

Konturen einer religiösen Bildungsoffensive Zur literarischen Laienpastoration im 15. und frühen 16. Jahrhundert

WERNER WILLIAMS-KRAPP

Der Befund, dass der etwa ab den 1420er Jahren einsetzende Boom in der Produktion von Handschriften vor allem durch das Bedürfnis der Nichtlateinkundigen nach geistlicher Literatur in der Volkssprache ausgelöst wurde, ist inzwischen breit dokumentiert.¹ Über 80 % und mehr der überlieferten Handschriften und Drucke enthalten Texte, die religiöses Wissen vermitteln. Auch wenn der Löwenanteil der auf uns gekommenen Bestände monastischer Provenienz ist, so bestätigen mittelalterliche Bibliotheksverzeichnisse sowie die Angebote der Offizinen, dass auch Laien ein überaus reges Interesse an Werken mit katechetischem und erbaulichem Gehalt hatten. Eine Vielzahl überlieferungsgeschichtlicher Untersuchungen hat sogar erwiesen, dass die stets wachsende Zahl literaturfähig gewordener Laien im Wesentlichen dieselben Werke lasen wie etwa Religiösen und Semireligiösen. Ein um die Folgen der Literarisierung der Laienwelt besorgter Kleriker bringt 1498 die von ihm als bedrohlich gewertete Entwicklung folgendermaßen auf den Punkt: *Alles volck wil in yetziger zit lesen vnd schriben*. Teile des Klerus, die um ihre bislang unantastbare Autorität in geistlichen Fragen bangten, sahen sich mit einer neuen Welt konfrontiert, in der das religiöse Schrifttum seinen Status als standespezifisches Sonderwissen weitgehend verloren und innerhalb eines Jahrhunderts ein „Mündigkeitsprozeß der deutschsprachigen Welt“² stattgefunden hatte.

Der sich seit dem 14. Jahrhundert rasant entwickelnde Literarisierungsfortschritt setzte eine stets wachsende Alphabetisierung der illiterati voraus sowie die breitere Einführung des im Vergleich zum Pergament weitaus billigeren Papiers ab der Mitte des 14. Jahrhunderts. Dabei erweist sich die Verbreitung deutscher religiöser Schriften als ein weitgehend urbanes Phänomen, wenn auch örtlich von verschiedener Intensität. So ist etwa im 15. Jahrhundert in Nürnberg, der damaligen „Literaturhauptstadt des Reichs“, mit einem verhältnismäßig hohen Grad

-
- 1 Der Beitrag stellt eine Kurzfassung des Tagungsvortrags dar. Er beruht vornehmlich auf von mir anderweitig veröffentlichten Publikationen und war deshalb lediglich als Diskussionsgrundlage und ursprünglich nicht für eine Veröffentlichung vorgesehen. Auf Bitten des Veranstalters hin biete ich hier eine auf die wesentlichen Punkte reduzierte Zusammenfassung des Vortrags, dessen Wortlaut weitgehend beibehalten wird. Auf ausführliche Anmerkungen wird verzichtet. Für weiterführende Hinweise und Literatur vgl. meinen Beitrag *Praxis pietatis: Heilsverkündigung und Frömmigkeit der illiterati im 15. Jahrhundert*, in: Werner RÖCKE / Marina MÜNKLER (Hg.), *Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd. 1), München 2004, S. 139–165 sowie die vor allem das 14. Jahrhundert behandelnden Beiträge von Kurt RUH, *Geistliche Prosa*, in: Willi ERZGRÄBER (Hg.), *Europäisches Spätmittelalter* (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 8), Wiesbaden 1978, S. 565–605, und Georg STEER, *Geistliche Prosa*, in: Ingeborg GLIER (Hg.), *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. 1250–1370* (Helmut DE BOOR / Richard NEWALD, *Geschichte der deutschen Literatur*, Bd. III/2), München 1987, S. 306–370. Zu den einzelnen hier erwähnten Autoren und anonymen Werken vgl. Kurt RUH u. a. (Hg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. Aufl., 14 Bde., Berlin 1978–2008 (im Folgenden ²VL).
 - 2 Kurt RUH, *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik* (Bibliotheca Germanica, Bd. 7), Bern 1956, S. 25.

der Alphabetisierung zu rechnen, was auch der Mittelschicht den Zugang zum breiten Angebot volkssprachlicher Literatur, zu den reichen Quellen illiterater Wissensaneignung ermöglichte. In einer Chronik wird berichtet, dass 1487 *pei vier tausend lerkneblein und maidlein* zu den volkssprachlichen Schulen gegangen seien, was einen Alphabetisierungsgrad von mehr als 30 % in der Stadt annehmen lässt. Dabei gingen weitere circa 800 Kinder auf die (mindestens) vier Lateinschulen. Nur dort durften lateinische Bücher und Schriften unterrichtet werden, allerdings wurden auch in so genannten ‚vermengten Schulen‘ Anfangsgründe der lateinischen Bildung vermittelt.

Deutschsprachige Handschriften mit religiösem Inhalt wurden vorwiegend für städtische Frauenklöster, die sich einer Observanzbewegung angeschlossen hatten – die angenommene strenge Observanz ist ein überaus wichtiges Kriterium –, oder für Semireligiosen – vor allem in dem von der *Devotio moderna* geprägten norddeutschen Raum – aber auch für Laien aus der städtischen Mittel- und Oberschicht hergestellt. Darüber hinaus partizipierten nur noch die ländlichen Reformklöster und Adelshöfe in nennenswertem Umfang an der aufblühenden Buchkultur.

