

Öbservanzbewegungen, monastische Spiritualität und geistliche Literatur im 15. Jahrhundert¹

Die große Bedeutung der monastischen Reformbewegungen im 15. Jahrhundert für die Produktion und Rezeption geistlicher Literatur in der Volkssprache ist inzwischen umfassend dokumentiert. Der Beitrag würdigt die bisher geleistete Forschung und versucht, die Verbindung zwischen Reformprogrammatik, der für die Frauenklöster propagierten Spiritualität und dem über die Observanzbewegung verbreiteten Schrifttum zu erhellen.

The great importance of the monastic reform movements in the 15th century for the production and circulation of religious literature in the vernacular has been amply documented by recent research. The article offers an assessment of this research and analyzes the connection between reform programmatics, the spirituality propagated in the observant monasteries and the literature circulating within the reform movement.

Befaßt man sich mit der Überlieferungsgeschichte volkssprachlicher geistlicher Literatur im 15. und frühen 16. Jahrhundert, so führen uns die Provenienzen der Handschriften und Druckexemplare immer wieder auf die gleiche Spur. Im süddeutschen Sprachraum stammen Bücher aus ursprünglich monastischem Besitz so gut wie ausschließlich aus Klöstern, in denen eine Reform entweder erfolgt war oder zumindest nennenswerte Anstrengungen in diese Richtung – sei es von außen oder von innen – unternommen wurden.² Während in nichtobservanten

¹ Der Beitrag ist eine leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich im Oktober 1993 auf Einladung des Göttinger Graduiertenkollegs auf dem Kolloquium ›Kirchliche Reformen und Literaturverbreitung im 15. Jahrhundert‹ gehalten habe.

² Vgl. Werner Williams-Krapp: Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 4 (1986/1987), S. 41–51; W. W.-K.: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. (Texte und Textgeschichte 20) Tübingen 1986, S. 356–365. Differenzierend auf die Situation in Augsburg bezogen: Klaus Graf: Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts. In: Johannes Janota/Werner Williams-Krapp (Hg.): Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts (erscheint Tübingen 1995). Zweifellos muß man Graf beipflichten, wenn er den Beitrag frommer Laien am Aufblühen der Buchkultur im 15. Jahrhundert betont, dennoch scheint er mir in seinem Versuch, die Bedeutung der Ordensreformen an diesem Prozeß zu relativieren, nur schwer zu erschütternde Ergebnisse der jüngsten germanistischen Forschung auszublenzen. Während z. B. der rege Bücheraustausch unter reformierten Konventen oder die Schenkung von Büchern an observante Häuser breit dokumentiert ist, läßt sich laikales Engagement bei der Verbreitung von geistlicher Literatur außerhalb der eigenen Heimatstadt nur punktuell belegen. Graf müßte auch plausibel machen, welches größere Interesse etwa Kaufleute daran gehabt haben könnten, Handschriften zur Abschrift in andere Städte zu beför-

Klöstern offenbar sehr wenig Interesse an der aufblühenden Buchkultur des 15. Jahrhunderts bestand, ging die Einführung der strengen Observanz in der Regel mit der Pflege von gemeinschaftlicher Lektüre, mit der Einrichtung einer Bibliothek, eines Skriptoriums und, nach Möglichkeit, eines zumindest rudimentären Schulbetriebs einher.³

Der Überlieferungsbefund ist jedenfalls derart eindeutig, daß es sich kaum um einen wie auch immer zu erklärenden Zufall handeln kann, zumal die Zahl der nichtobservanten die der Reformkonvente bei weitem überstieg. Angesichts der Tatsache, daß nur ein relativ kleiner Teil aller Frauenklöster des deutschsprachigen Raums sich einer Reform anschloß und daß der große Aufbruchselan in den observanten Konventen häufig bald versandete, erscheint die überragende Bedeutung der Observanzbewegungen für die volkssprachliche Literatur um so bemerkenswerter. So war der Reformeifer im elsässischen Musterreformkloster Schönsteinbach bereits in den 30er Jahren des 15. Jahrhunderts merklich abgeflaut. Dennoch hatten die Observanzbewegungen bis zur Jahrhundertmitte in den bedeutenden Städten im Süden überall Fuß gefaßt, auch in jenen Städten, in denen wenig später das Druckergewerbe florieren sollte.⁴

Dort, wo keine oder nur unbedeutende Reforminitiativen ergriffen wurden, etwa im ostmitteldeutschen Raum, fällt die Überlieferung volkssprachlicher Literatur relativ gering aus. Es dürfte auch kaum Zufall sein, daß aus den Konventen der dominikanischen Ordensprovinz Saxonia, in der Reformfolge weitgehend ausblieben, im Vergleich mit den Klöstern der Teutonia nur wenige Handschriften bekannt sind.

dern, wenn nicht im Auftrag der Reformkräfte arbeitend. Es ist z. B. belegt, daß Nürnberger Kaufleute, die an Handelsbeziehungen nach St. Gallen teilhatten, als Übermittler von Briefen und Büchern an das sich selbst reformierende St. Galler Katharinenkloster dienten (vgl. dazu M. Thoma Vogler: Geschichte des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in St. Gallen, Fribourg 1938, S. 56). Daß es auch laikalen Bücheraustausch auf überregionaler Basis gegeben hat, soll damit keineswegs bestritten werden. Dennoch ist er m. E. als Verbreitungsfaktor von religiösem Schrifttum sicherlich weit aus geringer einzuschätzen als das dichte Verbreitungsnetz der Observanzbewegungen.

