

IMAGINES MEDII AEVI
Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung

Herausgegeben von
Horst Brunner, Edgar Hösch, Rolf Sprandel, Dietmar Willoweit

BAND 29

REICHERT VERLAG WIESBADEN 2012

Neuere Aspekte germanistischer Spätmittelalterforschung

herausgegeben von

Freimut Löser, Robert Steinke, Klaus Vogelsgang und Klaus Wolf

REICHERT VERLAG WIESBADEN 2012

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig – pH7, neutral)

© 2012 Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden
www.reichert-verlag.de
ISBN: 978-3-89500-896-2

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

Printed in Germany

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
FRITZ PETER KNAPP (Heidelberg) Herbst des Mittelalters? Historische Beschreibung, Bewertung und Periodisierung der spätmittelalterlichen Literatur	11
HORST BRUNNER (Würzburg) Probleme der Literaturgeschichtsschreibung des Spätmittelalters	23
RICARDA BAUSCHKE (Düsseldorf) Das deutsche Spätmittelalter im europäischen Kontext	35
INGRID BENNEWITZ (Bamberg) Alpine Serenaden	39
JAN-DIRK MÜLLER (München) Einzelstrophen – Florilegien – Autorprinzip. Zur Überlieferung einiger Strophen Walthers von der Vogelweide im Lichte von Überlegungen der New Philology	49
ULRICH MÜLLER (Salzburg) Fragen der Lied-Edition am Beispiel Neidharts	63
MATHIAS HERWEG (Karlsruhe) ‘Verwilderter Roman’ und enzyklopädisches Erzählen als Perspektiven vormoderner Gattungstransformation.	77
DOROTHEA KLEIN (Würzburg) Warum man nicht lügen soll, und warum man es dennoch tut. Zur Pragmatik der Lüge im Märe	91
EDITH FEISTNER (Regensburg) Spätmittelalterliche Stadtkultur und kulturwissenschaftliche Raumperspektive. Mediävistische Überlegungen zum <i>Spatial Turn</i> am Beispiel des Prozessionale aus dem Regensburger Reichsstift Obermünster (clm 27301)	107

WERNER RÖCKE (Berlin) Prozession und Spiel. Inszenierungen von Gesellschaft in Reihen- und Handlungsspielen der Fastnacht	123
URSULA SCHULZE (Berlin) Zur Funktion der Geistlichen Spiele in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit. <i>hoc est corpus meum</i> . Korrelationen zwischen Spiel und Gottesdienst	137
BENEDIKT KONRAD VOLLMANN (Eichstätt) Spätmittelalterliche Naturlehre – weltlich und geistlich	153
HANS-JOACHIM ZIEGELER (Köln) Das ‘Beginchen von Paris’	161
DAGMAR GOTTSCHALL (Lecce) Mystik in “Zerstreuung”. Die spätmittelalterliche Überlieferung des ‘Geistbuchs’	247
WERNER WILLIAMS-KRAPP (Augsburg) Mystikdiskurse und mystische Literatur im 15. Jahrhundert	261
Register der Autorennamen und Werktitel	287

Mystikdiskurse und mystische Literatur im 15. Jahrhundert

WERNER WILLIAMS-KRAPP

Im immer noch nicht überschaubaren Meer von geistlicher Literatur in der Volkssprache, die im 15. Jahrhundert produziert und rezipiert wurde, zeigt sich das, was in der Forschung unter ‘mystischer’ Literatur zusammengefasst wird, in zwei sehr unterschiedlichen Überlieferungsbildern. Einerseits erfahren die mystagogischen Werke der dominikanischen und franziskanischen *lebmeister*, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse und Marquard von Lindau, eine beispiellose Verbreitung¹ – dies trifft im besonderen Maße für Seuses und Marquards Œuvre zu –, andererseits tritt im Gegensatz dazu jenes Schrifttum, das traditionell der Rubrik ‘Frauenmystik’ zugeordnet wird, augenscheinlich stark zurück. Dieses Überlieferungsbild ist allerdings komplexer als es zunächst erscheint; es zu differenzieren und zu interpretieren sowie den mystischen Diskurs in dieser Zeit zu konturieren ist Ziel dieses Beitrags.

Über die Frage, was unter ‘mystischer’ Spiritualität bzw. ‘Mystik’ überhaupt zu verstehen ist, herrscht in der Forschung freilich nach wie vor keinerlei Konsens. In diversen geschichtlichen Darstellungen der deutschen und niederländischen Mystik erfolgt eine Eingrenzung letztlich mit modernen Kriterien, die größtenteils aus der Philosophie- und Theologiegeschichte gewonnen werden und z. T. stark voneinander abweichen; ein Konsens, welche Werke eigentlich zur ‘mystischen Literatur’ gehören sollten, lässt sich so kaum erreichen. Zwar scheint Einmütigkeit darüber zu herrschen, dass zum einen das rein Visionäre ohne jede Ekstase (*raptus*) nicht als ‘mystisch’ verstanden werden darf – was u. a. Hildegard von Bingen aus einer Geschichte der deutschen Mystik ausgrenzt –, und zum anderen “ein Streben zur *unio mystica* hin” als absoluter Prüfstein mystischer Spiritualität zu gelten hat.² Dennoch werden mehrere Werke, vor allem aus dem Bereich der sog. ‘Frauenmystik’, die demnach eigentlich ausgegliedert werden müssten, trotzdem zumeist der mystischen Literatur zugeordnet. Sogar die literarische oder intellektuelle Qualität eines Werks wird zu einem nicht unwesentlichen, wenn auch meist unausgesprochenen Krite-

Für Hinweise bedanke ich mich beim guten Freund Siegfried Ringler.

- 1 Etwa 4/5 der Handschriften mit den Werken Meister Eckharts, Heinrich Seuses, Johannes Taulers und anderer Autor(inn)en des 13. und 14. Jahrhunderts aus dem Umfeld der sog. ‘deutschen Mystik’ stammen aus dem 15. Jahrhundert. Indes besteht die Eckhart-Überlieferung nach K. RUH zu 90 und mehr Prozent aus “Splittern und Splitterchen” aus seinen Werken.
- 2 Bei diesem Kriterium scheint in der Forschung weitgehender Konsens zu herrschen; siehe etwa W. BLANK, Die Schwierigkeit mystischer Erfahrungs-Vermittlung in der Verschriftung, in: Studien zur deutschen Sprache und Literatur. Festschrift für Konrad Kunze zum 65. Geburtstag, hg. von V. BOK, U. WILLIAMS und W. WILLIAMS-KRAPP, Hamburg 2004, S. 60–80; U. STÖRMER-CAYSA, Einführung in die mittelalterliche Mystik (RUB 17646), Stuttgart 2004, S. 8–10; S. KÖBELE, Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache (Bibliotheca Germanica 30) Tübingen/Basel 1993; B. MCGINN, The Harvest of Mysticism in Medieval Germany. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, Bd. 4, New York 2005; eine kritische Zusammenfassung der Problematik auch bei O. LANGER, Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit (MTU 91), München/Zürich 1987, S. 1–20.

rium bei der Kanonbildung erhoben.³ In einem 2008 erschienen Beitrag habe ich für ein Aufweichen solch fragwürdiger Kriterien und ein erweitertes Verständnis von ‘Mystik’ bzw. ‘mystischem Schrifttum’ plädiert.⁴ Um einem vielschichtigen frömmigkeitsgeschichtlichen Phänomen gerecht zu werden, müsse der gelehrte ‘mystische’ Diskurs mit dem illiteraten zusammengeführt werden. Jedenfalls orientierte sich das, was in sog. ‘mystischen Sammelhandschriften’ Aufnahme finden konnte, kaum an gelehrten Kriterien, denn dort wurden Texte in diversester literarischer Gestaltung zusammengestellt, also Berichte – vor allem in Form von Viten – über jede Art übernatürlicher Begegnung mit Gott und seinen Heiligen (Visionen, Auditionen, *unio*-Erfahrungen, Exempla, Prophetien usw.), mystagogische Vollkommenheitslehren, Abhandlungen über die Unterscheidung der Geister und ähnliches mehr. Die illiterate Vorstellung von dem, was zum ‘mystischen’ Diskurs gehört – d. h. zum Schrifttum, das diverse Formen radikaler Spiritualität und supranaturale Erlebnisse thematisiert –, erstreckte sich also über ein wesentlich weiteres Feld als das, was durch den gelehrten Diskurs oder gar moderne Kriterien abgesteckt wurde und wird. Dieses erweiterte Verständnis von ‘Mystik’ bzw. ‘mystischer Literatur’ liegt meinen Überlegungen zugrunde.

Die Gelehrten und die Gefährdeten

Im 15. Jahrhundert hatte sich Grundlegendes in den ehemaligen Lebensräumen der Mystik geändert. Der im späten 13. und vor allem im 14. Jahrhundert geführte literarische Diskurs über Formen radikaler Spiritualität hatte sich weitgehend erschöpft, die geistige und seelsorgerliche Herausforderung, die die Frauenmystik z. B. für die dominikanische *cura monialium* einst dargestellt hatte, besaß nur noch wenig von ihrer einstigen Brisanz.⁵ Bereits in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ließ die Überlieferung des mystischen Schrifttums, wie die Verbreitung von Handschriften überhaupt, stark nach, verursacht im wesentlichen durch die Pest der Jahre 1347–52 mit ihren verheerenden Auswirkungen auf die Klosterkultur und mit der nachhaltigen Veränderung des “Charakter[s] der dominierenden theologischen und frömmigkeitsbestimmenden Strömungen”.⁶ Im 15. Jahrhundert wurde eine Vielzahl von Klöstern durch Reforminitiativen, die mit unterschiedlicher Intensität so gut wie alle Orden erfassten, revitalisiert, der Aufbau

3 So etwa K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 13.

4 *Wir lesent daz vil in sölichen sachen swerlich betrogen werdent*. Zur monastischen Rezeption von mystischer Literatur im 14. und 15. Jahrhundert, in: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenchiemsee*, hg. von E. SCHLOTHEUBER, H. FLACHENECKER und I. GARDILL (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Studien zur Germania Sacra 31), Göttingen 2008, S. 263–278.

5 Siehe dazu B. HAMM, “Gott berühren”: Mystische Erfahrung im ausgehenden Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs, in: *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, hg. von B. HAMM und V. LEPPIN unter Mitarb. von H. MUNZERT (Spätmittelalter und Reformation, NR 36), Tübingen 2007, S. 111–137. HAMM spricht von einem “dominierende[n] Zug zur Entgrenzung, ‘Demokratisierung’ oder Popularisierung sowie gleichzeitig zu einer verstärkten Normierung” (S. 112). Zur Mystik im 13. und 14. Jahrhundert siehe jetzt auch J. JANOTA, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Bd. 3: Vom späten Mittelalter zum Beginn der Neuzeit, Teil 1: Orientierung durch volkssprachige Schriftlichkeit (1280/90–1380/90), Tübingen 2004, S. 59–143.

6 B. HAMM, *Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter*, in: *Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern*, Bd. 1: Von den Anfängen des Christentums bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, hg. von G. MÜLLER, H. WEIGELT und W. ZORN, St. Ottilien 2002, S. 159–211, hier S. 162.

von Bibliotheken mit Literatur für gemeinsame Lesungen ebenso wie für die private Lektüre in der Zelle gehörte vielfach zu den zentralen Anliegen der Reformen.⁷

Betrachtet man den Bestand der Bibliotheken in den Reformklöstern, so zeichnen sich deutliche Schwerpunkte ab: katechetische und erbauliche Literatur, die sowohl den streng geregelten klösterlichen Alltag unterstützte (etwa Hagiographie für die tägliche Tischlesung) als auch der Reglementierung der spirituellen Praxis diente. Dies trifft besonders für die Vielzahl von Passionstraktaten zu, in denen die Durchführung der Passionskontemplation, die früher so manche Mystikerin in die Irre geführt hatte, genau vorgeschrieben wurde.⁸ Mit der Förderung von Werken wie dem stark verbreiteten 'Extendit manum'-Traktat Heinrichs von St. Gallen (ca. 180 Handschriften)⁹ wird versucht, mit z. T. sehr detaillierten Kontemplationsinstruktionen die Passionsmeditation in akzeptable Bahnen zu lenken und ein Abschweifen der Phantasie und eine selbstquälerische Form der *compasio-imitatio* zu verhindern.

Es zeigt sich deutlich, dass jede Form radikaler Spiritualität von den Reformkräften mit großem Argwohn betrachtet wurde. Sie waren entschlossen, die spirituellen Exzesse des vorangehenden Jahrhunderts nicht erneut aufkommen zu lassen.¹⁰ Zum einen betrachteten sie die Echtheit von supranaturalen Erlebnissen mit größter Skepsis, zum anderen befürchteten sie konkret, dass für eine observante Gemeinschaft das Schrifttum von oder über nichtkanonisierte Ekstatikerinnen aufgrund der dort dargestellten individuellen, nach Ansicht der Reformen jedoch egoistischen Spiritualität kontraproduktiv sein könnte. Das steht aber keineswegs im Widerspruch zur Tatsache, dass vor allem Seuse und die anderen *lebmeister* zu den am stärksten verbreiteten Autoren im monastischen Umfeld gehörten.¹¹ Denn entgegen landläufiger Meinung unterstützten

-
- 7 Vgl. dazu B. HASEBRINK, Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion, in: Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9.–15. Jahrhunderts, hg. von M. KINTZINGER u. a., Köln u. a. 1996, S. 187–216; M.-L. EHRENSCHWENDTNER, Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 60), Stuttgart 2004, passim; E. SCHLOTHEUBER, Bücher und Bildung in den Frauengemeinschaften der Bettelorden, in: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Frauengemeinschaften in Süddeutschland, hg. von E. SCHLOTHEUBER, H. FLACHENECKER und I. GARDILL (Studien zur Germania sacra 235), Göttingen 2008, S. 241–262.
- 8 Der Nürnberger Dominikaner Eberhard Mardach erzählt in seinem 'Sendbrief von wahrer Andacht' von einer Reihe fehlgeleiteter Frauen, die zum Beispiel beim Sichversenken in die Passio Christi *verzuckt* werden und *die gestalt Christi vor ir augen an dem kreutz gespannen sehen und si dunckt, wie er mit ir red ab dem creutz*. Siehe U. WILLIAMS und W. WILLIAMS-KRAPP, Die Dominikaner im Kampf gegen weibliche Irrtümer. Eberhard Mardachs 'Sendbrief von wahrer Andacht' (mit einer Textedition), in: Deutsch-Böhmische Literaturbeziehungen – Germano-Bohemica. Festschrift für Václav Bok zum 65. Geburtstag, hg. von H.-J. Behr, I. LISOVÝ und W. WILLIAMS-KRAPP, Hamburg 2004, S. 427–446.
- 9 K. RUH, Heinrich von St. Gallen, in ²VL 3 (1981) Sp. 739–742.
- 10 Vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, *Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit*. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert, LiLi 80 (1990) 61–71; DERS., Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jh., in: Literarische Interessenbildung im Mittelalter. Mauracher Symposion 1991, hg. von J. HEINZLE u. a., Stuttgart 1993, S. 301–313. Der Prior des Nürnberger Dominikanerklosters, Georg Falder-Pistoris, "bezeichnet von der Norm abweichendes, übertriebenes Wachen, Fasten und Askese als geistliche Hoffart und bezichtigt diejenigen, die solches praktizieren, eines *verporgen geswollen gemüts*, weil sie sich anderen präsentierten, als vollbrächten sie etwas, wozu diese nicht in der Lage seien, selbst aber dabei meist ihre eigenen Pflichten versäumten." B. STEINKE, Paradiesgarten oder Gefängnis. Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation (Spätmittelalter und Reformation. NR 30), Tübingen 2006, S. 38.
- 11 Die sich hartnäckig haltende irrige Ansicht, Seuse sei selbst Ekstatiker gewesen, der eine brutale Askese und Erlebnismystik mit Visionen u. ä. propagiert habe, deckt sich nicht mit den Hauptlinien der Seuse-Rezeption im 15. Jahrhundert. Seuses Ansehen in dieser Zeit beruht vor allem auf dem massenhaft verbreiteten 'Büchlein der ewigen

diese Autoren 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. Im Bereich der von der *Devotio moderna* geprägten Institutionen wurde eine ähnlich rigide Einstellung solch spirituellen Auswüchsen gegenüber propagiert.¹²