Die klare Dominanz geistlicher Literatur im 15. Jahrhundert überrascht nicht. Das vorreformatorische Jahrhundert war insgesamt eine hochreligiöse Zeit, ja, es gilt als eines der „kirchenfrömmsten“ des Mittelalters überhaupt; ein massiv gesteigertes Bedürfnis nach Orientierung und Heilsgewissheit unter den Gläubigen führte zu einem starken Ausbau der ohnehin beherrschenden Stellung der Kirche im Alltag.³ Berndt Hamm spricht diesbezüglich von einer „normativen Zentrierung“ der Theologie und Frömmigkeit in dieser Zeit. „Normativ‘ deshalb, weil es um Maßstäbe, Regeln und Orientierungshilfen für eine christliche Lebensführung geht, ‚Zentrierung‘ deshalb, weil eine Reduktion der Themen und Begriffe auf den Zentralbereich des Heilbringenden hin geschieht, vor allem auf die Passion Christi und die Miterlöserin Maria, auf die Barmherzigkeit Gottes und die Buße des Menschen hin.“⁴ Es geht dabei um eine Entgrenzung der Theologie, die zu einer inhaltlichen und sprachlichen Öffnung für theologische Nicht-Experten, also zur illiteraten Rezeption geistlicher Literatur führt.⁵

Dabei war die gewaltige Steigerung in der Produktion wie in der Rezeption geistlicher Literatur keineswegs eine selbstverständliche Entwicklung, zumal es immer noch Rigoristen in der Kirche gab, die jede Erosion des klerikalen Bildungsmonopols mit Argwohn betrachteten und ihre Standesgenossen aufforderten, auf die Herstellung von volkssprachlichen Schriften zu verzichten. Die Warnungen und zum Teil Verbote bezogen sich vor allem auf die Bibel, die die *simplices* nicht ohne klerikale Begleitung in der Volkssprache rezipieren sollten, um Irrtümer und folgeschwere Fehldeutungen auszuschließen. Noch im 16. Jahrhundert beklagte der zum Katholizismus zurückgekehrte Melanchthon-Schüler und Theologieprofessor Friedrich Staphylus, dass der zunehmende Erfolg der Reformation beim *fürwitzigen unbeschaiden pöfel* vor allem durch die Erfindung des Buchdrucks ermöglicht werde. In den alten Historien könne man nichts davon lesen, dass die Laien *vil ursach gehabt / die Bibl oder andere buecher zu lesen / als zuo diser zeit / da die Buochdruckerey auffkommen ist*. Er bezweifelt, *daz ein armer ungelehrter lay sich mit solchem vbrigen*

3 Bernd MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 56 (1965), S. 5–31, hier S. 22.

4 Berndt HAMM, Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert, in: Rudolf SUNTRUP / Jan VEENSTRA (Hg.), *Normative Zentrierung/Normative Centering (Medieval to Early Modern Culture/Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit, Bd. 2)*, Frankfurt a. M. 2002, S. 21–64, hier S. 38.

5 Ebd.

vnkosten vnd mueh hette beladen soellen. Yetzo aber / weil die Druckerey aufkommen / vnd die buecher leicht zu bekommen seind /...so nimpt jm yetz mancher seltzamer kopff auss diser gelegenheit ein ursach / die Bibl zulesen.⁶ Entweder irrte sich Staphylus mit dieser Aussage gewaltig oder betrieb bewusst Geschichtsklitterung. Jedenfalls steht seine Klage über die zunehmende eigenständige Lektüre von geistlicher Literatur durch Laien in einer langen Tradition. Sogar der überaus berühmte Prediger und Reformator, Johann Geiler von Kaysersberg, der religiöses Schrifttum in den Händen von Laien grundsätzlich bejahte, hielt es Ende des 15. Jahrhunderts für ein böß Ding, daß man die Bibel zü tütsch druckt und dadurch den *simplices* die Möglichkeit biete, die Texte ohne Gelehrtenhilfe auszulegen. Trotz dieser Vorbehalte entwickelte sich der Buchmarkt auf der Grundlage von Angebot und Nachfrage. Vierzehnmal wurden deutsche Bibeln vor Luther gedruckt und offenbar gekauft, denn Ladenhüter wurden in der Regel nur einmal aufgelegt.

Wie konnte es zu dieser überwältigenden Masse an geistlichem Schrifttum in der Volkssprache kommen? Ein Blick zurück: Die Produktion von geistlicher Literatur für die *simplices* bedurfte im 13. und 14. Jahrhundert häufig noch der Legitimierung durch ihre Verfasser. Immer wieder begegnet man in Werken aus dieser Zeit Auseinandersetzungen mit *detractores*, wo das eigene Tun leidenschaftlich verteidigt wird. Der erste große Durchbruch für die Herstellung volkssprachlicher geistlicher Literatur auf breiterer Basis erfolgte dann in der Blütezeit der sogenannten ‚deutschen Mystik‘ vom späten 13. bis etwa zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Es handelt sich zum einen um von Frauen oder deren geistlichen Betreuern verfasste Schriften, zum anderen um Werke, die sich mit dem Phänomen der ‚mystischen‘ Spiritualität auseinandersetzen. Hierbei geht es freilich um Literatur, die für in religiösen Angelegenheiten recht elitäre Kreise verfasst wurde. Das zum Teil überaus hohe philosophisch/theologische Niveau des in diesem Schrifttum gepflegten Diskurses – hier wären die Schriften Meister Eckharts, Heinrich Seuses, Johannes Taulers und Marquards von Lindau zu nennen – war singular in der deutschen Literatur des Mittelalters. Die Autorinnen und Autoren sowie deren Adressatenkreise gehörten entweder zu den gebildeten Klerikern oder es waren Nonnen oder Semireligiosen, seltener handelte es sich um Laien. Jedenfalls wäre es methodisch fragwürdig, die im 15. Jahrhundert entstandene geistliche Literatur mit dem Schrifttum der Mystik zu vergleichen, denn jene richtete sich primär an ein von den Bildungsvoraussetzungen her wesentlich breiteres Publikum.

In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts erfolgte eine deutliche Zäsur in der Produktion und Verbreitung volkssprachlicher Literatur. Das Interesse an Literatur – und zwar nicht nur an mystischer – ging nach etwa der Jahrhundertmitte spürbar zurück, verhältnismäßig wenige Handschriften sind aus dieser Zeit überliefert. Verantwortlich war sicherlich eine Vielzahl von Faktoren, etwa die verheerenden Auswirkungen der Pest (vor allem nach 1348), der allgemeine Verfall kirchlicher Institutionen sowie die vielen Heimsuchungen des „calamitous 14th century“ (B. Tuchman). Jedenfalls waren die Voraussetzungen, die zu einer Hochblüte im Bereich der volkssprachlichen geistlichen Literatur in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts geführt hatten, dann nicht mehr gegeben.⁷

6 Fridericus Staphylus, Von der Teutschen Bibelverdolmetschung, in: Nachdruck zu Rettung des Buchs, Ingolstadt 1562, 189^v–190^r. Zitiert wird nach Klaus SCHREINER, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, in: Zeitschrift für historische Forschung 11 (1984), S. 351.