³ Vgl. Kaspar Elm: Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschung und Forschungsaufgaben. In: Untersuchungen zu Kloster und Stift. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68) Göttingen 1980, S. 188–238; Petrus Becker: Benediktinische Reformbewegung im Spätmittelalter. In: ebd., S. 167–187; Eugen Hillenbrand: Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner. In: Kaspar Elm (Hg.): Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien VI), Berlin 1989, S. 219–271, sowie weitere Beiträge in diesem Sammelband.

⁴ Vgl. Hillenbrand (Anm. 3), S. 240–246. Zum Beispiel wurde in Nürnberg im Laufe des 15. Jahrhunderts jedes Kloster der Stadt, außer der ohnehin nicht reformbedürftigen Kartause, einer strengen Observanz zugeführt; vgl. Johannes Kist: Klosterreform im spätmittelalterlichen Nürnberg. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 32 (1963), S. 31–45.

Dabei bieten sich nicht nur Buchprovenienzen als aussagekräftige Indikatoren für eine durch Reforminitiativen angefachte Dynamik im Bereich der Literaturrezeption und -produktion an, sondern vor allem auch die Geschichten der noch greifbaren Bibliotheken einzelner Reformklöster. Die Bestandsentwicklungen sind stets von einem beachtlichen Anstieg in der Herstellung, in der Schenkung und im Ankauf von Büchern nach Einführung der Reform gekennzeichnet. In der Regel bestanden die Bibliotheken reformierter Klöster, konservativ geschätzt, zu über 80% und mehr aus Büchern, die in der Zeit nach der Reform hergestellt wurden oder ins Kloster gelangten. Deshalb kann es kaum überraschen, daß die vielzitierte »Literaturexplosion« des 15. Jahrhunderts erst in den 20er Jahren so richtig zündete, also in jener Zeit, als die Reformbewegungen ihre erste Dynamik zu entfalten vermochten.⁵

Musterbeispiel für den Konnex zwischen Reform und Bibliothekswachstum ist das Nürnberger Dominikanerinnenkloster St. Katharina, das 1428 einer sich im ganzen 15. Jahrhundert nie abschwächenden strengen, ja vorbildlichen Observanz zugeführt wurde. Vor diesem einschneidenden Ereignis hatte das wirtschaftlich sicherlich nie darbende Kloster nach Ausweis seines detaillierten Bibliothekskatalogs in den 133 Jahren seit seiner Gründung lediglich 36 Handschriften erworben oder geschenkt bekommen – zu einem Skriptorium ist es offenbar nie gekommen⁶ –, bis Ende des 15. Jahrhunderts war der Bestand auf circa 500–600 Bücher angewachsen.⁷ Ähnlich bedeutende, wenn auch nicht ganz so spektakuläre Bibliothekserweiterungen spielten sich auch in anderen Reformkonventen ab. Zum Beispiel bestand die Bibliothek des sich unter Mithilfe der Nürnbergerinnen erst 1482 selbst reformierenden St. Galler Dominikanerinnenklosters St. Katharina im frühen 16. Jahrhundert aus mindestens 323 Bänden, die, soweit sich das rekon-

⁵ Ordensreform war z.B. für die Dominikaner in den ersten zwei Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts kein vordringliches Anliegen; vgl. dazu Hillenbrand (Anm. 2), S. 231–233.

⁶ Vgl. den mittelalterlichen Bibliothekskatalog des Klosters, das den Buchbesitz vor 1428 stets mit dem Vermerk »vor der reformyung hynnen gewest« versieht; siehe dazu Paul Ruf (Hg.): *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*. 3. Bd., 3. Tl.: Bistum Bamberg, München 1939 (Nachdruck München 1969), S. 596–637, sowie Ingrid Metschkoll: *Der Bibliotheksbestand des St. Katharinenklosters vor der Klosterreform von 1428*. Magisterarbeit (masch.) München 1987.

⁷ So die Schätzung von Karin Schneider: *Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg*. Bd. I: *Die deutschen mittelalterlichen Handschriften*. Wiesbaden 1965, S. XIV; K. S.: *Die Bibliothek des Katharinenklosters und die städtische Gesellschaft*. In: B. Moeller/H. Patzke/K. Stackmann (Hg.): *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Göttingen 1983, S. 70–82; zum Umfang der Bibliotheken in dominikanischen Frauenklöstern vgl. Andreas Rüther/Hans-Jochen Schiewer: *Die Predighandschrift des Straßburger Dominikanerinnenklosters St. Nikolaus in undis*. *Historischer Bestand, Geschichte, Vergleich*. In: Volker Mertens/Hans-Jochen Schiewer (Hg.): *Die deutsche Predigt im Mittelalter*. Tübingen 1992, S. 169–193.

struieren läßt, größtenteils im Zuge der neuen Observanz entstanden sind, dem Kloster geschenkt oder von ihm gekauft wurden.⁸

Die enge Verknüpfung von strenger Observanz mit der Förderung von gemeinschaftlicher wie privater Lektüre blieb selbstverständlich nicht auf die dominikanische Reformbewegung beschränkt. Der Befund zum Handschriftenbesitz in den anderen Orden fällt ebenso eindeutig aus wie bei den Dominikanerinnen. Von den Benediktinerinnen besitzen wir meines Wissens fast nur Handschriften aus einer Handvoll reformierter Klöster – etwa aus der Bibliothek des Nonnbergs und der Petersfrauen in Salzburg oder des Klosters St. Georgen in St. Gallen – sowie aus den Männerklöstern mit Laienbrüder- bzw. Konversenbibliotheken – etwa aus Melk, Tegernsee⁹ und St. Emmeram in Regensburg. Von den Klarissen und Zisterzienserinnen sind ebenfalls nur Handschriften aus den wenigen observanten Häusern bekannt. Bei den Augustinerinnen und den augustiniischen Laienbrüdern läßt sich sogar ein sehr reger Austausch zwischen den Reformstiften Pillenreuth, Rebdorf und Inzigkofen rekonstruieren, der wiederum ausgiebig vom Nürnberger Katharinenkloster (also von Dominikanerinnen) gespeist wurde.¹⁰

