Tübingen 1996; Arnold SCHROMM: Die Bibliothek des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Kirchheim am Ries. Buchpflege und geistiges Leben in einem schwäbischen Frauenstift (Studia Augustana, Bd. 9), Tübingen 1998; Margit BRAND: Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Dissertationes Historicae, Bd. XXIII), Roma 1998; Falk EISERMANN: „Stimulus amoris“. Inhalt, lateinische Überlieferung, deutsche Übersetzungen, Rezeption (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 118), Tübingen 2001; Antje WILLING: Literatur und Ordensreform im 15. Jahrhundert. Deutsche Abendmahlsschriften im Nürnberger Katharinenkloster (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit, Bd. 4), Münster 2004. Die Liste einschlägiger Arbeiten ließe sich problemlos fortsetzen. Die schärfste Kritik an meiner Hypothese formulierte Klaus GRAF: Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, in: Johannes JANOTA und Werner WILLIAMS-KRAPP (Hrsg.): Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts (Studia Augustana, Bd. 7), Tübingen 1995, S. 100–159. Siehe meine Repliken in: WILLIAMS-KRAPP, Observanzbewegungen (wie Anm. 5), hier S. 1f., sowie in: WILLIAMS-KRAPP, Bedeutung der reformierten Klöster (wie Anm. 6), S. 311–313.

konstatieren.²⁰ Die Überlieferungsbilder dieser beiden Erfolgswerke mögen für eine Vielzahl ähnlicher Fälle stehen.

Dass es nicht die der *vita contemplativa* verpflichteten, mit nur geringem Kontakt zur Außenwelt lebenden Klosterfrauen oder Konversen, sondern die Laien waren, die als die größten Profiteure der reformerischen Bildungsoffensive zu gelten haben, versteht sich von selbst. Es ist ihr enormer Wissenszugewinn in religiösen, ja gelehrt-theologischen Fragen, den ihnen die volkssprachigen Reformwerke boten, der auch dazu führte, dass sie sogar selbst hohe theologische Themen in ihren Dichtungen behandelten, wie etwa die z.T. beeindruckend anspruchsvollen Meisterlieder der Nürnberger Handwerker bezeugen.²¹ Dass diese Entwicklung den Erfolg der Reformation gerade in den Reichsstädten erheblich begünstigte, ja geradezu ermöglichte, liegt auf der Hand. Der Klerus konnte nun an seinen eigenen schriftlich propagierten Maßstäben gemessen werden.

Zum dritten Aspekt möchte ich drei prominente Autoren aus dem endenden 15. und frühen 16. Jahrhundert herausgreifen, bei denen sich neue Akzente in der Literatur abzeichnen. Sie verfassten volkssprachliche Werke, in denen es nicht mehr nur um das Aufzeigen von Wegen zum Heil ging, sondern auch um offene Kritik an kirchlichen Zuständen adressiert an eine laikale städtische Hörer- und Leserschaft. Zu den prominentesten Autoren von Lesepredigten, die auch über den Buchdruck Verbreitung fanden, gehörte neben Johannes Nider der Straßburger Münsterprediger Johannes Geiler von Kaysersberg, ein moralischer Rigorist, der seine Lehre mit geschickter Volkstümlichkeit zu vermitteln verstand.²² Geiler entwarf bereits bei seinem Amtsantritt 1478 ein ausführliches *reformatio*-Programm, in dem er das Modell einer christlichen Idealstadt entwarf. Für ihn war die Christenheit zerstört [...] von oben bis unten aus, von dem Papst bis auf den Sigrüst, von dem Kaiser bis auf den Hirten. Teilnehmer einer Synode nannte er in einem anderen Zusammenhang öffentlich *schelk und buoben*. Die fragwürdigen Gründe vieler Männer und Frauen für die religiöse Lebensform griff er in Predigten mehrfach auf. Viele würden nur ein bequemes Leben suchen – vor allem wenn sie in nichtobservante Klöster eintraten – oder unverdienten gesellschaftlichen Status. Auch er forderte in frömmigkeitstheologischer Tradition eine Monastizierung der Laienwelt, wobei die rigorose observante Lebensform vorbildlich sein sollte. Zudem gehörten auch Forderungen nach einer gründlichen Reform kirchlicher Institutionen zu seinem Programm, wobei er allerdings sehr pessimistisch blieb. In einer durch den

20 Ulla WILLIAMS: Die „Alemannischen Vitaspatrum“. Untersuchungen und Edition (Texte und Textgeschichte, Bd. 45), Tübingen 1996.