Diese ablehnende Haltung von Ordensseelsorgern und Säkularklerikern wie Johannes Geiler führte zu einer Anzahl von Schriften, in denen mit drastischen Worten und Beispielen vor den Gefahren einer Beschäftigung mit *subtilitäten* – gemeint ist vor allem das *Ceuvre* Eckharts – gewarnt wird und die keineswegs nur an Klosterfrauen gerichtet waren. Bei der Herstellung solcher Mahnschriften gehörten die Nürnberger Dominikaner zu den Produktivsten überhaupt.¹³ In den von ihnen verfassten Sendbriefen geht es immer wieder um die von Frauen anzustrebende ideale Spiritualität, die seit dem Aufkommen von Bestrebungen, supranaturale Erfahrungen zu machen, im 13. und 14. Jahrhundert gerade im Dominikanerorden zu intensiven Auseinandersetzungen geführt hatte. Während im 14. Jahrhundert die großen Mystagogen des Ordens sich in volkssprachlichen Werken mit den durch die mystische Spiritualität aufgeworfenen philosophischen Fragen auseinandersetzten, griffen ihre Ordensbrüder im 15. Jahrhundert zu wesentlich handfesteren literarischen Strategien. Das Verhältnis der *Devotio moderna* zum mystischen Schrifttum und zu mystischen Ambitionen von Frauen war sogar von besonderen Verboten geprägt. Das Windesheimer Generalkapitel von 1455 untersagte den Klosterschwestern „bei Kerkerstrafe“, „Schriften philosophischen Inhalts“ und „Offenbarungen“ zu verfassen und abzuschreiben.¹⁴

In den von Observanten verfassten Traktaten und Sendbriefen wird immer wieder der Teufel an die Wand gemalt – die von Klerikern dieser Zeit stets ins Spiel gebrachte ultimative Schre-

Weisheit', einem Kompendium spiritueller Leitlinien, das aber keineswegs erlebnismystischen Bestrebungen das Wort redet, sondern sich u. a. mit ihnen auf hohem argumentativen Niveau auseinandersetzt. Zur Verbreitung des Werks siehe zuletzt R. BLUMRICH, Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses. Ein Forschungsbericht, in: Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, hg. von R. BLUMRICH und PH. KAISER (Wissensliteratur im Mittelalter 17), Wiesbaden 1994, S. 189–201. Im Bibliothekskatalog des Nürnberger Katharinenkloster lassen sich 19 Exemplare des 'Büchleins' nachweisen; siehe A. WILLING, Literatur und Ordensreform im 15. Jahrhundert. Deutsche Abendmahlsschriften im Nürnberger Katharinenkloster (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit 4), Münster u. a. 2004, S. 41. Dagegen galten andere Werke Seuses aber offenbar als nicht mehr empfehlenswerte Lektüre für Nonnen des 15. Jahrhunderts. Während das 'Büchlein' in über 300 Handschriften und mehreren Druckauflagen eine außerordentliche Verbreitung fand, ist das hochspekulative 'Buch der Wahrheit', das mehr war als nur eine Apologie der Lehre Meister Eckharts, lediglich in 16 Handschriften überliefert. Es gehörte wohl zu jenen Werken, die als problematisch galten, weil sie sich mit für *illitterati* nicht geeigneten *subtilitäten* befassten. Vgl. dazu D. KUHLMANN, Heinrich Seuses 'Buch der Wahrheit'. Studien zur Textgeschichte. Diss. (masch.) Würzburg 1987 (nicht identisch mit dem Teildruck); Heinrich Seuse, Das Buch der Wahrheit, krit. hg. von L. STURLESE und R. BLUMRICH, Hamburg 1993; W. WILLIAMS-KRAPP, Observanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert, IASL 20 (1995) 1–15.

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

13 Vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, Die Bedeutung der reformierten Klöster des Predigerordens für das literarische Leben in Nürnberg im 15. Jahrhundert, in: Die literarische und materielle Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter, hg. von F. EISERMANN, V. HONEMANN und E. SCHLOTHEUBER, Leiden 2004, S. 311–329.

14 K. RUH, Die Schwesternbücher der Niederlande, *ZfdA* 126 (1997) 166–173, hier S. 169.

ckensgestalt –, der in der Regel hinter den Erlebnissen der Frauen stecke. Stets wird an den 2. Korintherbrief 11,14 erinnert, dass der Teufel als Engel des Lichts erscheinen könne. Jeder Form verblendeter und egozentrischer Spiritualität wird der Kampf angesagt, da der Teufel gerade beim schwachen Geschlecht (*sexus fragilis*) die geeignetsten Opfer für seine Irreführungen finde. Übertriebene Askese und das sichtbare Streben nach diesseitiger Begegnung mit Gott und den Heiligen werden als schlimmes Gift für ein zum Heil führendes Leben gewertet. Die Ruhmesucht der Frauen führe zur übertriebenen Askese als Weg zum *raptus* und zu Visionen, von deren göttlichem Ursprung sie dann absolut überzeugt seien. Dieser Irrtum sei aber der direkte Weg in die Fänge des Teufels, es komme häufig zu Häresie und letztlich zu persönlicher Verdammnis. Der einflussreiche dominikanische Reformator Johannes Nider befasst sich in seinen Schriften ausführlich und grundsätzlich mit den großen Gefahren, die von mystischen Umtrieben ausgehen.¹⁵ Kriterien für wahre Offenbarungen fasst er folgendermaßen zusammen: *Revelaciones enim bonas has esse intellego visiones, que quam a bone et optime fame [Ruf] prodierunt hominibus in nullo sacre scripture doctrine ecclesiastice, nec dictis sanctorum contrariantes.*¹⁶

Die am stärksten verbreitete Warnschrift war der 1422 verfasste ‘Sendbrief von wahrer Andacht’ des Nürnberger Dominikanerpriors Eberhard Mardach (21 Handschriften),¹⁷ der vor allem die aus der Passionsmeditation ausgehende mögliche Gefahr für das Seelenheil thematisiert. Ein fehlgeleitetes Sichversenken in die *passio Christi* führe dazu, dass Frauen *verzuckt werden*. Gerade die für die dominikanische Mystik so zentrale Konzentration auf die Passio gilt nun als eine der bedrohlichsten Gefahrenquellen überhaupt. Mardach greift Häretiker, Begarden und Beginen entschieden an, die angeblich heutzutage *vil menschen* betrügen würden. Indes ist von derartigen Aktivitäten in dieser Zeit im Nürnberger Raum nichts bekannt.

Das Thema fehlgeleitete Spiritualität gehört auch für Johannes Nider, Mardachs Nachfolger im Amt des Priors, zu den zentralen seelsorgerlichen Anliegen. In seinem ‘Formicarius’ berichtet er von Fratizellen und Begarden, die mit vorgetäuschten Visionen und Offenbarungen die Menschen verführten und sogar Sekten gründeten. Nider erzählt auch von aufsehenerregenden Fällen aus der jüngeren Vergangenheit. Am gefährlichsten erscheinen ihm besonders jene Männer und Frauen, die sich zur Sekte der Freien Geister zusammengeschlossen hatten und in Teilen Schwabens bei Laien und Religiösen ihr Unwesen trieben. Liest man Niders Dokumentation, so lässt sich das in den deutschen Sendbriefen eröffnete Bedrohungsszenario leichter nachvollziehen.¹⁸ Im ‘Formicarius’ berichtet Nider auch über einen Aufsehen erregenden Vorfall, an dem er seine Kriterien richtig verstandener Spiritualität verdeutlicht.¹⁹ Er weiß von zwei ‘mystisch’ veranlagten

15 Vgl. TSCHACHER, Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgung im Spätmittelalter, Aachen 2000, passim, und G. KLANICZAY, The Process of Trance. Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's *Formicarius*, in: <http://www.colbud.hu/main/PubArchive/DP/DP65-Klaniczay.pdf>.

16 Johannes Nyder, *Formicarius*, hg. von H. BIEDERMANN, Graz 1971, II,1, S. 59a-b.

17 Siehe Anm. 8.

18 W. TSCHACHER [Anm. 15], S. 202–206, 206–213. Vgl. A. PATSCHOVSKY, Beginen, Begarden und Terziaren im 14. und 15. Jahrhundert. Das Beispiel des Basler Beginenstreits (1400/04–1411), in: Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag, hg. von K. R. SCHNITH und R. PAULER (Münchener Historische Studien, Abt. Mittelalterliche Geschichte 5), Kallmünz 1993, S. 403–418; erneut abgedruckt in: *Fromme Frauen oder Ketznerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, hg. von M. WEHRLI-JOHNS und C. OPITZ, Freiburg i. Br. 1998, S. 195–209, 272–282 (dort auch weitere Beiträge zur Geschichte der Beginen und Begarden im späten Mittelalter).

19 Dass hinter mystischem Erleben auch Gaunereien stecken konnten, wird von Nider ebenfalls thematisiert. Er berichtet z. B. auch von einer *reclusa* in Radolfzell, die sogar von Konstanzer Klerikern als heiligmäßig erachtet wurde.

Frauen, Mutter und Tochter: Die Mutter, Margareta Beutler von Kenzingen († 1428), trat als Witwe in das reformierte Dominikanerinnenkloster Unterlinden ein, zeichnete sich dort als vorbildliche Reformschwester aus und wurde später sogar nach Basel zur Reform des dortigen Konvents geschickt. Sie blieb trotz ihrer Entrückungen äußerst demütig und ein förderliches Mitglied der Klostersgemeinde. Dies soll vorbildlich belegen, wie private Frömmigkeit individuell gestaltet werden kann, ohne dass der Bezug zur Gemeinschaft darunter leidet. Mystische Begnadung bei herausragenden Gestalten erscheint Nider unter dieser Voraussetzung als durchaus denkbar. Margaretas Tochter hingegen, Magdalena Beutler von Freiburg (1407–1458), die als Fünfjährige ins Kloster gegeben wurde, zögerte nicht, auf ihre vermeintliche Begnadung aufmerksam zu machen, genoss deshalb große Autorität in ihrem Kloster und steigerte sukzessive die Eigenart ihrer exaltierten Selbstdarstellungen. Festgehalten ist das in dem wohl z. T. von ihr selbst – unter Mithilfe ihres Beichtvaters und einer Mitschwester – verfassten ‘Magdalenenbuch’. Ihr exzentrisches Verhalten mündete schließlich in einer Blamage, die sie zutiefst diskreditierte. Einst hatte sie den genauen Tag ihres Todes prophezeit – den Dreikönigstag 1431 – und verkündet, dass alle bei ihrem öffentlichen Sterben Anwesenden vor der Hölle verschont sein würden. Allerdings geriet sie vor versammelter Prominenz, die auch aus Basel und Straßburg herbeiströmte, nur in Entrückung. Obwohl auch Magdalena für die Observanz kämpfte, fehlten ihr das dringend benötigte reformerische Umfeld und die kompetente Betreuung. Hätte es die gegeben, wäre es, so Niders Fazit, nie so weit gekommen, denn auch die vorbildliche Mutter, die Nider persönlich kannte, habe eine rege Phantasie gehabt. Nach dem Debakel wagte sich Magdalena jedenfalls als *propheta* nicht mehr hervor.²⁰

Im ‘Sendbrief vom Betrug teuflischer Erscheinungen’ aus der Mitte des 15. Jahrhunderts qualifiziert ein weiterer (Nürnberger?) Dominikaner mystische Erfahrungen als groben Unfug, dem man nicht nur mit entschiedener Überzeugungsarbeit, sondern auch mit handfesten Maßnahmen begegnen solle. Ekstatikerinnen müsse man *auf rychten und wyder auf zucken* und sie dann über ihren Irrweg belehren. Auch hier steht der Teufel in der Regel hinter Visionen und Auditionen, was der Verfasser anhand von Fällen aus dem Bamberger Bistum belegt.²¹ Auch einige der z. T. weit verbreiteten achtzehn Übersetzungen und Bearbeitungen von Heinrichs von Friemar ‘De quattuor instinctibus’, einem Werk, das das populäre Thema der Unterscheidung der Geister eingehend behandelt, dürften in Nürnberg – vermutlich bei den Dominikanern – entstanden sein.²²

Eine andere Strategie bei der Eindämmung von erlebnismystischen Bestrebungen verfolgte der dominikanische Ordenschronist Johannes Meyer, indem er die populäre Gattung Schwesternbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in den Dienst der Reformbewegung seines

Sie täuschte häufig vor, Entrückungen zu haben, und gab vor, stigmatisiert zu sein, wurde aber des Betrugs überführt. Siehe Tschacher [Anm. 15], S. 513.

20 Vgl. dazu P. Dinzlacher und K. Ruh, Magdalena von Freiburg, in ²VL 5 (1987) Sp. 1117–1121, und ²VL 11 (2004) Sp. 944; Tschacher [Anm. 15], S. 211f.; M. Backes, Zur literarischen Genese frauenmystischer Viten und Visionstexte am Beispiel des Freiburger ‘Magdalenenbuches’, in: Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur, hg. von B. Kellner, L. Lieb und P. Strohschneider (Mikrokosmos 64), Frankfurt a. M. u. a. 2001, S. 249–260.

21 U. Williams und W. Williams-Krapp, Eine Warnung an alle, *dy sych etwaz duncken*. Der ‘Sendbrief vom Betrug teuflischer Erscheinungen’ (mit einer Edition); in: Forschungen zur deutschen Literatur des späten Mittelalters (FS J. Janota), hg. von H. Brunner und W. Williams-Krapp, Tübingen 2003, S. 167–189.

22 Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister. Lateinisch-mittelhochdeutsche Textausgabe mit Untersuchungen, hg. von R. Warnock und A. Zumkeller (Cassiacum XXXII), Würzburg 1977, S. 41–102.