Die in der Reformprogrammatis fast aller Orden festgeschriebene bedeutende Rolle von gemeinschaftlicher wie privater Lektüre im Klosteralltag war keine Selbstverständlichkeit, sondern eine geradezu revolutionäre Kehrtwende in der allgemeinen Einstellung der Ordensoberen zur volkssprachlichen Literatur in den Händen von »illiterati«. Nichts könnte diesen Einstellungswandel deutlicher belegen als die Tatsache, daß volkssprachliche Bibelübersetzungen bei den Dominikanerinnen einen festen Platz in der Bibliotheksordnung zugeteilt bekamen. Von den im 14. Jahrhundert noch vorherrschenden strengen Vorbehalten gegen eine volkssprachliche Bibel auch in den Händen von semiliteraten Klosterfrauen ist jedenfalls innerhalb der dominikanischen Observanzbewegung so gut wie nichts mehr zu spüren.¹¹

⁸ Vogler (Anm. 2).

⁹ Vgl. jetzt die eingehende Untersuchung von Christian Bauer: *Deutschsprachige Literatur im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Überlieferung und Gebrauch geistlicher Prosa im 15. Jahrhundert*. Diss. (masch.) Regensburg 1992 (erscheint in den MTU).

¹⁰ Vgl. Siegfried Ringler: *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien* (MTU 72). Zürich, München 1980, S. 50–63; Johannes G. Mayer: *Tauler in der Bibliothek der Laienbrüder von Rebdorf*. In: Konrad Kunze u. a. (Hg.): *Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters*. Kurt Ruh zum 75. Geburtstag. (Text und Textgeschichte 31) Tübingen 1989, S. 365–390.

¹¹ Der Dominikaner Johannes Meyer schreibt in seinem *Ämterbuch* über die Anlage von Bibliotheken in den Frauenklöstern, daß man unter der Rubrik A »die materie der bibelen hinlegen« solle. Danach gibt es ausführliche Signierhinweise für einzelne Bücher der Bibel. Übernommen haben diese Praxis z. B. die Schwestern des Nürnberger Katharinenklosters, wo mehrere Bibelübersetzungen (!) in der Abteilung A des Bibliothekskatalogs verzeichnet sind; s. Ruf (Anm. 6), S. 599–601. Vgl. auch Nikolaus Henkel: *Eine deutsche Apokalypse des 15. Jahrhunderts. Ein Fundbericht*. In: Heimo Rei-

Auch wenn es nach wie vor Vorbehalte in rigoristischen Klerikerkreisen gegen eine eigenständige Beschäftigung von »illiterati« mit geistlicher Literatur gegeben hat, dominierte eindeutig die Einsicht, daß sich die praktischen Probleme eines auf die asketische »vita contemplativa« beschränkten Alltags, das Einüben und die Steuerung einer erneuerten monastischen Spiritualität, mit Hilfe von Literatur bewältigen ließen: »Wann die diern gotz soll[en] stetiglich lesen«, denn Lesungen »sind dy waffen, damit dy schwestren den tüfel vertreibent. Das sind die wercktzeug, da mit man ewig selligkait erkriegt«,¹² schreibt der Dominikaner Johannes Meyer in seinem *Ämterbuch*. Ähnliche programmatische Äußerungen sind auch für andere Orden belegt. Auf die zentrale Rolle der volkssprachlichen Literatur in den von der *Devotio moderna* inspirierten semireligiösen Gemeinden, Reformkongregationen und -kapiteln will ich hier nur verweisen.¹³

Reforminitiativen, zumal in den weiblichen Niederlassungen, waren bekanntlich keineswegs reine ordensinterne Angelegenheiten. Im Gegenteil, zumeist bedurfte es einer Aufforderung durch den Landesfürsten oder den städtischen Rat,¹⁴ um die Orden zu diesem in der Regel problematischen Schritt zu bewegen. Ohne die Einwilligung bzw. die Unterstützung der weltlichen Obrigkeit waren Reformvorhaben nur schwer zu bewerkstelligen. Auch wenn säkulare Interessen zumeist Anlaß zu einer Reforminitiative gaben, so darf die religiöse Dimension des Reformanliegens bei den Laien keineswegs unterschätzt werden. Observante Klöster waren städtische Prestigeobjekte, die eine Förderung durch die religiös gestimmten Eliten der Stadt geradezu magnetisch anzogen, zumal in Städten wie Nürnberg, wo die Reform der Klöster durch einen zugleich frommen und in kirchlichen Angelegenheiten von der bischöflichen Gewalt sehr unabhängigen Rat syste-

nitzer (Hg.): Deutsche Bibelübertragungen des Mittelalters (*Vestigia Bibliae* 9/10, 1987/1988) Bern u.a. 1991, S. 172–180. Zu den illiteraten Laienbrüdern vgl. Klaus Schreiner: Gebildete Analphabeten? Spätmittelalterliche Laienbrüder als Leser und Schreiber wissensvermittelnder und frömmigkeitsbildender Literatur. In: Horst Brunner/Norbert Richard Wolf (Hg.): *Wissensliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Wiesbaden 1993, S. 296–327, S. 312. Für Laien gelten aber nach wie vor strenge Vorbehalte in Bezug auf eine unkommentierte Übersetzung der Bibel; vgl. dazu Klaus Schreiner: *Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation*. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 11 (1984), S. 207–354. Hier S. 287–304, *passim*.

¹² Zitiert nach A. Hauber: *Deutsche Handschriften in Frauenklöstern des späten Mittelalters*. In: *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 31 (1914), S. 341–373. Hier S. 348. Das »Ämterbuch« wird jetzt ediert von Sarah Glenn DeMaris und erscheint in den *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica* 1995.