7 Vgl. zuletzt Johannes JANOTA, Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit. Bd. III/1: Vom späten Mittelalter zum Beginn der Neuzeit. Orientierung durch volkssprachliche Schriftlichkeit (1280/90–1380/90), Tübingen 2004, S. 59–143 u.ö.

Als dann die religiöse Literatur in deutscher Sprache im 15. Jahrhundert ihren Siegeszug antrat, hatte sich auch innerhalb der Kirche und ihres Wissenschaftsbetriebs Grundlegendes geändert. Die im späten 14. Jahrhundert initiierte Bewegung zur Reform der Kirche in *capite et membris* führte neben Konziliarismus, Ordensreform und einer angestrebten Anhebung des Bildungsniveaus innerhalb des Klerus vor allem auch zu einer Umorientierung in der Theologie, hin zu mehr Praxisbezug, was wiederum für eine Umorientierung in Bezug auf die Bereitstellung von religiöser Literatur in der Volkssprache von entscheidender Bedeutung sein sollte. Bereits im 14. Jahrhundert wurde in der Theologie die Gefahr eines Auseinanderfallens von Schultheologie und Frömmigkeit, die „Kluft zwischen der Theologie des Katheders und der Spiritualität des Alltags“⁸ als gewichtige Gefahr für die allgemeine Frömmigkeit erkannt. Theologie ohne oder mit nur wenig praktischem Lebensbezug wurde nun als Verstiegtheit abgelehnt. Angestrebt wurde eine Theologie, die eine radikale Abkehr von der reinen akademischen, nur für Gelehrte intendierten Wissenschaft suchte. Diese neue Richtung in der Theologie, die man in der jüngeren Forschung als ‚Frömmigkeitstheologie‘⁹ bezeichnet, erhob die Vereinfachung theologischer Zusammenhänge zum Programm. Sie sucht die Rückkehr zur einfachen Lehre der Väter und nach der Verifizierung dieser Lehre in konkreter Erfahrung.

Die zentrale Gestalt dieser Reformtheologie war der Kanzler der Pariser Universität, Jean Gerson († 1429), der sich um die Einheit von scholastischer und mystischer Theologie, von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit bemühte. Für Gerson und seine Anhänger sollte der religiösen Bildung der *simplices* eine zentrale Rolle bei der umfassenden Erneuerung der Kirche zukommen. Das Eintreten Gersons und anderer in seiner Nachfolge für eine von jedem Christen nachvollziehbare Buß- und Gebetsfrömmigkeit, die jede Form elitärer Frömmigkeit verdrängen sollte, führte im Laufe des 15. Jahrhunderts zur dominierenden Stellung der Frömmigkeitstheologie mit entsprechenden, ja weitreichenden Konsequenzen für die praktische, nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich vermittelte Seelsorge. Denn für Gerson und andere Frömmigkeitstheologen gehörte zur sinnvollen Umsetzung ihres seelsorgerlichen Programms auch die dezidierte Förderung von religiöser Literatur in der Volkssprache. Was in früheren Jahrhunderten argwöhnisch betrachtet und sogar abgelehnt wurde, sah der an sich konservativ/restaurative Reformklerus nun als höchst geeignetes Instrument für die Selbstpastoration, als zweckdienliches Medium für die Vermittlung religiöser Elementarkenntnisse und frömmigkeitstheologischer Programmatik an die wachsenden lesefähigen Schichten. Man hätte geradezu verantwortungslos gehandelt, hätte man den Bildungshungrigen keine deren Seelenheil förderliche Lektüre geboten. Zudem galt es, die ungewünschte Verbreitung weltlicher Literatur unter den *ungelernten laien* einzudämmen. Die Hinwendung zur volkssprachlichen Literatur führte dann auch dazu, dass alte starre Bildungsbarrieren in erheblichem Umfang eingerissen wurden. Es gab nun keine einsichtigen Gründe mehr, sich gegen die rasante Entwicklung im Bereich der Laienbildung zu stemmen, im Gegenteil.

Es wäre also die in den dominanten theologischen Strömungen verwurzelte entschiedene Erweiterung des Adressatenkreises für volkssprachliche geistliche Literatur, die hauptsächlich für das große Schleusenöffnen im Bereich der Illiteratenliteratur sorgte, das wiederum zu der

8 Vgl. dazu Berndt HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74 (1977), S. 464–497; DERS., Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 65), Tübingen 1982.

9 So die von HAMM eingeführte Bezeichnung.

im Vergleich zum elitären Schrifttum der Mystik festzustellenden Vereinfachung des Gehalts in volkssprachlichen Erbauungswerken des 15. Jahrhunderts führte. Geradezu revolutionär klingen auch die Aufforderungen namhafter Theologen und Kirchenmänner an die Laien, sich regelmäßig mit geeigneter geistlicher Literatur zu befassen. Hochrangige und einflußreiche Gestalten wie der einflussreiche dominikanische Reformier Johannes Nider empfehlen den Laien bereits zu Beginn des 15. Jahrhunderts von den städtischen Kanzeln, Literatur anzuschaffen, die man zum Beispiel an Sonn- und Feiertagen studieren solle.¹⁰ Gerhard Zerbolt van Zutphen, Anhänger der *Devotio moderna*, zieht 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 zum Beispiel aus einer Predigt.¹¹ Derartige Stellungnahmen aus dem Klerus zum Nutzen des Lesens sind im 15. Jahrhundert keine Seltenheit. Jedenfalls gilt selbständige Lektüre von geistlicher Literatur um die Jahrhundertmitte auch unter den Laien bereits als absolute Selbstverständlichkeit.