Ordens stellte. Als er um die Mitte des 15. Jahrhunderts drei dieser Sammlungen – die Schwesternbücher von Töß, Oetenbach, und St. Katharinental – in leicht redigierter Form mit einem eigenen Vorwort neu herausgab, ging es ihm nicht nur um eine Revitalisierung der Gattung, sondern zugleich um deren Domestizierung. Während er die visionären Erlebnisse und Offenbarungen zurückdrängte, betonte er das Tugendleben von idealisierten dominikanischen Klostergemeinschaften, an denen sich die Leserinnen ein Vorbild nehmen sollten. Im Prolog zum ‘St. Katharinentaler Schwesternbuch’²³ verdeutlicht er seine Einstellung zum frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund und zum wahren Nutzen des vorliegenden Werks. Er weist darauf hin, dass die Erzählungen von *guten exempel* berichten und von besonders regelgetreuem Verhalten, das meistens mit außergewöhnlichen Gnadenerlebnissen belohnt wurde. Freilich war das stets mit deutlichen Warnhinweisen an die Leserinnen verbunden, die Texte nicht unreflektiert zu rezipieren. Zudem geschahen die spektakulären Ereignisse zu einer Zeit, als Gott die besondere Begnadung des Ordens offenbaren wollte, weswegen sie nicht unbesehen auf die Gegenwart zu beziehen seien. Die *exempel* könnten jedenfalls erbauen und zu einem observanten Leben ermutigen, sie dürften aber keineswegs unkritisch gelesen werden, zumal nie ausgeschlossen sei, dass sogar hier einige Gesichte möglicherweise vom Teufel inszeniert wurden. Mit geschickter Argumentation versucht Meyer, unter den Leserinnen eine gewisse Distanz zum Erzählten herzustellen, indem er ihnen kritische Unterscheidungsfähigkeit attestiert. Sie seien schließlich in der Lage, *blümlein von grasz* zu unterscheiden *vnd mit den pinlein das gut von den plümlein [zu] saugen*.

Für Meyer sind die Schwesternbücher Klosterhistoriographie, womit die überaus frommen und vorbildlichen Gestalten der Gründergeneration einzelner dominikanischer Konvente als hervorragende Vorbilder für die reformierten Klöster der Gegenwart dienen können. Das wird evident in der von Meyer selbst verfassten Chronik des ersten dominikanischen Reformkonvents, des elsässischen Schönensteinbach bei Mülhausen, wo er auf die Gattung Schwesternbuch zurückgreift, um von der Neugründung und der beispielhaften Regeltreue in diesem Musterkloster der Ordensprovinz Teutonia zu berichten. Im Gegensatz zu früheren Schwesternbüchern finden sich hier nur sehr wenige Berichte von supranaturalen Erfahrungen. Auch dieses Werk versieht er mit deutlichen Warnungen, den hier erwähnten göttlichen Gnadenerweisen allzu große Bedeutung beizumessen. 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, träumen vnd erschinungen*, und zweitens, weil die Gefahr, vom Teufel betrogen zu werden, bei solchen Erlebnissen sehr groß sei. Die religiöse Egozentrik von Ekstatikerinnen lenke vom regelkonformen Alltag ab, sei hochmütig und führe letztlich zu persönlichem Unglück.²⁴

23 R. MEYER, Das St. Katharinentaler Schwesternbuch. Untersuchung – Edition – Kommentar (MTU 104), Tübingen 1995, S. 140f.

24 Iohannes Meyer, Ord. Praed., Buch der Reformacio Predigerordens, hg. von B. M. REICHERT (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland), Buch I, II und III, Leipzig, hier Buch I, S. 57–61. In ähnlicher Weise meidet das von der Devotio moderna geprägte ‘Emmericher Schwesternbuch’ Berichte von supranaturalen Erlebnissen. Siehe: Schwesternbuch und Statuten des St. Agnes-Konvents in Emmerich, hg. von A. BOLLMANN und N. STAUBACH (Emmericher Forschungen 17), Emmerich 1998. Die in der Bibliothek des Nürnberger Katharinenklosters befindlichen Schwesternbücher werden nicht der Rubrik *J* eingeordnet, wo Hagiographie und die wenigen Mystikerinnenviten zu finden sind, sondern in der Rubrik *N*, wo historiographische Schriften und Werke, die sich mit monastischen Fragen befassen, eingeordnet sind. Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Literary Genre and Degrees of Saintliness. The Perception of Holiness in Writings by and about Female Mystics, in: The Invention of Saintliness, hg. von A. MULDER-BAKKER, London/New York 2002, S. 206–218, hier S. 215.

Verehrungswürdige Mystikerinnen

Diese Großoffensive gegen Erlebnismystik, vor allem gegen weibliche, durchzog das ganze 15. Jahrhundert und entwickelte nach den Auseinandersetzungen zu diesem Thema auf dem Konstanz-Konzil eine noch größere Dynamik. Da fragt es sich, welche Werke von oder über mystische begnadete Frauen – deren Heiligkeit selbstverständlich unbestritten sein musste – im Umlauf sein durften oder sogar sollten. Betrachtet man die Überlieferung, so scheint jedenfalls die schmale Verbreitung der Gnadenviten dominikanischer Mystikerinnen und Mystiker, wie etwa die von Christine und Margarete Ebner, Adelheid Langmann, Friedrich Sunder oder Elsbeth von Oye, sowie der Vita der Begine Gertrud von Ortenberg darauf hinzudeuten, dass ihre Weitergabe von den observanten Orden nicht gefördert wurde. Ähnliches gilt für das ‘Fließende Licht der Gottheit’ Mechthilds von Magdeburg. In diesen Texten wird eben jener Typus einzelpersonlicher Frömmigkeit dargestellt, der gerade nicht als Vorbild für Frauen in den reformierten Klöstern sowie in der Welt dienen sollte. Denn einige Viten schildern, wie den Begnadeten aufgrund ihrer deutlich zur Schau gestellten Spiritualität oder blutig asketischer Übungen jeweils eine Sonderstellung innerhalb des Konvents zukam, was, wie etwa bei Margarete Ebner in Maria Medingen, mitunter sogar zu internen Unruhen geführt haben soll. Die Schriften Elsbeths und Mechthilds wurden zwar noch abgeschrieben, aber in anonymisierter und atomisierter Form. Nur einzelne dogmatisch ‘unbedenkliche’ Kapitel oder Stellen kamen in Umlauf.

Dennoch erblühte der Kult zweier Mystikerinnen, die zwar im 15. Jahrhundert im Mittelpunkt gelehrter Kontroversen standen, deren kultische Verehrung vom Predigerorden aber dennoch massiv gefördert wurde: Birgitta von Schweden und Katharina von Siena. Johannes Meyer benennt die beiden im Rahmen seiner Zusammenstellung von notwendigen Kriterien für wahre Begnadung und vertritt damit die Haltung des Predigerordens in der Frage, welche Mystikerinnen als verehrendswürdig zu gelten haben:

Das VII zaichen ist, ob ain sölliche person nach irem tod von got mit wunder zaichen geeret wirdt, won wer bis in sin end von dem bösen gaist betrogen wirt mit gesichten und offenbarung, der ist nit wirdig, daz er von got nach sinem tod mit miracklen geeret wird ... die hailig frow sant Brigitta und sancta Katherina de Senis und ander etlich fründ gottes mer, die alle [hand] diese zaichen an in ... gebebt.²⁵

Mit den anderen *fründ gottes* dürfte er keine Gestalten aus jüngster Zeit meinen, sondern Heilige der Vergangenheit. Die beiden von Meyer gepriesenen Heiligen unterschieden sich von fast allen deutschen Mystikerinnen des 13. und 14. Jahrhunderts durch ihren Stand – beide lebten nicht hinter Klostermauern – sowie durch ihren Weg von der *vita contemplativa* zu einer überaus engagierten *vita activa*, die zu ihrer massiven politischen Einflussnahme auf päpstliche Politik führte.

Birgitta Birgersdotter (1302/03–1373),²⁶ aus führendem schwedischem Adelsgeschlecht, war zunächst verheiratet und gebar acht Kinder. Nach der Rückkehr von Pilgerfahrten überzeugte sie ihren Mann, eine Josefsche zu führen. Nach dessen Tod änderte sich ihr Leben grundsätzlich. Sie erfuhr wohl 1342 erstmals Offenbarungen, die ihr “als Braut und Sprachrohr Gottes” zu großer öffentlicher Aufmerksamkeit verhalfen. Sie und ihre Beichtväter betrachteten ihre Offenbarun-

²⁵ Meyer, ebd., S. 61.

²⁶ Zu Birgitta siehe T. NYBERG, in: LThK, 3. Aufl., Bd. 2, S. 478f.; U. MONTAG in ²VL 1 (1978) Sp. 867–869; LMA 2, Sp. 215–218; Theologische Realenzyklopädie 648–652; siehe auch die fundierte Studie von C. SAHLIN, Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy (Studies in Medieval Mysticism 3), Woodbridge 2001.

gen als wahrhafte Botschaften Gottes, die nicht nur für Birgitta, sondern für alle Christen von Bedeutung sein sollten. Veranlasst durch eine Vision gründete sie einen Orden. Ebenfalls in einer Offenbarung wurde ihr der Auftrag erteilt, nach Rom zu gehen und die verdorbene Menschheit zu einer Umkehr zu bewegen. Ihre Beichtväter, die sie 1349 nach Rom begleiteten, Prior Peter Olofsson von Alvastra und Magister Peter Olofsson von Skänninge, gestalteten auf Latein die ihnen mitgeteilten Offenbarungen derart, dass sie einen geradezu kanonischen Rang in der christlichen Literatur der Zeit erhielten. Birgitta blieb bis zu ihrem Lebensende in Rom, lebte asketisch und übte beachtlichen politischen Einfluss aus, indem sie zusammen mit Kaiser Karl IV. den Papst Urban V. bedrängte, aus Avignon zurückzukehren, was er auch 1367 tat. Birgitta wollte ihn unbedingt in Rom festhalten und prophezeite seine baldigen Tod, sollte er nach Avignon zurückkehren, was dann tatsächlich 1370 kurz nach seiner Rückkehr eintrat. Urban approbierte eine Regel für Birgittas *Ordo sanctissimi Salvatoris*, der sich daraufhin in ganz Europa verbreitete.

Frauen konnten im späten Mittelalter – wenn überhaupt – nur durch spektakuläre ‘mystische’ Erfahrungen und posthume Mirakel, insgesamt von kompetenten Gelehrten für echt deklariert, zu einer Kanonisierung gelangen. Wie im Falle Birgittas war zudem massive politische Unterstützung eine absolute Notwendigkeit, um einen Kanonisationsprozess überhaupt in Gang zu bringen. Die Tatsache, dass Frauen durch ihre Begnadung sowie durch die von ihnen oder über sie verfassten Schriften über eine *auctoritas* verfügten, welche die von theologisch Hochgelehrten übertraf, rief heftigen Widerstand hervor. Um die Kanonisation Birgittas tobte eine nicht enden wollende Debatte über ihre Heiligkeit und die Bedeutung ihrer ‘Revelationes’, während sich ihre Schriften und ihre kultische Verehrung bereits rasch in Europa verbreiteten. Nach ihrem Tode 1373 dauerte es 18 Jahre bis zu ihrer Kanonisierung, die 1415 durch Johannes XXIII. und 1419 durch Martin V. erneut bestätigt werden musste. Ihre Schriften waren Thema auf beiden Konzilien. Birgittas entschiedenes Eintreten für Rom als wahren Ort für die Nachfolge Petri kam seinerzeit Bonifaz IX. sehr zupass, er boxte ihre Heiligsprechung rücksichtslos durch und förderte anschließend ihren Kult.²⁷ Der geachtete Theologe Heinrich von Langenstein, den Herzog Albrecht III. 1384 für die Reorganisation der Universität Wien von der Pariser Sorbonne geholt hatte, gehörte zu den ersten, der die ‘Revelationes celestes’ – allerdings nur indirekt – kritisierte, indem er auf *scripturae apocryphae* hinwies, die dem Glauben schaden. Zudem gebe es genug Heilige im Kalender. Noch drastischer sprach der “Kirchenvater des 15. Jahrhunderts”, Jean Gerson, in seiner Schrift ‘De probatione spirituum’ (1415) Frauen überhaupt jedes Recht zur Vermittlung von geistlicher Lehre ab. Auf dem Konstanzer Konzil warb er erfolglos gegen die bereits 1391 erfolgte Kanonisierung Birgittas. Seine Ablehnung ging dabei so weit, dass er in mystischen Bestrebungen ein Vorzeichen für das Kommen des Antichrists sah.²⁸ Obwohl Gerson durchaus zu differenzieren wusste,²⁹ waren seine misogynen Äußerungen prägend für die Kritik,

27 T. NYBERG, The Canonization Process of St. Birgitta of Sweden, in: *Procès de canonisation au Moyen Âge*, hg. von G. KLANICZAY, Roma 2004, S. 67-85. Es durften nur an einem Tag vor der Kanonisation Einwände vor dem Heiligen Stuhl vorgetragen werden. Zwei Dissidenten erschienen, beide wurden rüde zurückgewiesen; siehe jetzt auch C. HESS, Heilige machen im spätmittelalterlichen Ostseeraum. Die Kanonisationsprozesse von Birgitta von Schweden, Nikolaus von Linköping und Dorothea von Montau, Berlin 2008.

28 C. ROTH, *Discretio spirituum*. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 33), Würzburg 2001, v. a. S. 189–195; L. VOLKEN, Die Offenbarungen in der Kirche, Innsbruck 1965, S. 87–90; P. DINZELBACHER, Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit, Reinbek 1997, S. 26–28; SAHLIN [Anm. 26], S. 136–168.