21 Frieder SCHANZE: Meisterliche Liedkunst zwischen Heinrich von Mügeln und Hans Sachs, 2 Bde. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 82/83), München / Zürich 1984; Horst BRUNNER und Burghart WACHINGER (Hrsg.): Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder des 12. bis 18. Jahrhunderts, 16 Bde., Tübingen 1986–2002.

22 Siehe jetzt die umfassende Monographie von Rita VOLTMER: *Wie der Wächter auf dem Turm. Ein Prediger und seine Stadt. Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510)* (Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte, Bd. 4), Trier 2005.

„Formicarius“ Niders inspirierten deutschen Predigtreihe, der „Emeis“, formulierte er seine Skepsis im Hinblick auf den Zustand der christlichen Welt: *Du sprichst mag man nit ein gemein reformatien machen. Ich sprich nein. Es ist auch kein hoffnung das es besser wird umbe die cristenheit. Solch scharfe Kritik am allgemeinen Zustand der Kirche, an Standesgegnossen und der Kirchenhierarchie, dürfte zumindest in Straßburg, wo die Reformation 1529 eingeführt wurde, zweifellos zum Verlust kirchlicher Autorität und zu einer Stärkung laikaler Kritikfähigkeit in religiösen Fragen beigetragen haben. Seine weitreichenden Forderungen nach einer umfassenden reformatio waren aber zum Scheitern verurteilt, weil sie die bestehende Gesellschaftsordnung letztlich nicht in Frage stellen wollten.*²³

Geiler, der 1510 starb, sollte die Glaubensspaltung nicht mehr erleben. Seine beißende Kirchenkritik und seinen Ruf nach einer grundsätzlichen Wende – wenn auch wesentlich milder formuliert – setzte auch sein Freund, der erfolgreichste Dichter des deutschen Mittelalters und der frühen Neuzeit, Sebastian Brant, in seinem „Narrenschiff“ fort, wo sich auch Grundsätze der Reformprogrammatis des 15. Jahrhunderts wieder finden. So greift Brant wie Geiler z.B. Nichtsnutze an, *die als vil können als die affen*, aber trotzdem Priester werden, weil sie erwarten, dadurch ein bequemes Leben zu haben, einem besseren Stand anzugehören oder arme Geschwister unterstützen zu können. Die Schuld dafür tragen die Bischöfe, die Derartiges dulden. Angeprangert wird auch, dass man junge Menschen zum Klostereintritt zwingt, ehe sie überhaupt wissen, ob es für sie *gut oder schad* ist.²⁴

Brant und Geiler sind nicht die einzigen Übergangsfiguren der Zeit gewesen, die Reform einklagten, aber die Radikalität, mit der Reform später durchgesetzt wurde, nicht vorauszusehen vermochten. Der begnadete Satiriker, Thomas Murner, wie Brant vom humanistischen Reformdiskurs mitgeprägt, setzte noch wesentlich vehementer als seine beiden Straßburger Vorgänger die literarische Geißelung kirchlicher Missstände in mehreren gedruckten Werken fort.²⁵

Bemerkenswert ist, dass der Minorit Murner aus voller Überzeugung in das Straßburger Kloster des nicht reformierten Zweiges der Franziskaner, der Konventualen, eintrat. Er begründete dies mit einer ablehnenden Haltung gegenüber den Observanzbewegungen in den Orden, da die sich zu stark auf die strenge Einhaltung von Regeln fixiert hätten statt sich auf Werke der Barmherzigkeit zu konzentrieren. In seinen Verswerken, wie etwa der „Narrenbeschwörung“, greift er Kirche und Klerus hemmungslos an. Er attackiert geldgierige Prälaten, ungebildete Priester, den beklagenswerten Studienbetrieb und die Überheblichkeit der Gelehrten, die selber die Bibel nicht verstehen und deshalb unfähig sind, sie ihren Zuhörern verständlich zu erläutern. Eher traditionell ist seine Klage über die spätmittelalterlichen Geldgeschäfte des

23 Rita VOLTMER: Klerikaler Antiklerikalismus? Die Kritik am geistlichen Stand bei Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510), in: MEYER, Kirchlicher und religiöser Alltag (wie Anm. 2), S. 47–75, hier S. 74f. Die Geiler-Zitate nach diesem Beitrag.

24 Joachim KNAPE: Brant, Sebastian, in: Franz Josef WORSTBROCK (Hrsg.): Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, Bd. 1, Berlin / New York 2008, Sp. 247–283.