Um die Besonderheit der geistlichen Literatur des 15. Jahrhunderts erfassen zu können, muss betont werden, dass es wohl kein Zeitalter gegeben hat, welches sich dem dogmatischen Absolutheitsanspruch der Kirche widerstandsloser gefügt hat als dieses. Der Bedarf nach festen Gnaden- und Heilsgarantien war für die Volksfrömmigkeit prägend. Dementsprechend wurde die literarische Seelsorge als hierarchischer Vorgang verstanden. Das Verlangen nach Literatur, von kompetenten Klerikern verfasst und im Sinne der „normativen Zentrierung“ mit rigiden Anweisungen zur Lebensführung und zur Rettung der eigenen Seele versehen, passt genau in das Frömmigkeitsleben dieser Zeit.

Inzwischen lässt sich das weite Meer von überlieferten religiösen Texten des 15. Jahrhunderts einigermaßen konturieren. Dabei liegt den Texten ein klares Lehrer-Schüler-Gefälle zugrunde. Dementsprechend wurden als ideale Lektüre für die *simplices* jene stark verbreiteten Werke gesehen, die in die Grundfragen des Glaubens einführen und diese an praktischen Beispielen erörtern – also um katechetische Literatur im weitesten Sinne.¹² Abgelehnt werden die spitzigen subtilen bucher (so Johannes Nider) – *söllich genäsch vnd söllich schleck ist nit not*, statt dessen solle man sich mit Werken befassen, die von den *zehen gebott sagen oder des gelich*. Es wird erwartet, dass der Gläubige *predig gern hör oder guoten buoch lesin*.¹³ Hier wurden den illiterati die Gesetze des religiösen und ethischen Handelns vermittelt, die sie skrupulös zu befolgen hatten.¹⁴

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.¹⁵ Geistiger Mittelpunkt dieser ‚Schule‘, die uns als relativ klar umrissene

10 Vgl. Margit BRAND, Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften (Dissertationes historicae), Rom 1998.

11 Zu Gerhard vgl. Nikolaus STAUBACH, Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Apologie der Laienlektüre in der *Devotio moderna*, in: Thomas KOCK / Rita SCHLUSEMANN (Hg.), Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge, Bd. 5), Frankfurt 1997, S. 221–289.

12 Vgl. Egino WEIDENHILLER, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters (Münchener Texte und Untersuchungen, Bd. 10), München 1965.

13 BRAND, Studien (wie Anm. 10), S. 208.

14 Vgl. Sven GROSSE, Heilungsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit, Tübingen 1994.

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

Gruppe von Übersetzern und Verfassern volkssprachlicher religiöser Schriften entgegentritt, war die Universität Wien, für deren Reorganisation 1384 Herzog Albrecht III. den prominenten Theologen Heinrich von Langenstein (von Hessen) von der Pariser Sorbonne geholt hatte, der die Universität auch rasch zu einer wissenschaftlichen Blüte führte. Hier begann man sehr bald mit der Umsetzung frömmigkeitstheologischer Programmatik im Bereich der Literatur und regte damit zu neuen Ansätzen in der religiösen Laienbildung an, die durch die Teilhabe hoher Universitätsangehöriger als Verfasser legitimiert wurde. 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 der Vermittlung verwässerter scholastischer Lehre einherging.

So werden zwar nur selten kontroverse Fragen der Theologie und Philosophie in den deutschen Schriften erörtert, dennoch traut man offenbar den nicht in Theologie Geschulten zu, die vorgetragene Materie zu durchdringen. Das heißt, es geht in den meisten katechetischen Schriften nicht mehr nur um die reine Erläuterung der Glaubensgrundlagen und der christlichen Lebensgestaltung, sondern auch um die Vermittlung verhältnismäßig anspruchsvoller Lehre. Aus der großen Fülle theologischer Themen werden dann solche Inhalte ausgewählt, die gezielt für die Bedürfnisse der Adressaten als geeignet erscheinen. Bemerkenswerterweise interessierten sich die Wiener Gelehrten weder für Hagiographie noch für Adaptationen biblischer Stoffe.

Das erfolgreichste Beispiel dieser Bemühungen ist der Heinrich von Langenstein zugeschriebene, weit verbreitete Buß- und Sündentraktat ‚Erchantnuzz der sünd‘ (über 80 Handschriften).¹⁶ Das Werk ist durchsetzt von Autoritätenszitaten, die einerseits den Semiegebildeten 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. Jahrhundert prägen wird.

Das Regulierungsbestreben der Reformen konnte mitunter zu katechetischen Werken von geradezu enzyklopädischen Ausmaßen führen, wie etwa die gigantische Katechismussumme des Wieners Ulrich von Pottenstein, die, für den Habsburger Hof hergestellt, in vollständiger Form circa 1200 eng beschriebene Folioblätter umfasste, aufgeteilt in vier riesige Folianten. Ul-

Wiesbaden 2006; Fritz Peter KNAPP, *Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273 bis 1439*, 2. Halbband: *Die Literatur zur Zeit der habsburgischen Herzöge von Rudolf IV. bis Albrecht V. (1358–1439)*, Graz 2004; Thomas HOHMANN, „Die recht gelernten maister“. Bemerkungen zur Übersetzungsliteratur der Wiener Schule des Spätmittelalters, in: Herbert ZEMAN (Hg.), *Die österreichische Literatur. Im Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750)*, Graz 1986, S. 349–365.

16 Zahlreiche Handschriften bezeugen zwar Heinrichs Autorschaft, jedoch bleibt unklar, ob dies nur für eine (bislang nicht nachweisbare) lateinische Urschrift beides zutrifft. Jedenfalls wird in der detaillierten Überschrift einer nordbairischen Handschrift der Wiener Professor und spätere Konstanzer Bischof Marquard von Randeck als Übersetzer genannt. An der Autorschaft Heinrichs zweifeln Peter WIESINGER, *Zur Autorschaft und Entstehung des Heinrich von Langenstein zugeschriebenen Traktats ‚Erkenntnis der Sünde‘*, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 97 (1978), S. 42–60, und Fritz Peter KNAPP, „Pfaffen und Laien“: *Literarisches Leben im spätmittelalterlichen Wien zur Zeit Albrechts III. (1365–1395)*, in: *Encomia-Deutsch. Sonderheft der Deutschen Sektion der ICLS, Tübingen 2002*, S. 11–24, hier S. 21f. Ob jedoch sprachliche Kriterien und die fehlende Zuweisung an Heinrich in den zwei ältesten Handschriften seine Autorschaft ausschließen – auch der einer etwaigen lateinischen Vorlage –, sei dahingestellt.