29 Im Blick auf Birgittas Offenbarungen schreibt er: *est autem utrobique, vel in approbatione, vel in reprobatione, periculum*. (‘De probatione spirituum’, in: Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, hg. von P. GLORIEUX, vol. IX, Paris 1973,

die an mystischen Ambitionen von Frauen im 15. Jahrhundert geübt werden sollte. In seinem Traktat 'De monte contemplationis' befasst er sich z. B. mit der Problematik, die sich ergeben kann, wenn sich *simplices* mit brautmystischen Vorstellungen befassen, was bei der Kontemplation leicht zu unzüchtigen Gedanken führen kann.³⁰

Der in der Observanzbewegung engagierte Teil des Predigerordens hatte aus gewichtigen Gründen Birgittas Heiligkeit anerkannt und ihren Kult gefördert, vor allem weil Birgitta wie die eigene dominikanische neue 'Heilige', Katharina von Siena, für eine grundlegende Reform der Kirche *in capite et membris* gekämpft hatte. Vermutlich von einem (Nürnberger?) Dominikaner stammt auch die früheste volkssprachliche Stellungnahme zur Heiligkeit Birgittas. Der anonym überlieferte 'Sendbrief zur wahren Heiligkeit Birgittas von Schweden' (vor 1416)³¹ sieht keine Veranlassung, die hohe Würde Birgittas verteidigen zu müssen, denn er setzt diese schlichtweg voraus. Dem Verfasser des ersten deutschen Mahnbriefs gegen mystische Bestrebungen geht es vor allem darum, wie man mit übernatürlichen Erfahrungen umzugehen habe, wobei er die strengen Kriterien, die man bei der Überprüfung von Birgittas Begnadung zugrunde gelegt hatte, für allgemeingültig deklariert. Um klare Orientierung zu bieten, führt der Verfasser zunächst fünf Kriterien für die Echtheit von *gesicht vnd offenparung* auf, die Birgitta alle erfüllte. Sie gehen auf Kapitel II der 'Epistola Solitarii ad Reges' (1375–76) des ehemaligen spanischen Bischofs Alfonso Pecha von Jaén zurück, eines engen Vertrauten Birgittas und Bearbeiters ihrer 'Revelationes celestes'.³²

Grundlegend ist für den Verfasser des Sendbriefs die absolute Notwendigkeit, sich bei vermeintlichen supranaturalen Erfahrungen an hochqualifizierte Seelsorger zu wenden, was Birgitta selbstverständlich immer tat. Diejenigen sind gefährdet,

die sich an nemen ein abgescheiden leben vnd wöllen sein einz freyen geistes vnd niemant wöllen geföllig vnd gehorsam sein vnd sich an nemen besonderheit mit kleidern vnd mit einem gesunden leib sich an nemen einiez willigen armen lebens vnd contemplanen wöllen, die sich all ir tag nye geöbt haben in einem wölkenden leben vnd sich mit worten, mit wandel, mit kleidern vnd mit gepet beweisen vor den wertlichen leuten alz die geistlichen geordneten vnd doch niht wöllen ein bewerten orden an sich nemen.

Auch eine eigenmächtige Deutung von Träumen, die etwa durch übermäßigen Alkoholgenuß entstehen können (*Wann so wir zu vil getrunken haben, so trawmt vnz, wir swimen in waszer*), vermag sowohl zu sündhaftem Verhalten, abergläubischen Praktiken als auch zur fatalen Überzeugung führen, man sei mit einer prophetischen Gabe gesegnet. Er kennt auch einige, *die vnsinig wurden*. Sogar allzu intime Verbindungen zu Beichtvätern sind für Frauen nicht unproblematisch, zumal solche Verhältnisse durchaus aus dem Ruder laufen können. Denn sie könnten dabei *pösz neygunz zu geistlichen mannen* [gewinnen] *vnd den so gar heimliche werden vnd die so*

5, 11–12, S. 179. Kurz vor seinem Tod verfasste Gerson noch einen Traktat, der den Fall der Jean d'Arc behandelte. Er bewertete sie als grundsätzlich positiv, relativierte indes ihre Auditionen und Visionen als zwar förderlich für die Frömmigkeit, aber nicht entscheidend für den Glauben.

30 Jean Gerson, *Ceuvres complètes*, hg. von P. GLORIEUX, Bd. VII/1: *L'œuvre française*, Paris 1968, S. 46f.

31 Eine Edition des Texts bei U. WILLIAMS und W. WILLIAMS-KRAPP, *Expertis crede!* Birgitta von Schweden als Maßstab für wahre Heiligkeit, in: *Studien zur deutschen Sprache und Literatur*. Festschrift für Konrad Kunze zum 65. Geburtstag, hg. von V. BOK, U. WILLIAMS und W. WILLIAMS-KRAPP, Hamburg 2004, S. 211–232.

32 Untersucht und ediert von A. JÖNSSON, Alfonso of Jaén. His Life and Works with Critical Editions of the *Epistola Solitarii*, the *Informaciones* and the *Epistola Serui Christi*, Lund 1989; Ausgabe der 'Epistola Solitarii', S. 117–171. Vgl. auch E. COLLEDGE, *Epistola solitarii ad reges*: Alfonso of Pecha as Organizer of Birgittine and Urbanist Propaganda, *Mediaeval Studies* (Toronto) 18 (1956) 19–49.

vil besuchen vnd in so gar geföllig vnd getrawende sein. Indem auch der immer wieder in geistlichen Schriften thematisierte übermäßige Empfang der Eucharistie als nicht zu unterschätzende Gefahr für das Seelenheil angesprochen wird, sind die wichtigsten Problemfelder einer gefährlichen Spiritualität abgehandelt. Dies wird sich in späteren volkssprachlichen Auseinandersetzungen mit außergewöhnlicher, vor allem weiblicher Spiritualität wiederholen.

Die Birgittenverehrung im Predigerorden wurde im deutschsprachigen Raum mit der 1397 erfolgten Neugründung des ersten Reformkonvents, Schönensteinbach, initiiert, indem das Kloster im selben Jahr von Bonifaz IX. Birgitta als Patronin erhielt.³³ Sehr bald danach entstand höchstwahrscheinlich im dominikanischen Reformzentrum Nürnberg eine für einen Legendar-kontext relativ ausführliche deutsche Birgitta-Vita, die im verbreitetsten Zweig des im Nürnberger Dominikanerkloster entstandenen Legendenwerks 'Der Heiligen Leben' zu Beginn des 15. Jahrhunderts Aufnahme fand.³⁴ Dass die Legende mit einer Bitte *für den schreiber* schließt, zeigt, dass sie als ursprünglich selbständiger Text erst später für den 23. Juli in das Legendar integriert wurde. Jedenfalls führt die beispiellose Popularität des Legendars zu einer außerordentlichen Verbreitung der Birgitta-Vita: sie wird in ca. 36 vollständig überlieferte Handschriften und in allen 41 hoch- und niederdeutsche Druckauflagen aufgenommen.³⁵

Aus dem ostmitteldeutschen Raum stammt eine umfangreiche Birgitta-Legende, die sowohl im hochdeutschen als auch im niederdeutschen Raum verbreitet wurde. 'Das Leben und die Wunderwerke St. Birgitten' gehört hinsichtlich seiner Überlieferung zu den bemerkenswerten Erscheinungen in der Tradierung volkssprachlicher Hagiographie, denn nur sehr selten wurden deutschsprachige Heiligenviten vor dem Druckzeitalter über die Grenze zwischen *oberlant* und *niederlant* hinweg verbreitet. Die Legende geht auf eine vermutlich 1427 entstandene, heute verlorene lateinische Vita des Leipziger Theologen Johannes Tortsch (1400–1445)³⁶ zurück, von dem ein Bündel von Schriften über Birgitta stammt.³⁷ Eine zweite, nur unikal überlieferte Übersetzung von Tortschs Vita entstand im Kölner Raum.³⁸

In Schönensteinbach ist auch eine frühe Teilübersetzung von Birgittas 'Revelationes celestes' nachzuweisen, wie der cod. St. Peter perg. 42 der Badischen Landesbibliothek zu Karlsruhe belegt, was möglicherweise auf einen Übersetzer aus dem Predigerorden schließen lässt. Als erster Faszikel findet sich dort eine Übersetzung von Buch IV aus der Zeit um 1405–1409 (so

33 Meyer [Anm. 15], S. 31.

34 W. WILLIAMS-KRAPP, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte (Texte und Textgeschichte 20), Tübingen 1986, S. 42f. (Nr. 58a), 256, 258, 326. Da die Legende eindeutig eine spätere Hinzufügung ist, fand sie keine Aufnahme in der Ausgabe: Der Heiligen Leben, Bd. 1: Der Sommerteil, hg. von M. BRAND, K. FREIENHAGEN-BAUMGARDT, R. MEYER und W. WILLIAMS-KRAPP (TTG 44), Tübingen 1996. Eine Edition ist geplant.

35 Als Endquelle diente dem Übersetzer die in Acta Sanctorum, Oct. IV (1866), S. 485F B 493E, edierte Vita des Birg Gregorsson, des Erzbischofs von Uppsala (1366–1383).

36 U. MONTAG, Tortsch, Johannes, in ²VL 9 (1995) Sp. 982–984.

37 Die niederdeutschen Fassungen ediert von H. DINGES, 'Sunte Birgitten Openbaringe'. Neuausgabe des mittelniederdeutschen Frühdrucks von 1496, Diss. (masch.) Münster 1952, und A. MANTE, Eine niederdeutsche Birgitta-Legende aus der Mitte des XV. Jahrhunderts, Lund 1971. Eine Ausgabe nach einer Wiener Handschrift ist in der maschinenschriftlichen Dissertation von P. M. DALLINGER, Studien zu 'Leben und Wunderwerke der heiligen Birgitta von Schweden', 2 Bde., Wien 1992, aufbereitet worden. Eine überlieferungsgeschichtliche Edition der Legende wird in einer Augsburgener Dissertation vorbereitet.

38 Im Codex G. B. 8° 24 des Historischen Archivs der Stadt Köln überliefert, der auch eine Reihe weiterer Birgittentexte enthält. In der Arbeit von HESS (Anm. 27, S. 181–201) wird im Kapitel zu dieser Legende Tortsch bemerkenswerterweise nicht behandelt.

die Wasserzeichen).³⁹ Der Text wird nach Ausweis der Schreibart im ostmitteldeutschen Raum entstanden sein, dort, wo MONTAG⁴⁰ auch die frühesten Teilübersetzungen der Offenbarungen vermutet. Er stellt 29 Handschriften zusammen, die jeweils nur einzelne übersetzte Kapitel überliefern und deren Verwandtschaftsverhältnisse noch zu klären wären. Jedenfalls zeigt sich auch in der Überlieferung der Exzerpthandschriften, dass sich die Dominikanerinnen neben den Birgittinnen als Hauptverbreitungsinstanz von Birgittas Werk erweisen.⁴¹ Die Handschriften belegen auch, wie fest sich Birgittas Ruf und Autorität als Heilige bereits etabliert hatte, denn sie wird in der Regel in den Überschriften ohne weitere Vorstellung genannt.

War es der Predigerorden, in dem die früheste Birgittenverehrung und eine produktive Rezeption birgittinischen Schrifttums nachzuweisen ist,⁴² so griff der Birgittenorden selbst entschieden in die Förderung des Kultes der Ordensgründerin ein, nachdem das erste süddeutsche, für den Orden typische Doppelkloster in Gnadenberg bei Nürnberg (1438) gegründet war. Dabei waren auch volkssprachliche Übersetzungen des mit Birgitta verbundenen Schrifttums von Bedeutung. Da Gnadenberg lange das einzige Birgittenkloster blieb – Maria Mai im Ries (Maihingen) und Altomünster folgten erst 1472/73 bzw. 1497 – entstand erst 1470 eine vollständige oberdeutsche Übersetzung der ‘Revelationes’ durch den Gnadenberger Bruder Nicolaus Koch, die nur in zwei Handschriften aus dem Birgittenkloster Maria Mai überliefert ist.⁴³

Nachdem die Birgittiner aus dem schwedischen Mutterkloster Vadstena 1492 eine autorisierte lateinische Fassung der ‘Revelationes’ in Lübeck in Druck gegeben hatten, wurde diese 1500 auf ausdrücklichem Wunsch Maximilians I. in Nürnberg getreu nachgedruckt. Eine deutsche Gesamtübersetzung folgte dort 1502. Hinter den beiden Ausgaben stand der Tiroler Ritter Florian Waldauf von Waldenstein (um 1450–1510), ein großer Verehrer Birgittas und ein enger Vertrauter Maximilians.⁴⁴ Auch die Birgitta irrtümlich zugeschriebenen ‘15 Gebete zum Leiden Christi’,⁴⁵ die sich der Ritter *von jugent auf ze peten beflissen het*, ließ er lateinisch und deutsch als Einblattdrucke und in Buchform verbreiten. Die Übersetzung der ‘Revelationes’ war auf Wunsch des Birgittenordens erfolgt, einem Wunsch, dem Florian Waldauf gerne nachkam. Er ließ die ‘Revelationes’ auf seine Kosten von einem Unbekannten übersetzen und gewann dann Maximilian für beide Druckvorhaben.

Birgittas ‘Revelationes’ wurden auch in einem weiteren Werk des oben erwähnten Johannes Tortsch zur Hauptquelle. Tortsch wurde kurz vor 1400 in Hof/Saale geboren, studierte in Leipzig, ist 1421 als *clericus Bambergensis* bezeugt, gehörte zwischen 1428–1436 dem Lehrkörper der Leipziger Universität an und starb 1445 oder 1446. Obwohl seine Werke anonym überliefert sind, ist davon auszugehen, dass eine Reihe von Schriften, die alle um Birgitta kreisen, von ihm stammt. Neben der ausführlichen Vita erlangte vor allem sein ‘Onus mundi’ eine beachtliche Verbreitung. In diesem überaus düsteren Werk, das zu einem Drittel aus Zitaten Birgit-

39 F. HEINZER und G. STAMM, Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe X, Die Handschriften von St. Peter im Schwarzwald, 2. Teil: Die Pergamenthandschriften, Wiesbaden 1984, S. 101–103.

40 Zu Übersetzungen von birgittischem Schrifttum siehe U. MONTAG, Das Werk der heiligen Birgitta von Schweden in oberdeutscher Überlieferung. Texte und Untersuchungen (MTU 18), München 1968.

41 Ebd., S. 94.

42 Nicht mehr erhalten ist eine Übersetzung der Offenbarungen durch den Dominikaner Johannes Scherl für das St. Galler Dominikanerinnenkloster; siehe MONTAG, ebd., S. 94 Anm.1, und EHRENSCHWENDTNER [Anm. 7], S. 298.

43 MONTAG, ebd., S. 97f. u. ö.

44 Ebd., S. 102–123.

45 Ebd., S. 25–55: “Diese Gebete haben von allen mit Birgittas Namen verbundenen Schriften im Spätmittelalter die weiteste Verbreitung gefunden.”

tas besteht, geht es um die ewige Verdammnis, die den einzelnen Ständen und den Christen insgesamt bevorsteht: Gott habe es für notwendig erachtet, durch Birgitta die Menschheit zu warnen. Es sind, nach einer kurzen Nacherzählung der Birgittenvita, primär die prophetischen Teile der ‘Revelationes’ mit deren eschatologisch-apokalyptischen Grundtendenz, die Tortsch in den Mittelpunkt stellt. Er beruft sich dabei auf Sibylla, Gregor den Großen, Hildegard von Bingen und Joachim von Fiore, um den Worten Birgittas noch größere Autorität zu verleihen. Der bedrückend pessimistische Grundton des Werks wird nur im 21. Kapitel kurz unterbrochen, wo Tortsch auf die Möglichkeit hinweist, durch gute Werke Gottes Zorn abzuwenden. Er lässt aber sofort wissen, dass in Anbetracht des sündigen Treibens der Menschen dennoch nur sehr geringe Hoffnung besteht. Tortsch hält die Botschaft seines Werks für so bedeutend, dass er gleich zu Beginn fordert, es weit zu verbreiten, und zwar unbedingt getrennt von anderen Schriften, da es nicht lediglich als Faszikel in großen Sammelhandschriften versteckt werden soll. Tortsch verfertigte vier Fassungen von ‘Onus mundi’, in denen er jeweils die Warnungen vor kommendem Unheil intensivierete; eine fünfte entstand nach seinem Tod. Sein geradezu missionarischer Eifer im Blick auf seine Überzeugung, Birgitta habe mit ihren düsteren Prognosen recht, führte dazu, dass Tortsch sein Werk – wohl in der Fassung IV – nach Vadstena schickte. Dort stieß er aber auf wenig Begeisterung, denn die Brüder befürchteten Probleme für den Orden auf dem Basler Konzil, wo Birgittas Kanonisation und Werk erneut für Auseinandersetzungen sorgte.