¹³ Vgl. dazu jetzt Th. Mertens (Hg.): *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*. Amsterdam 1993.

¹⁴ Vgl. die Literatur in Anm. 3 und Graf (Anm. 2) sowie Manfred Schulze: *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*. Tübingen 1991.

matisch vorangetrieben wurde.¹⁵ Der Bibliothekskatalog des Nürnberger Katharinenklosters belegt, in welchem beachtlichem Umfang die laikale Oberschicht die strenge Observanz durch großzügige Bücherschenkungen zu unterstützen suchte.¹⁶

Andererseits wurden die Laien zu Nutznießern des von den Reformbewegungen geschaffenen Verbreitungsnetzes. Das in den Städten bereits vorhandene volkssprachliche Literaturangebot wurde durch ein reformiertes Frauenkloster in verhältnismäßig kurzer Zeit wesentlich vielfältiger, das bereits vorhandene grundsätzliche Interesse von Laien an geistlicher Literatur wurde stimuliert und bereichert.

Durch das durch die Reform geschaffene Netzwerk, in dem die Reformklöster verschiedener Orden sich zumeist näher standen als die reformierten und nichtreformierten Klöster desselben Ordens, wurde ein überaus leistungsfähiges Geflecht von Verteilungsinstanzen für volkssprachliche religiöse Literatur geschaffen. Nun wurden vorher lediglich nur regional verbreitete Texte in die entferntesten Landschaften transportiert.

Es tritt immer wieder in überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen zu Tage, wie ein Werk erst dann in einer gewissen Region auch ein laikales Publikum fand, nachdem dort ein Kloster reformiert worden war. Begüterte Laien suchten offenbar nach neuer Lektüre in den lokalen Konventen, wo sich vielfach auch ihre Töchter befanden. Dies läßt sich mit einem Beispiel aus der Überlieferungsgeschichte des Legendars *Der Heiligen Leben* illustrieren. Das um 1400 im Rahmen der Reform im Nürnberger Predigerkloster verfaßte Werk erreichte den Wiener Raum erst in den 40er Jahren, und zwar in einer korpus- und textmäßigen Gestalt, wie sie ansonsten nur in einer frühen Handschrift des Nürnberger Katharinenklosters begegnet. Erklären läßt sich dies durch die Reformierung des unweit von Wien gelegenen Dominikanerinnenklosters Tulln im Jahre 1436, die von Schwestern aus dem Katharinenkloster und von dem aufs engste mit der Universität Wien verbundenen Reformier Johannes Nider durchgeführt wurde. Noch in den 40er Jahren wird sodann das Legendar in genau dieser Fassung von einer kommerziellen Werkstatt in Wien vervielfältigt und bis in die Steiermark vertrieben.¹⁷

Es stellt sich nun die Frage, ob es sich bei der im Zuge der Reformen ausgelösten ›Literaturexplosion‹ – um im Bilde zu bleiben – um eine Detonation handelte, die alles wahllos mit sich riß, oder ob sie sich nicht doch im wesentlichen aus planvollen Sprengsätzen zusammensetzte. Inwieweit ist die Bevorzugung gewisser Gattungen und Werke auf Reformkonzepte zurückzuführen? In welchem Umfang wurde das Leserinteresse gesteuert?

¹⁵ Vgl. Kist (Anm. 4).

¹⁶ Vgl. Schneider (Anm. 7 [1983]).

¹⁷ Williams-Krapp (Anm. 2 [1986]), S. 357.

Wenn die im 15. Jahrhundert entstandene geistliche Literatur bisher ins Blickfeld genommen wurde, dann erschien es in der Forschung als geradezu obligatorisch, sie mit dem Schrifttum der deutschen Mystik, die im wesentlichen in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts verfaßt wurde, zu vergleichen, um anschließend einen katastrophalen Niveauverlust zu konstatieren, der in der Regel mit »Erschöpfung, Verflachung und Vereinerleung« oder ähnlichen Charakterisierungen umschrieben wird. Es ist auch – wie Bernd Moeller einmal feststellte – schwer, sich diesem Urteil zu entziehen, wenn man die Texte vom sozialen und geschichtlichen Umfeld losgelöst vergleicht und dabei ihre Funktion innerhalb kirchlicher und gesellschaftlicher Prozesse sowie ihre Rückbindung an die maßgeblichen theologischen Richtungen der Zeit außer Acht läßt.¹⁸

Schließlich hatte sich Grundlegendes in den ehemaligen Lebensräumen der Mystik geändert. Der im späten 13. und vor allem im 14. Jahrhundert geführte höchst anspruchsvolle literarische Diskurs über radikale Frömmigkeit hatte sich weitgehend erschöpft, die geistige Herausforderung, die die Frauenmystik z.B. für die dominikanische ›cura monialium‹ einst dargestellt hatte, besaß nur noch wenig von ihrer einstigen Brisanz. Die Pest, der Generationenwechsel, die Mißstände innerhalb der Kirche, das Degenerieren vieler Klöster zu sozialen Versorgungsinstitutionen wohlhabender Familien, nicht zuletzt das ›Domestizieren‹ mystisch geneigter Frauen werden ihren Beitrag zu dieser Entwicklung geleistet haben. Das geistig/geistliche Klima, das der dominikanische Ordensgeneral und Reforminitiator Raimund von Capua um 1396 in der Teutonia vorfand, war nur noch in wenigen Konventen mit früher zu vergleichen, etwa im Frauenkloster St. Katharinental bei Diessenhofen.¹⁹ Um 1396 waren keine hochgelehrten Universitätsmagister wie Meister Eckhart zur Auseinandersetzung über die höchsten Fragen auf äußerst anspruchsvollem Niveau mehr gefordert. Die Reformaktivisten wurden vielmehr in den ersten zwei Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts von an Komfort gewöhnten Frauen nicht selten gewaltsam von ihrem Vorhaben abgebracht.²⁰ Für die einst für ihre Vorgängerinnen geschaffene anspruchsvolle Literatur dürften diese Frauen kaum Interesse mehr gehabt haben. Sogar in einem der berühmtesten Zentren der dominikanischen Mystik im 14. Jahrhundert, Engelthal bei Nürnberg, wurden die Reformanliegen im frühen 15. Jahrhundert zurückgewiesen.