richs Enzyklopädie des Glaubens- und Sittenwissens, die mit Kaskaden von Autoritätsziten durchsetzt ist (allein circa 3000 in der Behandlung des ersten Gebots), war als Nachschlagewerk für die religiöse Gestaltung des Alltags konzipiert, das wohl aufgrund seines Umfangs aber nur wenig Verbreitung fand. Es gehe ihm darum, die beliebten weltlichen Erzählwerke, wie etwa den ‚Jüngerer Titirel‘ oder Erzählungen von Dietrich von Bern verdrängen zu können. Er wolle den *frumen vnd verstanden layen* „eine Summe der praktischen Morallehre, ein Kompendium, das den Gesamtbereich des sittlichen Lebens und der religiösen Praxis erfaßte“¹⁷ bieten, worin sich auch der Nichttheologe ein immenses Wissen anzueignen vermag. Das Werk sollte durchaus anspruchsvoll sein, denn es war für Laien wie für Kleriker gedacht, was wiederum ein bezeichnendes Licht auf das Bildungsniveau der Priester wirft, das sich offenbar von dem der semigebildeten Laien vielfach nicht sehr unterschied. Andere Autoren der Wiener Schule gehen sogar so weit, ihre Werke damit zu begründen, dass fromme Laien unbedingt selbst Bücher besitzen müssten, weil die Priester häufig ungebildet und zum Teil moralisch verderbt seien.

Die Schriften der ‚Wiener Schule‘ stellen freilich nur einen – wenn auch wichtigen – Ausschnitt aus der riesigen Masse der ähnlich gelagerten katechetischen Literatur des späten 14. und des 15. Jahrhunderts dar, die Schriften sind aber ein gewichtiger Teil einer Initialzündung im Bereich der volkssprachlichen Pastorationsliteratur. Hier wird das übergeordnete Ziel so gut wie aller katechetischer Literatur im 15. und frühen 16. Jahrhundert sichtbar, über eine zum Teil weit ausgreifende Einführung 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.

Die narrative Gattung, die im ganzen Mittelalter hindurch als die für Laien am besten geeignete Lektüre geschätzt wurde, war die Legende. Die immense Beliebtheit der Hagiographie im 14. und vor allem im 15. Jahrhundert basiert auf einem Spezifikum der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit. In dieser Zeit erreichte die Heiligenverehrung auch ihren absoluten mittelalterlichen Höhepunkt.¹⁸ Im 13. bis 15. Jahrhundert entstanden neben den überaus zahlreichen Vers- und Prosalegenden von einzelnen Heiligen vor allem die kalendarisch organisierten Legendare. Den Anstoß für die Entstehung dieser Sammelwerke, wie sie für das Spätmittelalter typisch waren, gaben die von den Dominikanern im 13. Jahrhundert entwickelten so genannten *legendae novae*. Wirkmächtigster Vertreter dieses Legendartyps ist die beispiellos verbreitete ‚Legenda aurea‘ des späteren Bischofs von Genua, Jacobus de Voragine (über 1000 Textzeugen!), die mehr oder weniger vollständig achtmal ins Deutsche und zweimal ins Niederländische übersetzt wurde.¹⁹ Zwei dieser Übersetzungen aus dem 14. Jahrhundert, die ‚Elsässische

17 Gabriele BAPTIST-HLAWATSCH, Ulrich von Pottenstein, in: ²VL, Bd. 10 (wie Anm. 1), Sp. 12.

18 In einer Bestandsaufnahme konnte ich weit über 3000 Legenden des 14. und 15. Jahrhunderts zusammentragen, eine Zahl, die überaus deutlich belegt, dass diese Gattung in der Beliebtheit die restliche erzählende Literatur der Zeit weit hinter sich ließ; siehe W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte (Texte und Textgeschichte 20), Tübingen 1986; DERS., Deutschsprachige Hagiographie von ca. 1350 bis ca. 1550, in: Guy PHILIPPART (Hg.), Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique, latine et vernaculaire, en Occident, des origines à 1550, (Corpus Christianorum), Turnhout 1994, S. 300–314.

19 Werner WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen Übersetzungen der ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine, in: Paul-Braune Beiträge 101 (Tüb. 1979), S. 252–276; DERS., *Mijn wille en es niet jegen Gods geloewe ocht jegen de heilige kerke te doene*. Zur Rezeption der ‚Legenda aurea‘ im deutsch/niederländischen Raum, in: Amand BERTELOOT /

Legenda Aurea' und die ‚Südmittelniederländische Legenda Aurea‘ erfuhren besonders im 15. Jahrhundert eine immense Verbreitung. Für die Bedürfnisse der täglichen Tischlesung in dominikanischen Frauenklöstern, der nach den Vorgaben der Ordensreform eine große Bedeutung zukommen sollte, reichte das Textangebot der ‚Legenda aurea‘-Übersetzungen des 14. Jahrhunderts jedoch im 15. Jahrhundert vielfach nicht mehr aus. Zudem wurde das Fehlen deutscher Heiliger in dem von mediterranen Kultverhältnissen geprägten Urcorpus des Legendars schon früh als Mangel empfunden. Daher verfasste ein 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‘. Unter den 251 Legenden des Werks finden sich auch zahlreiche Viten von Heiligen mitteleuropäischer, speziell süddeutscher Provenienz. Das umfangreiche Werk ist in 203 Handschriften und 41 oberdeutschen und niederdeutschen Druckauflagen überliefert (also hochgerechnet in insgesamt circa 30.000–40.000 Exemplaren), das Verbreitungsgebiet reichte bis nach Skandinavien. Bei der Vermittlung von hagiographischem Wissen an die illiterati im Zeitalter des Buchdrucks war ‚Der Heiligen Leben‘ geradezu konkurrenzlos. Hier wird auch die Spezifik der spätmittelalterlichen Heiligenverehrung deutlich sichtbar: Die Heiligen werden hier nicht nur als Vorbilder im Glauben, sondern vor allem auch als von der Menschheit entrückte Wundertäter gestaltet, die zwar Gottes Güte und Allmacht vor Augen führen, aber dennoch in erster Linie als geradezu autarke übermenschliche Wesen erscheinen.