Von Fassung IV wurde spätestens 1434 im mitteldeutschen Raum eine straffende Übersetzung des ‘Onus mundi’ verfasst, die als ‘Bürde der Welt’ nicht nur eine beachtliche handschriftliche Verbreitung erfuhr, sondern auch von 1481 bis 1625 neunmal gedruckt wurde, mitunter unter dem Titel *Das buch der himelischen offenbarung sant Birgitten wie es yetz in der welt ergen sol*.⁴⁶ Das Werk bedient eine im 15. Jahrhundert immer wieder anzutreffende Endzeitstimmung, wie sie etwa auch in Johannes Lichtenbergers ‘Pronosticatio in Latino’ und dann in der ‘Pronosticatio zu theutsch’ verbreitet wurde.⁴⁷ Auch der Astrologe und Prophet Lichtenberger zitiert ausgiebig die Prophetin Birgitta, die im Laufe des 15. Jahrhunderts zur neuen Sibylla avanciert war. Es zeigt sich, dass Birgittas allgemeine Bekanntheit weniger auf ihrer spektakulären Spiritualität beruhte als auf ihrem Ruf als Prophetin des Weltuntergangs, wofür die Popularität der Werke Tortschs und Lichtenbergers sorgte. Dagegen stieß der aufwändige Nürnberger Druck der ‘Revelationes’-Übersetzung wohl auch aufgrund des gewaltigen Umfangs und des Preises auf geringes Interesse; er erfuhr keine weitere Auflage.

Die andere neben Birgitta als wahrhaft vorbildliche und in ihrer Begnadung unerreichbare Mystikerin war die dominikanische Terziarin Katharina von Siena. Sie war und ist die mit Abstand bekannteste Heiligengestalt des Predigerordens. Was das Interesse an ihrem Kult betrifft, so überragte der im 15. Jahrhundert sogar bei weitem den des Dominikus und der anderen dominikanischen Heiligen. Motor für dieses große Interesse war letztlich ihr Beichtvater, der spätere Ordensgeneral Raimund von Capua, der seine 1395 fertig gestellte ‘Legenda maior’ im Blick auf Katharinas Kanonisation gestaltete.⁴⁸ Raimund verfolgte in seinem Werk mehrere kirchenpolitische Ziele, vor allem die ihm von Katharina aufgetragene Ordensreform sowie die Legitimierung des Dritten Ordens. Die breiten Schilderungen von Katharinas mystischen Er-

46 Edition des lateinischen und deutschen Texts bei MONTAG [Anm. 40], S. 251–330.

47 Ebd., S. 178f.; D. KURZE, Lichtenberger, Johannes, in ²VL 5 (1985) Sp. 770–776.

48 Siehe jetzt die Neuedition von Raimunds Legende mit ausführlicher Einführung: *Die Legenda Maior (Vita Catharinae Senensis)* des Raimund von Capua. Edition nach der Nürnberger Handschrift Cent. IV, 75, 2 Bde., hg. von J. JUNGMAYR, Berlin 2004.

fahrungen und vor allem die Heraushebung ihrer – bereits im Mittelalter umstrittenen – Stigmatisierung zeigen, dass Raimund bewusst auch Assoziationen zur Franziskus-Vita zu wecken suchte. Katharina konstruierte er zum dominikanischen Pendant zum Volksheiligen Franziskus, was ihm auch schließlich gelingen sollte.⁴⁹ Endlich verfügten die Dominikaner über eine auch vom Volk verehrte, tatsächlich populäre Heiligengestalt. Wie zuvor Birgitta, so wird jetzt in der ‘Legenda’ auch Katharina zu einem Leitbild der Kirchenreform stilisiert, im Falle Katharinas vor allem auch der Reform des Predigerordens. Für fromme Frauen, sowohl für die religiösen und semireligiösen als auch für die aus dem Laienstand, vertrat Katharina das Ideal moderner weiblicher Spiritualität. Obwohl erst 1461 kanonisiert, wurde sie bereits kurz nach ihrem Tod (1380) als Heilige verehrt.⁵⁰

Anders als die adlige Birgitta stammte Katharina aus bürgerlichem Hause. Sie, das 23. oder 24. Kind eines Färbers, erlebte mit sechs Jahren ihre erste Vision, trat als junge Frau den dominikanischen Terziarinnen bei, was ihr neben einem frommen Leben im Elternhaus jene Bewegungsfreiheit ermöglichte, die ihr die monastische Lebensform verboten hätte. Raimund berichtet von einer Vielzahl supranaturaler Erfahrungen, die u. a. zu einer mystischen Hochzeit, einem Herzenstausch mit Jesus und zur Stigmatisierung führten. Neben karitativen Tätigkeiten widmete sie sich mit großem Eifer der Rückkehr des Papstes aus Avignon und anderen politischen Fragen. Auf Bitten Katharinas und wohl auch, um die Besitztümer der Kirche in Italien zu sichern, kehrte Gregor XI. zurück. Im daraufhin entstandenen Schisma vertrat sie entschieden die Position Roms.

Ins Deutsche wie ins Niederländische wurde Katharinas Leben, vor allem Raimunds ‘Legenda maior’, mehrfach übersetzt. Die verbreitetste deutsche Version, die den Titel ‘Ein geistlicher Rosengarten’ erhielt,⁵¹ könnte bereits kurz vor oder nach Raimunds Tod 1399 im Nürnberger Dominikanerkloster entstanden sein, da die Prediger schon 1396 versuchten, das dortige Katharinenkloster zu reformieren. Alle Indizien deuten darauf hin, dass um diese Zeit auch die deutsche Katharinenlegende zur Unterstützung eines solchen Unterfangens entstanden ist, zumal die ältesten Handschriften aus Nürnberg stammen. Der Text ist in siebzehn Handschriften und einem Augsburger Druck (1515) überliefert. Hervorzuheben ist der Befund, dass das Werk zur z. T. aufwändigen Illustrierung anregte;⁵² auch dies ist unter den deutschen Legenden von dominikanischen Heiligen nur bei der Katharina-Vita anzutreffen. Die Überlieferung belegt zudem deutlich, welch großes ordensübergreifendes Interesse an der Legende Katharinas bestand,

49 Katharina und Franziskus sind z. B. die heutigen Patrone Italiens.

50 Vgl. zuletzt H. HELBLING, *Katharina von Siena: Mystik und Politik*, München 2000; M. LEHMIJOKI-GARDNER, *Worldly Saints: Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200–1500* (Bibliotheca Historica 35), Helsinki 1999. Vgl. auch G. ALBERIGO in *Theologische Realenzyklopädie* 18, S. 30–34.

51 Zu den deutschen Viten siehe W. WILLIAMS-KRAPP, *Kultpflege und literarische Überlieferung. Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert*, in: „Ist mir getroumet min leben?“ (FS K.-E. Geith), hg. von A. SCHNYDER u. a. (GAG 632), Göttingen 1998, S. 147–173, hier S. 159–165; DERS., *Raimund von Capua*, in: *VL* 7 (1989) Sp. 982–986. Der *Geistliche Rosengarten* wurde 2005 in einer noch nicht erschienenen Münsteraner Dissertation von Thomas Brakmann untersucht und ediert. Dort auch weitere Überlieferung. Zu den niederdeutschen Übersetzungen siehe A. POPPENBORG, *Das Leben der Heiligen Katharina von Siena. Untersuchung und Edition einer mittelniederdeutschen Legendenhandschrift* (Westfälische Beiträge zur niederdeutschen Philologie 9), Bielefeld 1999.

52 Zu den illustrierten Handschriften vgl. J. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in the Later Middle Ages*, New York 1998, S. 460–462, 464f. Von ihm stammt auch eine Faksimileausgabe der reich bebilderten Handschrift Paris, Bibl. Nat., Ms. Suppl. franc. 396 (all. 34): *Un jardin de roses spirituel: une vie éclairée de Catherine de Sienne*, in: *Art de l'enluminure* 11 (2004) 2–75.

und zwar sowohl bei weiblichen wie männlichen Religiösen. Im Gegensatz zur Überlieferung anderer Legenden dominikanischer Heiliger finden sich Handschriften auch in den Bibliotheken reformierter Augustinerchorherren und -frauen, Benediktinerinnen, Zisterzienserinnen sowie, in anderer Übersetzung, von Kartäusern.

Überdies befanden sich Kopien des 'Geistlichen Rosengarten' im Besitz wohlhabender, frommer Bürgersfrauen. Es ist belegt, dass das Werk Frauen zum Eintritt in reformierte Klöster bewegte und dass Eltern ihren Töchtern beim Klostereintritt Exemplare der Vita schenkten. Die Nürnberger Witwe Katherina Holtzhusin und ihre Tochter traten in Schönensteinbach ein, weil *dise zwo hortent von den prediger zu Nürenberg so vil gutes von der halgen iunckfrawen Katherina de Senis*.⁵³ Auch die zeitweilige Mystikerin Katharina Tucher (s. u.) besaß ein Exemplar.⁵⁴ In seinem 'Ehrenbrief' führt Jakob Püterich von Reichertshausen⁵⁵ eine Handschrift *Khatrein von Senis* (Str. 98,6) in der Bibliothek der Pfalzgräfin Mechthild, Herzogin von Österreich, auf.

Neben dem 'Geistlichen Rosengarten' sind noch elf weitere Katharinenleben nachweisbar, die allerdings allesamt nur singular überliefert sind und nicht alle auf Raimunds 'Legenda' zurückgehen. Dabei stammen jeweils zwei aus dem bairischen und ostmitteldeutschen sowie fünf aus dem niederdeutschen Raum. Eine besonders frühe moselfränkische Übersetzung der 'Legenda maior' ist in einer Handschrift v. J. 1415 aus einer Kartause bei Trier bezeugt. Auch in niederdeutschen Drucken von 'Der Heiligen Leben' findet die Katharinenlegende als Sondergut Aufnahme.

Von besonderem Interesse ist die Übersetzung des Katharinenlebens durch den Leipziger Dominikaner Marcus von Weida, dessen Auftraggeberin identifizierbar ist. Anders als ich in einem Zusatz zum Verfasserlexikonartikel von A. VAN DER LEE vermutet habe, halte ich inzwischen nicht mehr Herzogin Barbara von Polen, für die Marcus vor 1515 den 'Spiegel hochloblicher Bruderschaft des Rosenkrantz Marie' verfasste, sondern eher die Herzogin Sidonia von Sachsen für die Adressatin der Legende, für die er weitere mystische Literatur drucken ließ.

Sidonia (Zdeňka) von Böhmen, Herzogin zu Meißen (1449–1510), war die Tochter des böhmischen Königs Georg von Podiebrad. Bereits als Zehnjährige wurde sie mit Herzog Albrecht (dem Beherzten) vermählt, die Ehe aber erst fünf Jahre später vollzogen.⁵⁶ Sie gebar acht Kinder, von denen vier früh starben. Als Albrecht sie bat, mit ihm nach Flandern zu gehen, weigerte sie sich und zog sich auf die Albrechtsburg zurück. Die streng gläubige Sidonia bekannte sich anders als ihr exkommunizierter Vater zum katholischen Glauben und sah sogar für ihren Erstgeborenen, Georg den Bärtigen, eine geistliche Laufbahn vor, was Albrecht indes nach einiger Zeit zu verhindern wusste. Sie interessierte sich sehr für mystisches Schrifttum, las z. B. gerne Johannes

53 MEYER [Anm. 23], S. 102.

54 So der Bibliothekskatalog des Nürnberger Katharinenklosters: *J XXVI: ... Katherina de Senis leben und ire wunderwerk... Das puch pracht suester Katherina Tucherin berein*. Weitere Handschriften im Kloster: *E X ... ein pergaments predigpuch; das helt in im zu dem ersten von sant Katherina de Senis; J XVI: ... von sant Katherina de Senis ... Das puch ist vor der reformyrung (1428) hynnen gewest*. Siehe Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, Band III/3: Bistum Bamberg, hg. von P. RUF, München 1939; Nachdruck München 1961, S. 605, 616f.

55 A. GOETTE, Der Ehrenbrief des Püterich von Reichertshausen, Straßburg 1899, S. 66, Str. 98,6. Zu Püterich siehe K. GRUBMÜLLER in ²VL 7 (1989) Sp. 918–923.

56 Vgl. J. ROGGE, Herrschaftsweitergabe, Konfliktregelung und Familienorganisation im fürstlichen Hochadel: das Beispiel der Wettiner von der Mitte des 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, Stuttgart 2002; Herzog A. der Beherzte, hg. von A. THIEME, Köln/Weimar/Wien 2002.

Tauler und versorgte ihren Sohn mit geistlicher Literatur.⁵⁷ Nach dem Tod Albrechts 1500 zog sie sich für ein frommes Leben auf die Burg Tharandt zurück, wo Marcus sie öfters besuchte.

Katharina von Siena wurde, indem die Dominikaner sie als ihre Musterheilige zu etablieren suchten, zum außerordentlichen Beispiel für authentische mystische Spiritualität stilisiert. Dies mag in Anbetracht des dominikanischen Feldzugs gegen mystische Frömmigkeit etwas verwundern, aber es ging den Predigern – wie oben erwähnt – eigentlich nie um ein völliges Negieren von streng überprüften supranaturalen Erlebnissen. Erfahrungsmystik, die auf genuine göttliche Begnadung gründete – so die *communis opinio* im Reformklerus –, war ein äußerst seltenes Phänomen, das mit strengsten Kriterien zu bewerten war. Zudem galt Katharinas Lebenswerk nie der persönlichen Erhöhung – so die dominikanische Lesart –, sondern der Beseitigung der Kirchenspaltung und der Ordensreform.