Aber dort, wo die Reformen Frauen für die Observanz gewinnen konnten, wurde mystische Spiritualität offenbar wieder zu einem wichtigen Thema. Allerdings sehen sich dominikanische Reformen dazu veranlaßt, in Schriften entschie-

¹⁸ Bernd Moeller: Frömmigkeit in Deutschland um 1500. In: Johannes Schilling (Hg.), *Die Reformation und das Mittelalter*, Göttingen 1991, S. 73–85. Hier S. 79f.

¹⁹ Ruth Meyer: *Das St. Katharinentaler Schwesternbuch. Untersuchung-Edition-Kommentar* (erscheint 1995 als Bd. 104 der Reihe MTU).

²⁰ Selbstverständlich müssen Abstriche beim Tatsachengehalt der Berichte über die Zustände in Klöstern vor einer Reform und die Militanz, mit der sich die Schwestern wehrten, gemacht werden. Dennoch ist an einem entschiedenen Widerstand in vielen Klöstern nicht zu zweifeln.

den gegen eine Form von Spiritualität zu Felde zu ziehen, wie sie einst für die Frauenmystik des 13. und 14. Jahrhunderts charakteristisch war. Der zentrale Einwand ist stets, daß es sich um eine extrem egozentrische Form von Frömmigkeit handele, die der Kommunität eines regelgemäßen Klosterlebens nicht förderlich sei. Reformkleriker verfaßten warnende Schriften, in denen von abschreckenden Beispielen berichtet wird sowie Empfehlungen erläutert werden, wie man mit fehlgeleiteten Ekstatikerinnen umgehen sollte. Man solle sie während des ›raptus‹ aufrichten und auf sie einreden, daß Derartiges für ihr Seelenheil nicht notwendig sei, ja eher schädlich sein könne, heißt es z. B. in einem anonym verbreiteten dominikanischen Sendbrief.²¹

Vor diesem Hintergrund mag es verwundern, daß dennoch zahlreiche Werke der sog. ›deutschen Mystik‹ des 14. Jahrhunderts zu den verbreitetsten des 15. Jahrhunderts gehören. Es fällt aber auf, daß es sich fast durchgehend um Werke handelt, die die als theologisch problematisch eingestuften erlebnismystischen Bestrebungen kritisch thematisieren. Analysiert man die Überlieferung dieser Texte etwas genauer, drängt sich der Eindruck einer bewußten Kanalisierung des Verbreitungsprozesses auf. Die Werke des vielleicht meistgelesenen Autors geistlicher Literatur im 15. Jahrhundert, Heinrich Seuse, erfahren z. B. pro Werk eine auffallend unterschiedliche Verbreitung.²²

Seuse war Leitbild für eine der zentralen Gestalten der dominikanischen Reform, Johannes Nider, der zu den treibenden Kräften einer Seuse-Renaissance im 15. Jahrhundert gehörte.²³ Nider waren die frauenmystischen Bestrebungen des 14. Jahrhunderts sehr suspekt, und er dürfte sich in dieser Haltung gerade auch durch Seuses Werk bestätigt gefühlt haben. Die sich hartnäckig haltende irri- ge Ansicht, Seuse sei selbst Ekstatiker gewesen, der eine brutale Askese und Erlebnismystik mit Visionen u. ä. propagiert habe, deckt sich nicht mit den Hauptlinien der Seuse-Rezeption im 15. Jahrhundert. Seuses Ansehen im 15. Jahrhundert beruht vor allem auf dem massenhaft verbreiteten *Büchlein der ewigen Weisheit*, einem Kompendium spiritueller Leitlinien, das aber nicht erlebnismystischen Bestrebungen das Wort redet, sondern sich u. a. mit ihnen auf hohem argumentativen Niveau auseinandersetzt. Weil Seuse das Werk verfaßt hatte, um dem Wildwucher

²¹ Werner Williams-Krapp: ›Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit‹. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert. In: LiLi 80 (1991), S. 61–71; W. W.-K.: ›Sendbrief vom Betrug teuflischer Erscheinungen‹. In: ²VL 8, Sp. 1075–1077.

²² Eine erste revisionsbedürftige Zusammenstellung bei Georg Hofmann: Seuses Werke in deutschsprachigen Handschriften des späten Mittelalters. In: Fuldaer Geschichtsblätter 45 (1969), S. 113–206. Vgl. jetzt Rüdiger Blumrich: Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses. Ein Forschungsbericht. In: Rüdiger Blumrich/Philipp Kaiser (Hg.): Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, Bd. 17), Wiesbaden 1994, S. 189–201.

²³ Margit Brand: Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften. Diss. (masch.) München 1992.

von fehlgeleiteter Frömmigkeit nicht mit Verboten, sondern mit einer die Adressatinnen ernstnehmenden Auseinandersetzung zu begegnen und ihr Engagement in fruchtbare Bahnen zu lenken, deshalb konnte das *Büchlein* als Grundlage für eine innerhalb der Observanzbewegung anzustrebende Spiritualität im 15. Jahrhundert nachhaltige Förderung erfahren.