Werke wie ‚Der Heiligen Leben‘ gehörten zu der immer noch nicht überschaubaren Masse an Schrifttum, das im Rahmen der beinahe alle Orden erfassenden Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts entstand. Sie erwiesen sich für die Herstellung und Verbreitung deutschsprachiger geistlicher Literatur von eminenter Bedeutung. Zum einen, weil die Reformen vornehmlich von Klerikern vorangetrieben wurden, die sich der Frömmigkeitstheologischen Programmatik verschrieben hatten, erhielt die volkssprachliche Literatur einen besonderen Stellenwert. Zur strengen Observanz gehörten nun auch die Anlage von Bibliotheken in den Frauenklöstern und für die Laienbrüder etwa bei den Benediktinern und Augustinerchorherren sowie die Pflege der täglichen gemeinschaftlichen Lesung zu Tisch, um zum Beispiel die observanten Nonnen vom *swetzen* und *kleffen* abzuhalten. Zum anderen führte diese Forderung nach Bibliotheksausbau auch zu einem außerordentlich regen Bücheraustausch unter den reformierten Klöstern verschiedener Orden. Sie standen sich zumeist näher als reformierte und nichtreformierte Konvente desselben Ordens. Das Bemühen um Erweiterung des Lektüreangebots blieb eine Konstante der Reformbestrebungen und führte zur Etablierung von weit verzweigten überregionalen Verbreitungsnetzwerken.²⁰

Hans VAN DIJK / Jasmin HLATKY (Hg.), „Een boec dat men te Latine heet Aurea Legenda“. Beiträge zur niederländischen Übersetzung der Legenda aurea, (Niederlande-Studien, Bd. 31), Münster 2003, S. 9–17.

²⁰ Wie außerordentlich groß die Bedeutung der Observanzbewegungen für die Verbreitung von Literatur war, konnte ich in einer Untersuchung von ca. 800 Handschriften mit geistlicher Literatur aufzeigen. Untersucht wurden dabei acht stark verbreitete Werke. Es zeigte sich, daß von den Handschriften klösterlicher Provenienz alle aus reformierten Konventen stammten; vgl. Werner WILLIAMS-KRAPP, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft, Bd. 4, Göppingen 1986/87, S. 41–51. Siehe auch Klaus GRAF, Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, in: Johannes JANOTA / Werner WILLIAMS-KRAPP (Hg.), Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts (Studia Augustana, Bd. 7), Tübingen 1995, S. 100–159. Dazu eine Replik in Werner WILLIAMS-KRAPP, Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 20 (1995), S. 1–15, hier S. 1f., Anm. 2.

Auch wenn der bei weitem größte Teil der geistlichen Literatur des 15. Jahrhunderts für Nonnen oder weibliche wie männliche Semireligiösen verfasst wurde, so waren diese Werke zumeist nicht von standesspezifischer Natur, sie konnten von Laien problemlos gelesen und auf ihre Lebenswirklichkeit bezogen werden. Das traf besonders für die Hagiographie und die katechetische Literatur zu; nur ein kleiner Teil des gesamten literarischen Angebots befasste sich speziell mit der monastischen Lebensform.

Der Reformklerus verfasste auch eine Vielfalt von weitgespannten Lebenslehren, und zwar in der Form der Predigt, in der die Gläubigen zumeist religiöse Lehre vermittelt bekamen. Die verschriftlichte Predigt, die zu den wichtigsten Medien der Illiteratenpastoration gehörte, bietet nebst Erläuterungen von religiösem Elementarwissen zumeist auch praxisbezogene Regeln und Handlungsmuster für die Gestaltung des Alltags. Mit argumentativer Unterstützung von Autoritätenziten werden Themen wie etwa die Gestaltung der Ehe, die Kindererziehung oder das Gewinnstreben angesprochen und stets mit klaren Anweisungen zum richtigen Handeln verknüpft. Besonders geeignet, um derartig programmatisch vorgehen zu können, waren Reihenpredigten, die beim Reformklerus besonders beliebt waren. Johann Geiler von Kaysersberg hinterließ zahlreiche Zyklen dieser Art. Sie erlaubten dem Prediger, auch ohne liturgischen Bezug ein kompaktes religiöses Bildungsprogramm auszubreiten, und zwar in einem zumeist engen zeitlichen Rahmen. Einige der zum Teil äußerst umfangreichen Zyklen gehen oft auf tatsächlich gehaltene Ansprachen zurück.

Ein gutes Beispiel stellen ‚Die 24 goldenen Harfen‘ des in Wien promovierten und dort zweimal mit einer Professur betrauten Dominikaners Johannes Nider dar, die sowohl in monastischen als auch in laikalen Kreisen großen Anklang fanden. Niders umfassendes kirchenpolitisches Engagement galt primär der Reform seines Ordens, ein Ziel, für das er sich unermüdlich einsetzte. Grundlage der ‚Harfen‘, die als Traktatzyklus verbreitet wurden, sind Reihenpredigten, die Nider in den 1420er Jahren, wahrscheinlich vor standesübergreifendem Publikum in Nürnberg hielt. Hier fasst Nider sein von rigoroser Strenge geprägtes religiöses Weltbild in 24 Predigten ohne liturgischen Bezug zusammen. Sein Ziel ist die Annäherung der monastischen und der laikalen Lebensform. In Niders ‚monastizierter‘ Laienwelt sollten auch Laien zum Beispiel auf bequeme Betten und Kleider verzichten, da sie die Lust förderten. Laien müssten zudem bereit sein, härtere Askese zu praktizieren, und Ehepaare sollten sich nach dem Kinderzeugen zu einer Josephsehe verpflichten. Selbstverständlich könne das Seelenheil nur durch die absolute Unterordnung der Gläubigen unter qualifizierte Seelsorger erreicht werden.²¹

Zwei Generationen später ist eine der einflussreichsten Stimmen der Reform im Blick auf den Zustand der Kirche bereits pessimistischer und ohne Hemmungen, dies den Laien mitzuteilen. Der am Straßburger Münster tätige Säkularpriester Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510), der in Nider ein Vorbild sah, war ein außergewöhnlich rhetorisch und didaktisch begabter, geradezu kompromissloser Verfechter einer tiefgreifenden Kirchenreform.²² Er war aber – wie die meisten Frömmigkeitstheologen – kein besonders eigenständiger theologischer Denker, sondern verstand sich vor allem als Vermittler. Seinen Hörern und Lesern wollte er

21 Vgl. BRAND, Studien (wie Anm. 10) und Werner TSCHACHER, Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgung im Spätmittelalter, Aachen 2000.