Birgitta und Katharina als Vorbilder für deutsche Mystikerinnen

Der Erfolg der ‘Legenda maior’ Raimunds hatte Auswirkungen auf die Vita einer der wenigen deutschen Mystikerinnen des 15. Jahrhunderts, Elsbeth Achler von Reute. Ihre Lebensbeschreibung stammt von ihrem Beichtvater Konrad Kügelin, einem glühenden Anhänger der Kirchenreform. Elsbeth stand schon früh im Ruf der Heiligkeit, ein Kult bildete sich rasch, bis heute gibt es Wallfahrten zur Kirche, wo sie beigesetzt wurde. Kügelin war Elsbeths Beichtvater in Waldsee und Reute und verfasste eine den Kult Elsbeths begründende Vita, die sich stark an der ‘Legenda maior’ orientiert. Er stilisierte auch Elsbeth zu einer ‘Mystikerin der Reform’, d. h. zu einer deutschen Katharina, und zwar zum höheren Zweck der Mobilisierung von Kräften der Erneuerung.⁵⁸

Sicherlich war Kügelin grundsätzlich von Elsbeths Heiligkeit überzeugt, folglich waren großzügige hagiographische Anleihen für ihn völlig legitim. Er erzählt wie Raimund in der ersten Person, verwendet auch die gleichen Topoi in der Einleitung. Wie Katharinas stammt auch Elsbeths Vater aus dem Textilgewerbe, beide Frauen wurden von der Mutter gesäugt, was besonders hervorgehoben wird, und wandten sich im frühen Alter gegen den Willen der Eltern dem geistlichen Stand zu, und zwar als Terziarinnen. Vor allem das mehrjährige strenge Fasten, von dem der Teufel beide abbringen will, führt dazu, dass sie nichts mehr verdauen und ausscheiden können. Ihr extremes Leiden führt schließlich zur Stigmatisierung: ein äußerst seltenes Zeichen für göttliche Begnadung. In der Entrückung wirken sie wie Tote, dort erleben sie Jesus, Maria und die Heiligen. Freilich konnte Elsbeth kaum eine politische Betätigung wie die von Katharina nachgesagt werden, dennoch habe sie schwer unter dem Schisma gelitten und vorhergesagt, dass es am Martinstag 1417 zu Ende gehen werde. Beide Frauen sterben 34-jährig im Gedanken an die *passio Christi*. Auch im Kleinen finden sich Parallelen: Beide versehen gern den Küchendienst, beide empfinden Schmerzen in der Brust bei der Passionsandacht, beide vermögen über der Erde zu schweben. Auch wenn es sich mehrfach um mystische und hagiographische Gemeinplätze handelt, die Häufung der Ähnlichkeiten dürfte doch kaum Zufall sein. Es bleibt offen, ob Kügelin mit dieser derart konstruierten ‘Heiligen’ auch auf eine Kanonisierung abzielte. Das

57 Ch. VOLKMAR, Reform statt Reformation: Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen, 1488–1525, Tübingen 2008, S. 411f.; E. WERL, Herzogin Sidonia und ihr ältester Sohn Herzog Georg, Herbergen der Christenheit 2 (1959) 8–19.

58 Vgl. S. RINGLER, Kügelin, Konrad, in ²VL 5 (1985) Sp. 426–429; W. WILLIAMS-KRAPP, Frauenmystik [Anm. 10], S. 301–313. Eine Neuedition mit Kommentar wird in Augsburg vorbereitet.

Fehlen eines Mirakelanhangs spricht zunächst dagegen. Allerdings ist seine lateinische Fassung verloren gegangen. Möglicherweise sollte die Vita nur Kultinteresse wecken, posthume Wunder würden sich dann bald einstellen.⁵⁹

Die einzige deutsche Mystikerin, die noch im Mittelalter zur Kanonisierung vorgeschlagen wurde, war Dorothea von Montau in Preußen (1347–1394).⁶⁰ Die Tochter eines wohlhabenden Bauern wurde gezwungen, gegen ihren Willen einen Waffenschmied aus Danzig zu heiraten. Die Ehe war für sie eine Qual. Sie gebar neun Kinder, von denen nur eines überlebte. Ein Jahr nach der Hochzeit hatte sie ihre ersten Visionen. Betrachtet man ihre Vita, so wird deutlich, dass sie sich Birgitta von Schweden zum Vorbild nahm, deren Bekanntheit in Preußen vorausgesetzt werden konnte; hier entstand jedenfalls das erste Birgittenkloster außerhalb Schwedens. Birgittas Leichnam kam zudem auf dem Weg nach Vadstena durch Danzig. Wie Birgitta unternahm Dorothea, anfangs mit ihrem Ehemann, mehrere Wallfahrten. Nach dem Tod ihres Ehemanns 1389 oder 1390 zog sie nach Marienwerder um, wo sie ihre letzte Zeit als Rekluse in einer an den Dom von Marienwerder angebauten Zelle verbrachte. Menschen suchten ihren Rat, und ihre Klausur wurde zum Großereignis in der Stadt.

Johannes Marienwerder, Domdekan und Deutschordenspriester, hatte schon vor ihrem Reklusentum mit der Niederschrift ihrer Visionen begonnen. Er, der bis 1386 als gelehrter Professor an der Prager Universität tätig war, verfügte über die Voraussetzungen, Dorotheas Lebensbeschreibung jenes hohe hagiographische Niveau zu verleihen, das für ein Kanonisierungsverfahren erforderlich war. 1404 versuchten das Bistum Pomesanien und der Deutsche Orden ein Heiligsprechungsverfahren einzuleiten, indem zunächst 300 Zeugen in Marienwerder vernommen wurden, die Dorotheas heiligmäßiges Leben bezeugten. Versuche einer Kanonisierung 1404/06 scheiterten in Anbetracht der heftigen Kontroversen um mystische Begnadung bei Frauen, die sich an Birgitta entzündet hatten.

Marienwerder organisierte bald nach Dorotheas Tod 1394 eine Kampagne, für die er nicht nur die für den Kanonisierungsprozess erforderlichen Schriften verfasste, sondern für die Propagierung von Dorotheas Kult auch den einflussreichen Nürnberger Freund Magister Nikolaus Humilis, Prediger am Nürnberger Neuen Spital und Marienwerders *schulgesell*, gewann.⁶¹ Bereits 1395 übersetzte er für das Augustinerchorfrauenkloster Pilsen eine als Sendbrief gestaltete

59 Weil sie zeitweise Schülerin Elsbeths von Reute gewesen sein soll – was allerdings zeitlich nicht aufgeht –, wurden Ursula Haider, Klarissin im Villingen Bickenkloster, irrtümlicherweise supranaturale Erlebnisse angedichtet. Ursula wurde nach erfolgreicher Arbeit in einem anderen Konvent vom Villingen Rat zur Reform des dortigen Bickenklosters gebeten. Ursulas außerordentlicher Einsatz für die Observanzbewegung, ihre angebliche Verbindung mit Elsbeth und die irrige Zuschreibung einiger von Ursula abgeschriebener mystischer Lehrtraktate als ihr Offenbarungswerk waren wohl die Hauptgründe für ihre hagiographische Verklärung zur Mystikerin durch ihre Biographin Juliana Ernestin (1637/38). Eine Aufwertung des eigenen Klosters dürfte auch zu einer derartigen Stilisierung Ursulas beigetragen haben. Vgl. S. RINGLER, Haider, Ursula, in ²VL 3 (1981) Sp. 399–403; WILLIAMS-KRAPP, ebd., S. 310–312.

60 Vgl. A. TRILLER, Marienwerder, Johannes, in ²VL 6 (1987) Sp. 56–61 und ²VL 11 (2004) Sp. 977; HESS [Anm. 27], S. 246–331.

61 W. WILLIAMS-KRAPP, 'Nikolaus von Nürnberg (I)', in ²VL 6 (1985) Sp. 1124–1126; S. SCHMOLINSKY, Nicolaus Humilis, *predicator in Nürnberg*, in: Bibliotheksforum Bayern 22 (= Karl Dachs zum 65. Geburtstag) (1994) 148–154; P. HÖRNER, Dorothea von Montau. Überlieferung – Interpretation. Dorothea und die osteuropäische Mystik (Information und Interpretation 7), Frankfurt a. M. u. a. 1993, S. 198–207, passim; W. WILLIAMS-KRAPP, Kultpropaganda für eine Mystikerin. Das Leben der Dorothea von Montau im 'Sendbrief' des Nikolaus von Nürnberg, in: Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte (FS V. Honemann), hg. von N. MIEDEMA und R. SUNTRUP, Frankfurt a. M. u. a. 2003, S. 711–720; HESS [Anm. 27], S. 245–331.

Vita – die älteste deutsche Dorotheenlegende überhaupt – und nach 1400 den ersten Traktat aus dem ‘Septilium venerabilis dominae Dorotheae’, in dem es um die ‘36 Grade und Namen der Liebe der Dorothea von Montau’ geht. Zudem schrieb er die ‘37 Grade und Namen der Liebe der Dorothea von Montau’ aus der deutschen Dorotheenlegende ‘Leben der zeligen vrouwen Dorothea’ ins Nürnbergische um. Keines dieser Werke erzielte eine nennenswerte Verbreitung, was auch für die handschriftliche Überlieferung von Marienwerders deutschem Dorotheenleben zutrifft. Indes wurde das Werk zweimal von Jakob Karweyße in Marienburg (1492, um 1492) gedruckt. ‘Dorotheas Beichte’, eine von Marienwerder gefertigte Übersetzung des ‘Septilium’ (VII,8), ist nur in drei Handschriften überliefert.⁶² Abgesehen von den Schriften des Nikolaus Humilis und einer frühen alemannischen Handschrift (um 1417–19), scheint das Interesse an Dorothea kaum über Preußen hinausgekommen zu sein.⁶³ Es dürfte nicht überraschen, dass Nikolaus im ‘Sendbrief’ zwar die Vorbildlichkeit Dorotheas preist, aber zugleich die Leserinnen davor warnt, ihr es in der Askese gleichzutun zu wollen. Auch hier wird ausdrücklich vermerkt, dass der Teufel Dorothea *mitnichten betrogen mocht*: das entscheidende Kriterium für wahre Heiligkeit bei Menschen mit supranaturalen Erfahrungen.

Der Einfluss Birgittas sowie vermutlich auch Adelheid Langmanns macht sich im wohl eigenartigsten Zeugnis mystischer Überlieferung bemerkbar: den als eine Art privates Tagebuch auf uns gekommenen ‘Offenbarungen’ der Katharina Tucher.⁶⁴ Das Autograph besteht aus drei Faszikeln, die in eine Sammelhandschrift des Nürnberger Katharinenklosters eingebunden wurden, und zwar ohne Überschrift oder Zuweisung an Katharina. In ihren Aufzeichnungen, die sich über die Jahre 1418–1422 erstrecken, berichtet die zunächst in Neumarkt/Obpf., später in Nürnberg lebende Witwe in 94 Einträgen über Visionen, Auditionen und vermutlich auch Träume, in denen Christus und Maria im Mittelpunkt stehen; aber auch Johannes Evangelist, ein imaginiertes Beichtvater sowie der Teufel kommen vor. Ganz zu Beginn bekennt sie sich zur Verehrung der *lieb Sant Prigita*, deren Lebensform als Witwe sie ja mit ihr teilt. Das Werk ist in der überlieferten Form höchst privater Natur und muss deshalb auch für Zeitgenossen weitgehend unverständlich gewesen sein. Dennoch knüpft Katharina mit ihren Bildern und ihrer Sprache auch an die literarische Tradition der Frauenmystik des 13. und 14. Jahrhunderts an, etwa an den Bilderbogen ‘Christus und die minnende Seele’.⁶⁵ Dieser Befund macht die ‘Offenbarungen’ zu

62 HÖRNER, ebd., S. 42f. Entgangen ist HÖRNER die Handschrift Cambridge, Corpus Christi College, Cod. 509, 129^r–154^r (v. J. 1403, ostmdt.); siehe M. RHODES JAMES, A descriptive catalogue of the manuscripts in the Library of Corpus Christi College Cambridge, Bd. II, Cambridge 1912, S. 460–462 (Hinweis aus Handschriftencensus.de); H. WESTPFAHL, Beichtbüchlein des Deutschen Ordens, in: Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen, hg. von K. WIESER (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 1), Bad Godesberg 1967, S. 241–268.

63 Verloren ist die Handschrift *JXXVIII* des Nürnberger Katharinenklosters: *Item ein puch in eym conperit; das helt in im das leben der seligen sant Dorothea von Preusen*. (RUF [Anm. 54], S. 617, 14f.). Es dürfte sich um eine Abschrift von Nikolaus’ ‘Sendbrief’ gehandelt haben.

64 Die ‘Offenbarungen’ der Katharina Tucher, hg. von U. WILLIAMS und W. WILLIAMS-KRAPP, (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 98), Tübingen 1998; W. WILLIAMS-KRAPP, The Construction of a Mystical Self: The ‘Revelations’ of Katharina Tucher, in: “A Place of their Own”. Women Writers and their Social Environments, 1450–1650, hg. von A. BOLLMANN (Medieval to Early Modern Culture 11 – Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit 11) Frankfurt a. M. 2010, S. 167–178.

65 Siehe jetzt A. GEBAUER, ‘Christus und die minnende Seele’. An Analysis of Circulation, Text, and Iconography (Imagines Medii Aevi 26), Wiesbaden 2010, S. 248–252; D. ROSE-LEFMANN, “As It Is Painted”. Reflections of Image-Based Devotional Practices in the ‘Confessions’ of Katharina Tucher, in: *Studia Mystica* XVII, N.S. Nr. 2 (1996) 184–204.

einer singulären Erscheinung im Schrifttum der deutschen Mystik. Sind es vielfach Belehrungen durch Christus, die die Einträge ausmachen, so schreibt sie zweimal höchst wirre traumartige Erzählungen auf. Wenn Katharina einen Eintrag nicht unmittelbar mit einer Rede beginnt, so leitet sie ihn häufig mit *mir wart gegenburtig* ein. Was genau damit gemeint ist, lässt sich leider nicht eruieren; ob es sich um eine Vision, Audition, einen Traum oder gar um einen Tagtraum handelt, verrät sie nur ein einziges Mal; dort spricht sie offenbar von einer Vision: *Daz sah ich got zu eren*. Von möglichen *unio*-Erlebnissen ist höchstens indirekt die Rede. Einmal heißt es: *hevt pistv veraint mit got*, ein anderes Mal wünscht sie sich: *verein dich mit mir*. Aber in beiden Fällen könnte es sich durchaus nur um die übliche brautmystische Metaphorik handeln, die im Tagebuch auch ansonsten mehrmals anzutreffen ist.

Zwar verbietet es sich, über Katharinas psychische Befindlichkeit oder die Art ihrer Erlebnisse zu spekulieren. Allerdings verraten ihre Aufzeichnungen, dass ihr die wie auch immer zu interpretierenden supranaturalen Erfahrungen offenbar bei der Bewältigung eines von ihr zumindest teilweise als problematisch empfundenen Lebens behilflich waren. Neben den von ihr mit Freude aufgenommenen, sie aufbauenden und belehrenden Gesprächen mit heiligen Personen wird sie immer wieder von Christus vor allem wegen ihres Zornes wie auch wegen ihres übermäßigen Alkoholkonsums gerügt: *Las den lust mit dem trincken ..., so wil ich dirs vergeben, daz dv lang gelegen pist vnd zornig gewessen pist vmb ain solch klains dinck*. Noch deutlicher wird Christus in einem späteren Eintrag: *So trinck kain wein mer!* *Lieber her, so muz ich sterben.* *Eia, nun hastv kain getrawen, daz dvs mvgst laszen, vnd dv mainst doch kain dot svnd wieder mich zu dvn. So wiz, daz trvnckenhait ain havbt fraw aller svnd ist.* Dies sind Sätze, die an den Birgitten-Sendbrief (s. o.) mit seiner Warnung vor 'Visionen' im betrunkenen Zustand erinnern. Ein Gespräch mit einem derartigen Thema ist in der mystischen Literatur sicherlich singulär; nirgends ist selbst beim üblichen übersteigerten Sündenbewusstsein von Mystikerinnen von einem Alkoholproblem die Rede. Auch wenn Katharinas Aufzeichnungen literarisch kaum der Rede wert sind, besteht ihre Bedeutung vor allem darin, dass hier die persönliche Erlebniswelt und deren literarische Verarbeitung wesentlich unmittelbarer vor Augen geführt werden als in den von Klerikern verfassten und/oder bereinigten Lebensberichten anderer Mystikerinnen, deren literarisches Talent nicht unbedingt das Katharinas überragt haben muss. Katharina trat als Greisin in den 1440er Jahren ins Nürnberger Katharinenkloster ein; sie brachte dabei ca. 25 Handschriften, darunter eine Vita Katharinas von Siena, mit. Da die meisten Codices erhalten sind, lässt sich an ihnen erstmals ein konturenreiches Bild von den literarischen Interessen einer Mystikerin zeichnen.