25 Franz Josef WORSTBROCK: Murner, Thomas, in: WORSTBROCK (Hrsg.), Deutscher Humanismus (wie Anm. 24), Bd. 2, Berlin / New York 2009, Sp. 299–368.

Klerus, die Pfründen, die Entlohnung für geistliche Leistungen usw. Letztlich greift Murner Missstände auf, wie sie in den Gravamina, den Konzilsbeschlüssen und zahlreichen zeitgenössischen Stellungnahmen formuliert und von Geiler und Brant einer laikalen Öffentlichkeit präsentiert wurden, aber hier werden sie in einem bisher nicht bekannten unerbittlichen Ton präsentiert. Eine Institution, wie die Kirche in diesem Zustand, war in seinen Augen nicht mehr zu respektieren.²⁶ Er geißelt auch die Sittenlosigkeit in den Frauenklöstern, was er wiederum auf die Abschiebung adliger Töchter in die Klöster zurückführt:

Jst yetzundt ein edelman,
 Der syn kindt nit vermähelen kann,
 Vnd hat kein gelt ir nit zû geben,
 So müß sy clósterlichen leben.²⁷

In seinem erfolgreichsten Werk, der „Schelmenzunft“, geht Murner gegen häretische Vorstellungen in der Kirche vor. Er deutet auf Prediger, die seiner Meinung nach Unsinn vermitteln, sowie die hohe Geistlichkeit, die gern weltlich leben. Zudem werde wegen geringen Fehlverhaltens leichtfertig exkommuniziert u.a.m. Seine in allen Satiren geäußerte radikale Kritik am Klerus wird im frühen 16. Jahrhundert nur noch von Luther übertroffen. Dabei insistiert Murner als Anhänger frömmigkeitstheologischer Programmatik mittels Satire immer wieder auf eine entschiedene Hinwendung der Gelehrtenwelt zur allgemeinen Seelsorge.

Obwohl von Murner vielleicht zu erwarten gewesen wäre, dass er Luther begrüßen würde, entwickelte er sich bald zu einem der entschlossensten Bekämpfer der Reformation. 1522 griff er erneut zu seiner schärfsten Waffe, zur illustrierten Satire, um seine ihn inzwischen verspottenden Widersacher und Luther unerbittlich zu attackieren. „Von dem großen Lutherischen Narren“ sollte zur bedeutendsten satirischen Schrift werden, die von katholischer Seite zu dieser Zeit verfasst wurde. Luther wird in den Holzschnitten durchgehend als ein grotesk aufgedunsenes Monstrum im Narrenkleid dargestellt, als Sinnbild für die durch die Reformation entstandenen zerstörerischen Kräfte, welche die Einheit der Kirche zu vernichten drohen. Indes wurde das Werk vom inzwischen der Reformation zuneigenden Straßburger Rat sofort verboten und blieb daher erfolglos. Obwohl er mit schärfster Polemik half, in gewisser Hinsicht den Boden für die Reformation zu bereiten, musste Murner schließlich zusehen, wie Kritik nun erheblich radikaler formuliert wurde und tatsächlich auch für ihn völlig überraschende erdbebenartige Konsequenzen nach sich zog. Er verfasste bis zu sei-

26 Heribert SMOLINSKY: Thomas Murner und die katholische Reform, in: Karl-Heinz BRAUN (Hrsg.): Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit, Münster 2005, S. 238–250; Thomas Murner: Humaniste et théologien alsacien 1437–1537; Exposition de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg et de la Badische Landesbibliothek de Karlsruhe, Karlsruhe 1987, S. 35–50.

27 Meier SPANIER (Hrsg.): Thomas Murner, Narrenbeschwörung (Thomas Murners Deutsche Schriften, Bd. 2), Berlin / Leipzig 1926, S. 264.

nem Lebensende insgesamt 32 Schriften gegen die Reformation, die er als furchtbaren Irrweg betrachtete.

Ich komme zum Schluss. Es zeigt sich, dass das, was im späten 14. Jahrhundert im Kontext einer ehrgeizigen Reformbewegung mit literarischer Laienpastoration begann, mit dem hoffnungsvoll gesteckten Ziel, unter Aufgabe alter Vorbehalte die illiterati an die Grundlagen des Glaubens heranzuführen, letztlich Schleusen öffnete und Entwicklungen begünstigte, die am Vorabend der Reformation zu radikalen literarischen Abrechnungen mit einer als hoffnungslos verdorben dargestellten Institution führten, nun vorgetragen von den Erben jener inzwischen versandeten Reformprogrammatis des 15. Jahrhunderts.