Andere Werke des hochverehrten »lebemeisters« galten aber offenbar als Lektüre für Nonnen des 15. Jahrhunderts als nicht mehr empfehlenswert. Während das *Büchlein* in circa 300 Handschriften und mehreren Druckauflagen eine außerordentliche Verbreitung fand, ist das hochspekulative *Buch der Wahrheit*, das mehr war als nur eine Apologie der Lehre Meister Eckharts, lediglich in 16 Handschriften überliefert, von denen 14 ohnehin das gesamte deutsche Seuse-Œuvre, das sog. *Exemplar*, tradieren.²⁴

Die angeblich massenhafte Verbreitung von Eckharts deutschsprachigen Werken im 15. Jahrhundert besteht keinesfalls aus Handschriften, die etwa ganze Predigtsammlungen o. ä. enthielten, sondern – wie Kurt Ruh mit Nachdruck betonte – vorwiegend aus Textzeugen, in denen Eckharts Werk geradezu atomisiert wird. Die Überlieferung besteht nach Ruh zu 90 und mehr Prozent aus »Splittern und Splitterchen« von Eckhart-Texten.²⁵ Das beruht m. E. nicht so sehr auf Eckharts Verurteilung – sie ist allem Anschein nach kaum ins allgemeine Bewußtsein eingedrungen –, sondern vor allem auf einer kritischen Haltung der Förderer der Observanzbewegungen, die eine Beschäftigung der »simplices« mit »subtilitäten« nachdrücklich ablehnten, eine Haltung, die sie z. B. auch mit maßgeblichen Autoren der *Devotio moderna* teilten. Johannes Nider, der sehr einflußreiche, rastlose dominikanische Reformator und Seelsorger, eine treibende Kraft des Baseler Konzils, warnt in einer deutschen Predigt nachdrücklich vor jedem Versuch der nicht höher Gebildeten, sich mit Eckhart auseinanderzusetzen, bei dessen Lektüre die Gefahr von Mißverständnissen geradezu unvermeidlich sei: »die spitzigen subtilen bucher, die von solicher abegeschaidenhait sagen, das niemand also leben mag, vnd von sollichem hochem ding« seien zu meiden, denn die »simplices« wissen in der Regel »nit was es ist. Man soll sich vor dianan bucher huten«. Nider räumt ein, daß es zwar »ettlich spitzig gaist« gebe, »die mainent, man sol fast hochun ding sagen. Aber sollich genasch vnd sollich schleck ist nit not. Es ist wol not, das man sagine, das man nit verdampnot werdin«.²⁶ Seine Warnung vor einer Beschäftigung mit Werken der spekulativen Mystik dehnt er in den 24 *goldenen Harfen* auch auf die Lektüre von Schriften aus, die vom Gedankengut der Freigeister geprägt sind, vermutlich denkt er hier an den mystischen Dialogtraktat

²⁴ Daniela Kuhlmann: Heinrich Seuses »Buch der Wahrheit«. Studien zur Textgeschichte. Diss. (masch.) Würzburg 1987 (nicht identisch mit dem Teildruck); vgl. jetzt auch Heinrich Seuse: *Das Buch der Wahrheit*. Kritisch herausgegeben von Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich. Hamburg 1993.

²⁵ Kurt Ruh: »Meister Eckhart«. In: ²VL 2, Sp. 33f.

²⁶ Zitiert nach den Predigten Niders in Berlin, SPK, mgq 1593, 117^{r/v}. Vgl. dazu Brand (Anm. 23).

Schwester Katrei: »Wenn du ein puch findest, da vntr weilen ler an ist, so merck, ab icht verpurgen spitzige wort dar an sein als von dem freyen geist oder von williger armüt, da müß man ainen arkwan haben.«²⁷

In diesen Sätzen formuliert Nider die im 15. Jahrhundert vorherrschende Programmatik unter den maßgeblichen Theologen und Seelsorgern in bezug auf die Produktion und Verbreitung geistlicher Massenliteratur. Sie sollte zur Festigung einer schlichten, echten Frömmigkeit helfen, die fern aller Spekulation einerseits und übertriebener Askesepraktiken verbunden mit sinnen- und phantasiemäßigen Gotteserfahrungen andererseits vor allem die Tugenden Demut und Gehorsam in den Mittelpunkt rückt. Eine angemessene Ausgestaltung der ›via purgativa‹ wird dabei zum Hauptanliegen der Lehre.²⁸ Die lesefähigen Gläubigen sollten sich bei der Selbstpastoration vor allem mit Texten befassen, die die zentrale Lehre des Glaubens für den Alltag erläutern, also mit katechetischer Literatur im weitesten Sinne. Nider setzt den »spitzigen subtilen bucher« Werke als Idealektüre entgegen, »die von den zechen gebott sagen oder des gelich«. Nider betont, daß sein eigenes in diesem Sinne als umfassende Lebenslehre angelegtes Werk, die *24 goldenen Harfen*, z. B. nicht »von ainem hohen schawenden leben, woran es sey«, handele, sondern »von prechen pos begird«. Ferner solle »der mensch [...] dicke lesen, wie vnser lieber herre gelitten het vnd wie es in den tuschen bucher stat«. Die Bibel solle vor allem in »bredigten, die ir lesent« rezipiert werden.²⁹

Niders Lektüreempfehlungen decken sich in der Tat weitgehend mit den Überlieferungsverhältnissen des 15. Jahrhunderts. Einen deutlichen Schwerpunkt bilden z. B. die zahlreichen, jeweils reich überlieferten Dekalog-Traktate (unter denen das Werk Marquards von Lindau mit ca. 150 Handschriften und mehreren Drucken herausragt), Paternoster- und Ave-Maria-, Eucharistie- und Messtraktate, Sterbelehren usw. Vergleichbare Überlieferungsmassen kann auch die noch immer unüberschaubare Vielzahl der Passionstraktate vorweisen, deren erfolgreichster Vertreter der in knapp 200 Handschriften und 7 Druckauflagen vor 1497 überlieferte *Extendit-manum-Traktat* Heinrichs von St. Gallen ist. Hinzu kommt noch das weite Meer von Predigtsammlungen, in denen der Reformklerus seine Lebenslehren ausbreitete.