Dass nun Birgitta und Katharina zu großen Vorbildern für besonders fromme Frauen aus dem Laienstand wurden, ist an den Beispielen Elsbeth Achler, Dorothea von Montau und Katharina Tucher evident. Ob dies auch für eine Mystikerin des frühen 15. Jahrhundert ebenfalls zutreffen könnte, ist zwar nicht beweisbar, aber dennoch denkbar. Bei den in der Zeit des Basler Beginenstreits verfassten, nur singulär überlieferten Offenbarungen 'Von der Seligen Schererin' handelt es sich um die Auditionen und Visionen einer Frau aus dem gehobenen Bürgertum († 1409), die innerhalb ihrer Ehe die Lebensform einer Begine führte.⁶⁶ Die Schererin legte nach einer Vision mit Zustimmung ihres Mannes *weltlich kleider* ab, was sie allerdings nicht von sexuellen Verpflichtungen entband. Ihr Leben wurde von da an von einem unstillbaren Begehren

66 H.-J. SCHIEWER, Auditionen und Vision einer Begine. Die 'Selige Schererin', Johannes Mulberg und der Basler Beginenstreit, in: Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter. Internationales Symposium, hg. von T. R. JACKSON, N. F. PALMER und A. SUERBAUM, Roscrea 1994/Tübingen 1996, S. 289–317 (mit Textausgabe); DERS., 'Von der seligen Schererin', in ²VL 8 (1992) Sp. 1066–1068.

nach der Eucharistie geprägt, was ihr von ihrem *bihter* erschwert wurde. Immer wieder hatte sie Visionen und Auditionen, die von eucharistischen Erscheinungen geprägt waren. Franziskanischer Einfluss ist deutlich zu erkennen, indem ihr der gekreuzigte Christus ähnlich wie Franziskus bei dessen Stigmatisierung erscheint. In Auditionen wurde die Schererin ermuntert, auch gegen die Vorbehalte ihres eigentlich sie unterstützenden franziskanischen Beichtvaters an der häufigen Kommunion festzuhalten. Das Verlangen nach dem häufigen Eucharistieempfang ist damals freilich ein Element extremer Frömmigkeit, das sich u. a. auch bei Birgitta von Schweden, Katharina von Siena und Dorothea von Montau findet. Nach längerer Krankheit, die den häufigen Hostienempfang verhinderte, erfuhr sie Kind-Jesu-Visionen.

Das Werkchen erscheint auch stückweise als eine Auseinandersetzung mit der restriktiven Haltung des Predigerordens zur Frage des häufigen Eucharistieempfangs. Auch wenn der franziskanische *bihter* zur Mäßigung rät, gibt er doch immer wieder nach. Das könnte nahelegen, dass das Leben der Schererin auch als eine "profranziskanische Propagandaschrift des Basler Beginenstreits zu sehen" ist.⁶⁷ Wie dem auch sei, es handelt sich bei der bemerkenswerten Lebensform der Schererin um eine singuläre Erscheinung in der deutschen mystischen Literatur; sie zeugt zudem von einer seit den Gottesfreunden um Heinrich von Nördlingen bestehenden Kontinuität in der mystischen Tradition Basels.

Die Wiederentdeckung der Helftaer Mystik

Für die Verbreitung von erlebnismystischem Schrifttum im 15. Jahrhundert bleibt jedenfalls das Kriterium 'verbürgter Heiligkeit' entscheidend,⁶⁸ das bemerkenswerterweise zwei Mystikerinnen der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts erfüllten: Gertrud von Helfta und ihre ältere Mitschwester Mechthild von Hackeborn (Hakeborn).⁶⁹ Auch ihre Werke wurden im 15. Jahrhundert ins Deutsche übersetzt und vor allem über Reformklöster verbreitet. Entscheidend für die inoffizielle 'Heiligsprechung' der beiden war mit Sicherheit das verhältnismäßig hohe Niveau ihrer von ihnen und den Helftaer Mitschwestern in lateinischer Sprache verfassten Schriften, die Überprüfungen auf dogmatische Irrtümer standhielten. Es dürfte für die Legitimierung einer Verdeutschung von Gertruds 'Legatus divinae pietatis' von zentraler Bedeutung gewesen sein, dass in der Überschrift stehen konnte: *In dem namen des almehtigen gottes so wollen wir sagen, wie dis büch bewert sú von grossen meistren.* Zudem erhebt der Übersetzer Gertrud zur Heiligen.⁷⁰

Die den Originaltext nach eigenen Kriterien stark überarbeitende Übersetzung des 'Legatus' unter dem Titel 'Ein botte der götlichen miltekeit' liegt zwar erst in Handschriften um die Mitte des 15. Jahrhunderts vor, aber Hinweise aus dem Tischlesungsverzeichnis des Nürnberger

67 DERS., Auditionen, S. 305.

68 Vgl. dazu W. WILLIAMS-KRAPP, Literary Genre and Degrees of Saintliness. The Perception of Holiness in Writings by and about Female Mystics, in: The Invention of Saintliness, hg. von A. MULDER-BAKKER, London/New York 2002, S. 206–218.

69 Vgl. zu beiden K. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. II: Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993, S. 296–337.

70 *Von einer seligen und heiligen closterfrowen, Truta genant*; ediert von O. WIELAND, Gertrud von Helfta, ein botte der götlichen miltekeit (Stud. u. Mitt. zur Gesch. des Benediktinerordens u. seiner Zweige 22. Ergänzungsbd.), Otto-beuren 1973, hier S. 85; vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Die Bedeutung der reformierten Klöster des Predigerordens für das literarische Leben in Nürnberg im 15. Jahrhundert, in: Die literarische und materielle Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter, hg. von F. EISERMANN, V. HONEMANN und E. SCHLOTHEUBER, Leiden 2004, S. 311–329, hier S. 314; DERS., Legendare [Ann. 34], S. 259 Anm. 15.

Katharinenklosters erlauben eine wesentlich frühere Datierung. Dort wird nämlich öfters die Gertrud-Legende aus einer heute verschollenen Handschrift des frühen 15. Jahrhunderts für die Tischlesung empfohlen, die stark kürzend auf die ‘Legatus’-Übersetzung zurückgeht und als Sondergut in sieben weiteren Handschriften von ‘Der Heiligen Leben’ enthalten ist.⁷¹

Im ‘botten’ “befinden wir uns mitten in einem spannenden theologischen Diskurs auf hohem Niveau. Hier versucht jemand, der Gertruds Religiosität voll verstanden hat, ihr Werk vor Fehldeutungen zu schützen und auf seinen eigentlichen Kern zurückzuführen”.⁷² Überliefert ist das Werk in zehn Handschriften, wobei lediglich eine einzige den ganzen Text bietet und neun nur lückenhafte Fassungen enthalten; fünf weitere weisen nur Exzerpte aus einzelnen Kapiteln auf. Von einer größeren Verbreitung kann also nicht die Rede sein. Marcus von Weida, der für die Herzogin Sidonia von Sachsen die Katharinenvita übersetzte, veröffentlichte auf ihre Veranlassung hin 1505 in Leipzig eine Druckauflage des gesamten Werks.⁷³ Hierbei dürfte neben der persönlichen Frömmigkeit Sidonias auch der regionale Aspekt eine gewichtige Rolle gespielt haben, denn Gertrud sei *ein sonderliche andechtige selige closteriunckfrawe des closters Helffede etwan bey Eizleben ym lande czu Sachssenn* gewesen, heißt es in der Überschrift.

Breiter tradiert als der ‘Botte’ sind die Übersetzungen von Mechthilds von Hackeborn ‘Liber specialis gratiae’, obwohl sie offenbar erst ca. ein halbes Jahrhundert später entstanden sein dürften. Wie der deutsche ‘Legatus’, so ist auch ‘Das Buch der besonderen Gnade’, dessen Überlieferung noch genauer zu untersuchen wäre,⁷⁴ handschriftlich größtenteils in Exzerpten tradiert. Zwei Handschriften enthalten eine den Text leicht kürzende Übersetzung der Bücher I-V aus dem alemannisch/schwäbischen Raum, auf die wohl auch die oberdeutschen Exzerpthandschriften zurückgreifen.⁷⁵ Eine zweite Übersetzung wird 1503 in Leipzig gedruckt, auch hier von Marcus von Weida für Sidonia von Böhmen in die Wege geleitet. Relativ ausführlich beschreibt Marcus die Umstände für den Druck. Er habe Sidonia auf Burg Tharandt besucht, wo sie ihn mit dem ‘Liber’, übersetzt *durch prelaten. der Namen nicht not czu nennen bracht*, vertraut machte und ihn bat, das Werk in den Druck zu geben. Er wandte sich daraufhin an Melchior Lotter in Leipzig, der bereit war, das Werk *got czu lobe* und Sidonia *czu gefallen* zu drucken. Lotter behauptet, nichts dabei verdienen zu wollen, er sei sogar bereit, einen Verlust hinzunehmen. Dennoch muss das Werk einen gewissen Erfolg gehabt haben, denn es kamen weitere Auflagen bis 1657 dazu.

71 Es handelt sich stets um die Sondergutlegende in der verschollenen Handschrift *J XXI* des Legendars ‘Der Heiligen Leben’, die dem *X-Zweig angehört. Das Kloster besaß offenbar keine Kopie des ‘Legatus’. Zu korrigieren ist deshalb EHRENSCHWENDTNER [Anm. 7, S. 201f.], die aufgrund von Einträgen im Tischlesungsverzeichnis eine Kopie des deutschen ‘Legatus’ im Nürnberger Katharinenkloster annimmt.

72 S. RINGLER, Die Rezeption Gertruds von Helfta im Bereich süddeutscher Frauenklöster, in: Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht, hg. von M. BANGERT und H. KEUL, Leipzig 1998, S. 134–155, hier S. 154; anders sieht dies G. JARON LEWIS, Zur Rezeption des Werkes Gertruds von Helfta, in: Kontroversen, alte und neue. Akte des VII. Internationalen Germanistenkongresses, hg. von I. STEPHAN und C. PIETZCKER, Göttingen 1985, Bd. 6: Frauensprache – Frauenliteratur? Für und Wider einer Psychoanalyse literarischer Werke, Tübingen 1986, S. 3–10, hier S. 5; Einen ausführlichen Vergleich mit der Quelle bietet WIELAND, ebd., S. 54–73.

73 *Volendet vnd gedruckt uff begere vnd kost der durchleuchten hochgeboren furstin vnd frauen – frauen zedena geborn von Behem etc. Herzogin czu Meissen – wittwen etc.*; WIELAND, ebd., S. 9.

74 Vgl. M. SCHMITT, Mechthild von Hackeborn, in ²VL 6 (1987) Sp. 256–260. SCHMITT bespricht die Überlieferungs- und Textgeschichte extensiv nach einem “Druckmanuskript” M. ZIEGERS, wobei die Zusammenhänge etwas unklar bleiben. In ²VL 11 (2004) Sp. 982, wird mitgeteilt, dass die Arbeit ZIEGERS nie publiziert wurde.

75 Zur Textauswahl vgl. die Beschreibung von Karlsruhe, Bad. LB, cod. Licht. 67 (v. J. 1470), in: Die Handschriften von Lichtenenthal, beschr. von F. HEINZER und G. STAMM (Die Handschriften der Bad. LB. Karlsruhe 11), Wiesbaden 1987, S. 171. Die zweite Handschrift ist Stuttgart, Württ. LB, cod. theol. et phil. 2° 284 (v. J. 1487).

In der Überschrift des Drucks heißt es dann: *Das buch geistlicher gnaden, offenbarung, wunderliches vnd beschawlichen lebens der heiligenn iungfrawen Mechtildis vnd Gertrudis, Closter iungfrawen des closters Helffede*. Es soll hier aber nicht nur von spektakulären göttlichen Begnadungen berichtet werden, welche die Lesenden zum Staunen oder gar zum Nachahmen bringen könnten; vielmehr wird der Druck als Trostbüchlein *Allen den dy got forhten. vnd in gerne bebeglich sein wollten*, empfohlen bzw. vermarktet. Es ist besonders für diejenigen gedacht, *die in widderwertigkeit sein ader kranck. vnd an yrem letzten ende ligen*. Das Werk bietet dafür *vil schone vnd lipliche gebete. Seliglich vnd nutzlich czu lesen vnd czu horen*.

Der gelehrte Diskurs in deutscher Sprache

Bei aller Ablehnung erlebnismystischer Bestrebungen sind im 15. Jahrhundert Bedürfnisse „nach erfahrbarer unmittelbarer Vertrautheit mit Gott“ durchaus präsent, was schon alleine durch den enormen Erfolg von Seuses ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ bezeugt wird. Neben der Rezeption der Mystagogen des 14. Jahrhunderts entstehen auch im 15. Jahrhundert geistliche Vollkommenheitslehren, welche die Stufen beschreiben, die zum Erreichen einer Vereinigung mit Gott erklommen werden müssen – allerdings auf dem Hintergrund einer Neuformierung der Theologie. Es geht nun um „eine gewisse Reduktion und Domestizierung des mystischen Aufstiegsstrebens, die normative Beschreibung des mystischen Weges als Buß- und Leidensweg ... und die Charakterisierung der *Unio mystica* als affektives Gleichförmigwerden des eigenen Willens mit dem Willen Gottes“. ⁷⁶ Dies erfolgt auch über Werke wie etwa ‚Christus und die minnende Seele‘, einen aus dem 14. Jahrhundert stammenden Bilderbogen, der den allegorischen Weg zur *unio* zwischen der Braut und dem liebenden Bräutigam Christus in Bildern mit einem aus jeweils zwei Reimpaaren bestehenden Dialog gestaltet. Im 15. Jahrhundert wird der knappe Text in einer Fassung, die von religiösen wie laikalen Frauen rezipiert wurde, sogar auf über 2000 Verse ausgestaltet. ⁷⁷ Der Bilderbogen wird sogar noch im 16. Jahrhundert gedruckt.