22 Zu Geiler vgl. jetzt die grundlegende Arbeit von Rita VOLTMER, ‚Wie der Wächter auf dem Turm‘ – ein Prediger und seine Stadt. Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) und Straßburg (Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte, Bd. 4), Trier 2005.

insbesondere die Werke und Theologie Gersons nahe bringen; er übersetzte dessen Schriften und legte sie auch einer Vielzahl seiner Predigten zugrunde. Anders als Nider und andere Mitglieder der ‚Wiener Schule‘ beklagt Geiler zugleich kirchliche Missstände: Die Christenheit sei zerstört ... von oben bis unten aus, von dem Papst bis auf den Sigrüst, von dem Kaiser bis auf den Hirten. Scharfe Töne, wie sie Geiler in seinen umfangreichen Œuvre äußerte, führen eine neue Tonlage in die volkssprachliche religiöse Literatur des späten Mittelalters ein. Da viele Werke Geilers gedruckt wurden, muss von einer nicht unbeträchtlichen Wirkung ausgegangen werden.

Ein Dauerthema des Reformklerus ist die zu bekämpfende ‚mystische‘ Spiritualität, das heißt eigentlich jede Form von Spiritualität, die sich der Kontrolle des Klerus entzieht.²³ Für Nider befinden sich Gott, die Engel und der im 15. Jahrhundert besonders gern thematisierte Teufel in einem permanenten Kampf um die Seele. Gott könne dabei die Menschen auf vielerlei Weise berufen, aber nur in ganz seltenen Fällen geschehe dies über Entrückungen, Träume und Visionen. Diese seien aber von Einblasungen des Teufels nur äußerst schwer zu unterscheiden, daher müsse jede Form außergewöhnlicher Erfahrung von einem kompetenten Seelsorger begutachtet werden. Geiler warnt ebenfalls vor einem übereifrigen Streben nach supranaturalen Erlebnissen: *Auch darffstu nit alweg ain schawend leben fieren, du sold auch guote werck wircken. Wann alweg ein schawend leben zu fieren, das wär ainem menschen zu schwär.*²⁴

Die Ablehnung mystischer Bestrebungen, vor allem der von Frauen, ist immer wieder Thema der Unterweisungsliteratur im 15. Jahrhundert, obwohl von einer ‚mystischen‘ Bewegung im 15. Jahrhundert nur noch sehr wenig zu spüren ist. Auf dem Basler Konzil, wo Nider ein führendes Mitglied war, wurde das Zurückdrängen frauenmystischer Bestrebungen zu einem wichtigen Ziel erklärt. Gesuche zur Heiligsprechung von Mystikerinnen – wie etwa das für Dorothea von Montau – wurden generell zurückgewiesen, Birgitta von Schweden musste sogar dreimal kanonisiert werden, so groß waren die Bedenken gegen ihre angebliche Begnadung. Überliefert sind zudem eine Vielzahl deutscher Traktate, in denen vor den großen Gefahren gewarnt wird, welche von Bestrebungen nach ‚mystischen‘ Erlebnissen ausgehen, die sich zum Beispiel beim Sichversenken in die Passio Christi ergeben können. Dafür verfasste der Klerus die Passionstraktate, womit versucht wurde, die mitunter ‚gefährliche‘ Passionsmeditation in akzeptable Bahnen zu lenken und ein ‚unkontrolliertes‘ Abschweifen der Phantasie zu verhindern. Diese Gattung gehörte zu den beliebtesten des volkssprachlichen geistlichen Schrifttums.

Die literarische Landschaft im niderlant (also im Raum etwa nördlich der Mosel, mit den heutigen Benelux-Staaten, sowie Ostfalen und einige Gegenden östlich davon) gestaltet sich anders als die des Südens. Gerade in der Verschiedenheit des literarischen Angebots im niderlant und dem bisher behandelten oberlant lässt es sich gut beobachten, dass es sich um zwei weitgehend autonome Literaturlandschaften handelte.²⁵ Prägend für die geistliche Literatur im

23 Vgl. Werner WILLIAMS-KRAPP, *Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit*. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 20/Heft 80: Frömmigkeitsstile im Mittelalter (1990), S. 61–71; DERS., *Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert*, in: Joachim HEINZLE (Hg.), *Literarische Interessensbildung im Mittelalter*. DFG-Symposium 1991 (Germanistische Symposien Berichtsbände, Bd. 14), Stuttgart 1993, S. 301–313.

24 Ein Zitat aus der Predigtreihe ‚Berg des Schauens‘; vgl. Werner WILLIAMS-KRAPP, *Johann Geiler von Kaysersberg in Augsburg*. Zum Predigtzyklus ‚Berg des Schauens‘, in: Johannes JANOTA / Werner WILLIAMS-KRAPP (Hg.), *Literarisches Leben in Augsburg im 15. Jahrhundert* (Studia Augustana, Bd. 7), Tübingen 1996, S. 265–280.