Im Vergleich zu den von den maßgeblichen Reformkräften unterstützten Literaturtypen, zu denen selbstredend auch die hagiographischen Werke als wichtigste monastische Tischlektüre zu rechnen sind, verflüchtigt sich z. B. die Überlieferung der als potentielle Gefahr gewerteten frauenmystischen Werke. Werden sie

²⁷ Zitiert aus Nürnberg, Stadtbibl., Cent. IV, 14, 10^{ra}.

²⁸ Zur Programmatik des Reformklerus vgl. Berndt Hamm: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Tübingen 1982; B. H.: Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74 (1977), S. 464–497; B. H.: Von der spätmittelalterlichen *reformatio* zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland. In: Archiv für Reformationsgeschichte 84 (1993), S. 7–82.

²⁹ Brand (Anm. 23).

trotzdem im Rahmen der Reform verbreitet, wie etwa einige Nonnenvitensammlungen des 14. Jahrhunderts, dann in redigierter Form und mit einem den Inhalt relativierenden Vorwort versehen.³⁰ Der dominikanische Reformpublizist und -chronist Johannes Meyer gab zwei dieser Sammlungen um die Mitte des 15. Jahrhunderts (die Schwesternbücher von Töß und St. Katharinental) mit einer eigenen Einführung neu heraus. Im Prolog zum *St. Katharinentaler Schwesternbuch* verdeutlicht er seine Einstellung zum frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund und zum wahren Nutzen des vorliegenden Werks. Die »guten exempel« berichten von besonders regelgetreuem Verhalten, das zumeist mit außergewöhnlichen Gnadenlebnissen belohnt wurde, die man aber zum einen nicht immer wörtlich nehmen müsse und die zum anderen zu einer Zeit geschahen, als Gott die besondere Begnadung des noch jungen Ordens offenbaren wollte. Daher seien sie schlecht auf die Gegenwart zu beziehen. Dennoch können die »exempel« erbauen und zu einem observanten Leben ermutigen, sie dürfen aber keineswegs unkritisch gelesen werden, zumal nie ausgeschlossen ist, daß einige Gesichte der Katharinentaler Schwestern möglicherweise Teufelswerk gewesen seien. Mit geschickter Argumentation versucht Meyer, unter den Leserinnen eine gewisse Distanz zum Erzählten herzustellen, indem er ihnen kritische Unterscheidungsfähigkeit attestiert, sie seien schließlich in der Lage, »blümlein von grasz« zu unterscheiden »vnd mit den pinlein das gut von den plümlein [zu] saugen«.³¹

Einzelpersonliche Viten von Ekstatikerinnen wie Margarete und Christine Ebner oder die Offenbarungen Elsbeths von Oye, die von z. T. grausamen Askesepraktiken berichten, fanden im 15. Jahrhundert bezeichnenderweise nur sehr beschränkte Verbreitung. Offenbar sollten die Nonnen durch die Lektüre solcher Texte gar nicht auf eine solche Lebensform aufmerksam gemacht werden, eine Lebensform, die, so Nider, »vil leicht vnsynnig« mache.

Dementsprechend sind die wenigen Biographien von im Rufe mystischer Begnadung stehenden Frauen aus dem 15. Jahrhundert stets erheblich vom Reformgedanken geprägt.³² Die Vita der mystisch veranlagten Volksheiligen Elsbeth von Reute (1386–1420) wird vom Verfasser Konrad Kügelin bis in Details hinein an Raimunds von Capua *Vita der Katharina von Siena* angelehnt, um Elsbeth offenbar als Musterheilige der Reform im deutschen Raum zu etablieren. Elsbeth soll z. B. wie Katharina aus einer Tuchfärberfamilie gestammt, identische Askesepraktiken betrieben und die Stigmata erhalten haben. Auch die als Mystikerin geltende Ursula Haider, die das Klarissenkloster Villingen reformierte, soll von ihren Gnadenlebnissen sehr ungern gesprochen und ihr Leben ganz der Observanzbewegung gewidmet haben. Johannes Nider berichtet in seinem *Formicarius* von zwei

³⁰ Werner Williams-Krapp: Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert. In: Joachim Heinzle u. a. (Hg.): Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG Symposium 1991. Stuttgart, Weimar 1993, S. 301–313.

³¹ Meyer (Anm. 19), S. 141, *II, 30f.

³² Williams-Krapp (Anm. 30).

mystisch veranlagten Frauen, Mutter und Tochter. Die Mutter trat als Witwe in das reformierte Dominikanerinnenkloster Unterlinden ein, zeichnete sich als vorbildliche Reformschwester aus, und wurde später sogar zur Reform nach Basel geschickt. Sie blieb trotz ihrer Entrückungen äußerst demütig und ein förderliches Mitglied der Klostersgemeinde. Hier zeigt Nider auf, wie die private Frömmigkeit individuell gestaltet werden kann, ohne daß der Bezug zur Gemeinschaft darunter leidet. Mystische Begnadung bei herausragenden Gestalten erscheint ihm unter dieser Voraussetzung als durchaus möglich. Ihre Tochter hingegen, Mitglied eines nicht reformierten Klarissenklosters, neigte dazu, auf ihre vermeintliche Begnadung aufmerksam zu machen, und liebte exaltierte Selbstdarstellungen, womit sie sich schließlich einmal zutiefst blamierte und diskreditierte: Einst hatte sie den genauen Tag ihres Todes prophezeit, geriet vor versammelter Prominenz aber nur in Entrückung. Wäre sie einem Reformkloster beigetreten, wäre es, so Niders Fazit, nie so weit gekommen.