Es gibt indes bemerkenswerte Ausnahmen zu den üblichen im 15. Jahrhundert entstandenen Vollkommenheitslehren. Von wesentlich höherem Anspruch als die vielen Werke, die auch die gelebte Gotteserfahrung thematisierten, ist der 1460 entstandene ‚Spiegel der Volcomenheit‘ des niederländischen observanten Franziskaners Hendrik Herp. ⁷⁸ Das ursprünglich volkssprachliche Werk, von Herp für eine geistliche Tochter verfasst, fand bis ins 17. Jahrhundert hinein eine beachtliche Verbreitung. Es wurde vielfach übersetzt, vor allem in den romanischen Ländern,

76 HAMM [Anm. 6], S. 204.

77 GEBAUER [Anm. 65]; H. E. KELLER, *My Secret is Mine: Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages* (Studies in Spirituality Supplement 4), Leuven 2000; W. WILLIAMS-KRAPP, *Bilderbogen-Mystik. Zu ‚Christus und die minnende Seele‘*. Mit Edition der Mainzer Überlieferung, in: *Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters* (FS K. Ruh), hg. von K. KUNZE u. a., Tübingen 1989, S. 350–564. Ähnliches findet sich in den um 1400 entstandenen Dialoggedichten ‚Kreuztragende Minne‘; siehe V. MERTENS in ²VL 5 (1985) Sp. 376–379.

78 Zu Herp siehe K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 4: *Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*, München 1999, S. 219–228; TH. MERTENS, *Heinrich Herp(ius)*, in: ³LThK 6, 1388; B. DE TROEYER, *Herp, Hendrik*, in ²VL 3 (1981) Sp. 1127–1135. Siehe auch W. WILLIAMS-KRAPP, *Ein puch verscriben ze deutsch in brabantzer zunge. Zur Rezeption von mystischem Schrifttum aus dem niderlant im oberlant*, in: *Schnittpunkte. Deutsch-Niederländische Literaturbeziehungen im späten Mittelalter*, hg. von A. LEHMANN-BENZ, U. ZELLMANN und U. KÜSTERS (Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 5) New York/Münster/Berlin 2003, S. 41–53. Vor allem über Stifte, die sich der *Devotio moderna* verpflichteten, gelangte eine Reihe von Schriften der niederländischen Mystik nach Süddeutschland. Deren Verbreitung blieb aber begrenzt.

obwohl es im 16. Jahrhundert zeitweilig auf dem Index stand. Herp bietet eine nicht nur für *il-literati* anspruchsvolle Vollkommenheitslehre, die, vorwiegend auf Hugo von Balma und Jan van Ruusbroec zurückgreifend, den Weg zu einer mystischen Spiritualität weisen will. Allerdings propagiert auch Herp keineswegs erlebnismystische Bestrebungen, sondern wertet sie im Sinne der Frömmigkeitstheologie ab. Die geschickte didaktische Verknüpfung von spekulativer Theologie mit klaren Anweisungen für die alltägliche Frömmigkeitspraxis machte wohl den großen Erfolg des Werks aus. Überliefert sind drei hochdeutsche Übersetzungen, wobei eine in Nürnberg entstandene Version in 19 Handschriften erhalten ist. Sie basiert auf einem niederländischen Text, den der in der Ordensreform stark engagierte Dominikaner Peter Kirchs Schlag aus Köln in die Reichsstadt brachte, um dann seinen Mitbruder Heinrich Haß, Beichtvater des dortigen Katharinenklosters, mit der Übersetzung zu beauftragen. Das Werk fand beachtliche Verbreitung vor allem in observanten Klöstern verschiedener Orden und bei den Kartäusern.⁷⁹

Auch Jean Gersons *theologia mystica* ist letztlich auf Erfahrung des Göttlichen als Ziel ausgerichtet. Gerson räumt trotz aller harten Kritik an erlebnismystischen Bestrebungen – vor allem von Frauen – dennoch die Möglichkeit eines Aufstiegs der Seele bis hin zur seltenen *unio mystica* ein. Sogar die Ungebildeten seien dazu in der Lage. Indes durfte es nur gelehrten Theologen möglich sein, mystische Erlebnisse richtig zu beurteilen, auch wenn sie selbst solches nie erfahren hatten.⁸⁰ Diese Auffassung propagiert auch der charismatische Volksprediger Johannes Geiler von Kaysersberg – Gerson war ohnehin sein großes theologisches Vorbild –, etwa in seiner Adaptation von Gersons ‘De monte contemplationis’. Die Reihenpredigten ‘Der Berg des Schauens’, gehalten 1488 zu Augsburg, vermitteln die von Gerson vorgegebenen Meditationsübungen und –techniken und wollen sichere Hilfen auf dem Weg zur Vollkommenheit bieten. Geiler betont bei der Ausübung einer *vita contemplativa* die Notwendigkeit einer Umsetzung in aktives tugendhaftes Handeln bei der Ausübung einer *vita contemplativa*: *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 zuo schwär.*⁸¹

Das Interesse eines in der Ordensreform engagierten Dominikaners wie Kirchs Schlag, ein Werk wie den ‘Spiegel’ an die *simplices* zu vermitteln, zeigt, dass es ein – wenn auch nur begrenztes – Bedürfnis gegeben haben muss, das Thema des mystischen Aufstiegs nicht nur mit groben Warnungen und Einschüchterungen, sondern auch mit anspruchsvoller theologischer Argumentation zu behandeln. Zwar deckte die beispiellose Seuse-Rezeption dieses Bedürfnis weitgehend ab, dennoch gibt es einzelne Institutionen, in denen im 15. Jahrhundert Neues entsteht, wie etwa im Kloster Tegernsee, das zum benediktinischen Melker Reformkreis gehörte. Es lässt sich bereits am Bibliotheksbestand beobachten, wie intensiv sich einige Mönche mit dem mystischen Aufstieg befassten. Ausführlich beschäftigten sich mit diesem Thema zwei an der Universität Wien ausgebildete Hochgelehrte, Johannes Keck (1400–1450), von dem ein

79 Siehe dazu K. FREIENHAGEN-BAUMGARDT, Hendrik Herps ‘Spiegel der Volcomenheit’ in oberdeutscher Überlieferung (Miscellanea Neerlandica XVII), Leuven 1998.

80 Zu Gersons *theologia mystica* vgl. C. ROTH, Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 33), Würzburg 2001; L. VOLKEN, Die Offenbarungen in der Kirche, Innsbruck 1965, S. 87–90.

81 Geiler wird allerdings wegen seiner Predigtinhalte für eine Prädikatur in Augsburg vom dortigen Domkapitel abgelehnt, er predige *subtilitäten und spitzikaiten* dem *gemainen volk*. Vgl. W. WILLIAMS-KRAPP, Johann Geiler von Kaysersberg in Augsburg. Zum Predigtzyklus ‘Berg des Schauens’, in: Literarisches Leben in Augsburg im 15. Jahrhundert, hg. von J. JANOTA und W. WILLIAMS-KRAPP, Tübingen 1996, S. 265–280. Eine Edition der Predigten wird von K. FREIENHAGEN-BAUMGARDT und mir vorbereitet.

umfangreiches lateinisches Oeuvre überliefert ist,⁸² und Bernhard von Waging (um 1400–1472), der sowohl als Verfasser einer Vielzahl lateinischer Werke als auch als reger Übersetzer tätig war.⁸³ Beide Autoren verfertigten lateinische Traktate, die als Anleitungen zum stufenweisen Beschreiten des mystischen Wegs dienen sollten. Wie CH. BAUER nun überzeugend klären konnte, ist Bernhard mit dem sog. Tegernseer Anonymus identisch, der 27 oder 28 höchst anspruchsvolle Texte, die vor allem den mystischen Weg behandeln, für geistliche Frauengemeinschaften in München und Salzburg übersetzte.⁸⁴

Bernhard war mit Nikolaus von Kues befreundet. Dessen Traktat ‘De docta ignorantia’, in dem es um die erkenntnistheoretische Frage geht, in welchem Verhältnis zueinander Intellekt und Affekt in der mystischen Erfahrung stehen, löste eine heftige Kontroverse aus, zu der Bernhard mehrere Nikolaus-Apologien verfasste (‘Laudatorium doctae ignorantiae’, ‘Defensorium laudatorii doctae ignorantiae’ und ‘De cognoscendo Deum’).⁸⁵ Es geht in dieser Auseinandersetzung darum – wie von Gerson und Nikolaus von Kues vertreten –, dass der “mystische Weg der Gotteserfahrung eher den ‘Einfachen’ und ‘Armen’ im Geiste, den *laici, simplices* und *idiotae*, als den ‘verkehrten Gelehrten’ offen steht.” Diese Erkenntnis führt konsequenterweise zu Bernhards Übersetzungstätigkeit und damit zu einer “bemerkenswerte[n] Entgrenzung dieser Theologie über die monastische und gelehrte Sphäre hinaus in neue Leser/innen-Bereiche”.⁸⁶ Für seine Übersetzungen montierte Bernhard immer wieder verschiedene Vorlagen zu neuen Traktaten zusammen – etwa zu einem Mosaiktraktat aus Predigten Meister Eckharts und Johannes’ von Sterngassen oder Hugos von Balma und Bonaventuras. Auch wenn Bernhards deutsche Schriften keine größeren Kreise erreichten, so bleibt doch bemerkenswert, dass im 15. Jahrhundert ein gelehrter Benediktiner aufgrund einer ihn überzeugenden theologisch-philosophischen Grundlage gegen die *communis opinio* im Reformklerus die Ungelehrten mit *subtilitäten* versorgt.

Fazit

Insgesamt zeigt sich, dass sich im 15. Jahrhundert in Bezug auf den Umgang mit mystischer Spiritualität und die von Mystikerinnen und Mystikern gepflegte Lebensform relativ klare Linien erkennen lassen, die sich deutlich vom mystischen Diskurs des 13. und 14. Jahrhunderts abheben. Zum einen gab es im Rahmen von Reformbewegungen innerhalb der Orden – vor allem des Predigerordens – erhebliche Anstrengungen, Frauen von jeder Form spektakulärer Spiritualität

82 H. ROSSMANN, Keck, Johannes, in ²VL 4 (1983) Sp. 1090–1104.

83 W. HÖVER, Bernhard von Waging, in ²VL 1 (1978) Sp. 779–789, und ²VL 11 (2004) Sp. 244. HÖVER wollte die Frage, ob Bernhard mit dem Tegernseer Anonymus identisch ist, offenhalten. Siehe seinen Artikel, ‘Tegernseer Anonymus’, in ²VL 9 (1995) Sp. 665–670.

84 CH. BAUER, Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Gebrauch und Überlieferung deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert (MTU 107), Tübingen 1996, S. 156–159. Übersetzt wurden z. B. die Hohe-liedpredigten Bernhards sowie Werke von Keck, Gerson, Richard von St. Viktor, Bonaventura, Hugo von Balma und Heinrich von Friemar.

85 Zur Kontroverse siehe E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 14,2–4), Münster 1915. Zur Geschichte der Abtei Tegernsee vgl. V. REDLICH, Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert, Aalen ²1974; M. SCHMIDT, Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik, in: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25.–27. September 1986, hg. von R. HAUBST (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 18), Trier 1989, S. 25–49; MCGINN [Anm. 2], S. 452–456.

86 HAMM [Anm. 6], S. 171.

abzuhalten. Inwiefern die drastischen Warnschriften, die der Prävention dienen wollen, auch als Reaktionen auf reale, als problematisch betrachtete Zustände zu werten sind, lässt sich nicht klar beantworten. Der Fall Katharina Tucher und die von Johannes Nider aufgezählten Fälle könnten aber als Indizien für die Existenz einer vom Klerus weiterhin als Gefahr betrachteten radikalen, nur schwer zu kontrollierenden Form der Spiritualität vor allem unter Frauen gesehen werden. Zum anderen ist der Ort mystischer Bestrebungen nicht mehr primär in den Frauenklöstern zu suchen, sondern vor allem in den Bürgerhäusern. In Reformklöstern wurden radikale Askese und das Bestreben nach supranaturalen Erfahrungen gehandelt, in Konventen, die eine Reform deutlich ablehnten, waren außerordentliche religiöse Bestrebungen ohnehin nicht zu erwarten.

Die großen weiblichen Beispielheiligen für das 15. Jahrhundert, Birgitta und Katharina, animierten einzelne Frauen aus dem Laienstand oder aus semireligiösen Lebensformen zur Nachahmung, womit diese dann zu einer gewissen Berühmtheit gelangen konnten. Allerdings blieb deren (kultische) Verehrung streng regional begrenzt. Dass einzelne Mystikerinnenviten des 13. und 14. Jahrhunderts dennoch im 15. Jahrhundert übersetzt und rezipiert wurden (Gertrud von Helfta, Mechthild von Hackeborn), liegt an deren lateinischen, von Gelehrten streng überprüften Offenbarungen, wobei bei der Verdeutschung ihrer Viten – wie bei Marcus von Weida zu beobachten – z. T. auch regionales Interesse den Ausschlag gab.

Abgesehen von den Werken Seuses und Marquards von Lindau und in geringerem Maße Eckharts und Taulers trafen theologisch-philosophische Texte mit mystischer Spiritualität nur auf begrenztes Interesse. Es bedurfte Martin Luthers, um dem 'Frankfurter' zur großen Wirkung zu verhelfen; das Übersetzungswerk Bernhards von Waging erreichte nur einen schmalen Rezipientenkreis. Lediglich die von einem Dominikaner angeregte Übersetzung von Hendrik Herps 'Spiegel' erfuhr eine nennenswerte Verbreitung. Auch wenn das Interesse an außergewöhnlichen spirituellen Erfahrungen keineswegs so stark abflaute, wie es die Überlieferung nahelegen könnte, blieb der Anteil der zum mystischen Diskurs gehörenden Literatur – sieht man von Seuse und Marquard ab – innerhalb der im 15. Jahrhundert produzierten und rezipierten gewaltigen Masse geistlicher Literatur doch verhältnismäßig schmal und überlieferungsmäßig vor allem auf sog. 'mystische Sammelhandschriften' begrenzt. Das steht nicht unbedingt im Widerspruch zum Befund, dass eine Vielzahl von mystischen Schriften des 14. Jahrhunderts nur in Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts erhalten geblieben ist. Es änderten sich im vorreformatorischen Jahrhundert doch massiv die Koordinaten im System der geistlichen Literatur. Die neuen literarisierten Kreise wurden mit katechetischem und erbaulichem Schrifttum, das von der Frömmigkeitstheologie geprägt war, sowie mit kirchlich sanktionierter Hagiographie geradezu programmatisch versorgt. Dieses Vorgehen wurde in einer Beichtanweisung für *junckfrauen vnd witiben* folgendermaßen zusammengefasst: *Etlich [Frauen] lesen gern hohe materie, die sy nit verstehen vnd fragen nit. Die lerer loben nit hoch verdeuczte pucher, sunder was von beichten, von tugenden vnd von sunden vnd von cristenlichen siten, von andacht, psalter vnd gepeth vnd der gleichen, die sein loblich vnd guet.*⁸⁷

87 Zitiert nach B. STEINKE [Anm. 10], S. 37.