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

Norden war die Reformbewegung der *Devotio moderna*, die von dem Patriziersohn aus Deventer, Geert Groote (1340–1384), initiiert wurde und im 15. Jahrhundert immensen Einfluss auf das Frömmigkeitsleben im Norden hatte.²⁶ Die religiöse Bewegung lehnte, wie die Frömmigkeitstheologen im Süden, sowohl die Verstiegenheit theologischer Spekulation als auch das ‚mystische‘ Bestreben entschieden ab und wandte sich der praktischen christlichen Lebensgestaltung zu. Über die individuelle Meditation sollte Gott in der eigenen Seele gefunden werden, wobei die Betrachtung des Lebens Jesu im Mittelpunkt zu stehen hatte. Das wirkmächtigste Werk der *Devotio moderna*, die ‚Imitatio Christi‘ des Thomas Hermerken von Kempen, beginnt mit der Aufforderung: *Summum igitur studium nostrum sit, in vita Jesu Christi meditari... Qui autem vult plene et sapide Christi verba intelligere, oportet ut totam vitam suam illi studeat conformare.*

In Kommunitäten mit Gemeineigentum und fester Alltagsgestaltung, aber ohne Ordensregel, wohnten Laien zusammen im Bestreben, dem leidenden Christus gleichförmig zu werden. Sie nannten sich Brüder und Schwestern des Gemeinsamen Lebens und lebten vor allem von der Handarbeit, die auch das Abschreiben von Büchern umfasste, was als sehr sinnvolle Tätigkeit im Blick auf das persönliche Seelenheil gesehen wurde. Die *Devotio moderna* breitete sich mit erstaunlicher Geschwindigkeit aus und gewann sogar in der Windesheimer Reformkongregation den Augustinerorden als institutionellen Rückhalt. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts gehörten 90 Stifte zu den Windesheimern, auch einige im süddeutschen Raum.

Die Buchkultur spielte bei den Devoten von Anfang an eine zentrale Rolle. Groote vertrat die Auffassung, dass der Klerus und die Orden wegen ihres schlechten Lebenswandels ihr Monopol auf die Laienseelsorge verwirkt hätten. An deren Stelle sollte die katechetische und erbauliche Privatlektüre treten, selbstverständlich in der Volkssprache. Auf Gerard Zerbolts van Zutphen radikale Einstellung zum volkssprachlichen Schrifttum und der Übersetzung der Bibel wurde oben bereits hingewiesen.

Die gewaltige Ausstrahlung dieser Frömmigkeitsbewegung führte dazu, dass das deutschsprachige niderlant im wesentlichen ursprünglich niederländische Literatur rezipierte, denn von dort kamen die wichtigsten Werke der Bewegung. Betrachtet man zum Beispiel Handschriftenbestände aus dem Kölner Raum, so finden sich vorwiegend Werke niederländischer Autoren wie Groote, Dirc van Delft, Hendrik Herp, Gerard Zerbolt van Zutphen und andere mehr, also Schrifttum, das sich mit der Spiritualität der *Devotio moderna* befasst. Es kam aber auch zu hochdeutschen Übersetzungen von einer Reihe dieser Werke.²⁷ Die hagiographische Literatur stammte ebenfalls größtenteils aus dem Niederländischen.

Ich breche hier ab und fasse zusammen. Selbstverständlich konnten nur wenige Aspekte einer komplizierten und bis heute noch unüberschaubaren literaturgeschichtlichen Entwicklung behandelt werden. Das im 15. Jahrhundert entstandene volkssprachliche religiöse Schrifttum ist einer vorwiegend in der Hochschultheologie begründeten Bildungsoffensive und vor allem den Reformkräften in den Orden zu verdanken. Sie vermitteln heilsbedeutsames und le-

26 Siehe Thomas KOCK, Die Buchkultur der *Devotio moderna*. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters, Bd. 2), 2. Aufl., Frankfurt a.M. 2002.

27 Vgl. dazu 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 / Urban KÜSTERS (Hg.), Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter (Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas, Bd. 5), New York 2003, und Kristina FREIENHAGEN-BAUMGARDT, Hendrik Herps ‚Spiegel der volcomenheit‘ in oberdeutscher Überlieferung (Miscellanea neerlandica, Bd. XVII), Leuven 1998.

benspraktisches Wissen an eine gerade in religiösen Fragen nach festem Halt suchende illiterate Leserschaft. Dieser Vermittlungsprozess geht mit dem Wunsch einher, frömmigkeitstheologisches Hochschulwissen für die ungelerten fruchtbar zu machen. Die hier behandelten Werke dürfen indes durchaus als repräsentativ für Hunderte andere, ähnlich gelagerte Werke stehen. Die literarische Pastoration der illiterati wurde bereits früh von bedeutenden Universitätslehrern legitimiert, eine revolutionäre Abkehr von der überkommenen, von Ablehnung geprägten Einstellung rigoristischer Vorgänger.

Gerade die katechetische Predigt- und Traktatliteratur zeigt überdeutlich, worauf es den Reformern bei ihrer erstmals auch gezielt über die Schriftlichkeit verlaufenden Bildungsoffensive ankam: Lehren unmissverständlich und geradezu apodiktisch zu formulieren, die Botschaft auf das zu beschränken, was für das Seelenheil der Leser erforderlich ist. Philosophisch/theologische Spekulationen, die die Menschen nur verwirrenden subtilitäten also, wie im Schrifttum der Mystik zu finden, werden völlig ausgeklammert und ausdrücklich abgelehnt. Kirchliche Lehre soll in den Augen der Leserschaft als eindeutig und unerschütterbar erscheinen sowie eine gewisse Transparenz besitzen. Daraus sollte erneut Vertrauen in den Klerus, ja in die Institution Kirche überhaupt erwachsen.

Das Verfahren, Lehre durch Autoritätszitate zu stützen, dürfte unterschiedliche Wirkung erzielt haben. Einerseits – und das wird auch eines der Hauptziele der Autoren gewesen sein – führte es den illiterati ihre letztlich begrenzte Bildung im Bereich des hohen theologischen Wissens vor Augen, was die Ehrfurcht vor dem gelehrten Klerus und dessen für den Laien unerreichbarem Wissen bestärkte. Andererseits dürfte das Verfahren bei aller hierarchischen Distanz zugleich ein Gefühl des intellektuellen Ernstgenommenwerdens vermittelt haben, zumal den Lesern dadurch die Fähigkeit zur Teilhabe an der hehren Wissenschaft immerhin attestiert wurde. Der eigentlich von den Reformautoren nicht beabsichtigte Effekt, dass Laien durch das von ihnen konsumierte religiöse Schrifttum die Fähigkeit erhielten, sich in religiösen Fragen eigenständige Urteile zu bilden und gewisse Aspekte kirchlicher Lehre sowie das Verhalten des Klerus im Blick auf seine eigens propagierten Maßstäben zu hinterfragen, trat bald ein. Bei diesen ‚gebildeten‘ Laien konnte Luthers Anliegen auf fruchtbaren Boden fallen.