Nider war selbstverständlich in diesen Fragen kein einsamer Rufer, im Gegenteil, er war als Seelsorger und Autor einer der bedeutendsten Vermittler damals vorherrschender Positionen in der Theologie an die ›illiterati‹. Die konzeptionelle Grundlage für die in der Reform propagierte Frömmigkeit, die zielstrebige Förderung der Selbstpastoration durch Lesen, die klare Bevorzugung gewisser literarischer Typen sowie die zwar differenzierte, aber dennoch allgemein ablehnende Haltung gegenüber der ekstatischen wie der spekulativen Mystik Eckhartscher Prägung wurde zweifellos von den im 15. Jahrhundert maßgeblichen Strömungen in der Theologie angeregt, die Berndt Hamm mit der Bezeichnung ›Frömmigkeitstheologie‹ charakterisiert hat.³³ Die Suche nach dem Heil der Kirche in einer umfassenden Reform des ›homo interior‹, wobei die Reform des Klerus bzw. der Orden nur ein – wenngleich gewichtiger – Teil einer allgemeinen Erneuerung sein sollte, war Hauptanliegen des überaus einflußreichen ›Kirchenvaters des 15. Jahrhunderts‹, Johannes Gerson. Sein Drängen auf die Überbrückung des Grabens zwischen der scholastischen Universitätstheologie und der frommen Lebensgestaltung aller Gläubigen prägte auch die Programmatik der bedeutendsten Reformen im süddeutschen Raum. Gersons Einstellung zur zentralen Rolle des ›simplex‹ bei der religiösen Erneuerung, sein Eintreten für eine von jedem Christen nachvollziehbare Buß- und Gebetsfrömmigkeit, die jede Form elitärer Frömmigkeit verdrängen sollte, entwickelte sich im Laufe des 15. Jahrhunderts zur dominanten Strömung in der Theologie mit entsprechenden Konsequenzen für die praktische, mündlich wie schriftlich vermittelte Seelsorge.³⁴ Zum Beispiel richtete die stark von Gersons Lehre beeinflusste benediktinische Melker Reformbewegung eigene Bibliotheken bzw. Teilbibliotheken mit volkssprachlicher Literatur für Laienbrüder ein. Gerson betrachtete auch die Förderung von volkssprachlicher Literatur als wichtiges Element bei einer umfassenden Kirchenre-

³³ Hamm (Anm. 28).

³⁴ Hamm (Anm. 28 [1977]).

form; so verfaßte er für eine religiöse Frauengemeinschaft Unterweisungen zum spirituellen Leben und Vollkommenheitslehren in französischer Sprache, deren thematische Spannweite von elementarer Katechese bis hin zur Meditationsübung reichte.

Andererseits sollte Gersons Einfluß auf die die Reform prägenden Gestalten nicht überschätzt werden. Zum Beispiel dürfte Niders unmittelbares Vorbild nicht Gerson, dessen Werke er zweifellos kannte, sondern Heinrich Seuse gewesen sein, bei dem bereits einige Elemente der später von Gerson vertretenen Frömmigkeitstheologischen Positionen vorweggenommen werden. Seuse, ebenfalls Vermittler hoher Theologie an semiliterate Frauen, hatte nämlich der brutalen Askese und der ekstatischen Mystik seiner Adressatinnen argumentativ wie erzählerisch durch eine produktive Vermittlung der Altväterspiritualität – eine die reine ›scientia‹ negierende; zur ›sapientia‹ führende Spiritualität – beizukommen versucht. Niders Gestaltung der *24 goldenen Harfen* in Anlehnung an die Altvätergespräche in Cassians *Collationes* ist ein deutlicher Hinweis auf diese produktive Seuse-Rezeption. Seuses *Büchlein der ewigen Weisheit*, das einzige Werk, das Nider bezeichnenderweise in seinen *Harfen* nennt, hat zu einem gewissen Grad auch einen kaum zu übersehenden katechetischen Charakter. Das haben jedenfalls auch die Rezipienten des 15. Jahrhunderts erkannt, die das Werk z. T. nach katechetischen Themen exzerpierten: so sind Seuses Sterbe- und Eucharistielehre sowie seine Passionsmeditationen aus dem *Büchlein* in einer gewaltigen Zahl von Handschriften als eigenständige Texte überliefert.

Ein Wegbereiter Gersons war Heinrich von Langenstein, seit 1384 Professor und 1393/1394 Rektor der Universität Wien. Die vom Wiener Hof angeregten und von Angehörigen der Universität übersetzten und verfaßten, vorwiegend katechetischen Schriften gehören zu den verbreitetsten volkssprachlichen Schriften des 15. Jahrhunderts.³⁵ Das bekannteste Werk dieser ›Wiener Schule‹ war der auf Heinrich selbst zurückgehende oder von ihm ursprünglich volkssprachlich verfaßte Traktat *Erchantnus der sünd*. Die von Heinrich vorbereitete intensive und produktive Rezeption Gersons in Wien, wo übrigens Nider studierte und zeitweilig lehrte, dürfte zum allgemeinen Siegeszug der Frömmigkeitstheologie im deutschen Raum in erheblichem Maße beigetragen haben.

Es wäre also die in den dominanten theologischen Strömungen verwurzelte Erweiterung des Adressatenkreises für volkssprachliche geistliche Literatur, die hauptsächlich für das große Schleusenöffnen im Bereich der Illiteratenliteratur sorgte, das wiederum zu der im Vergleich zum geistlichen Schrifttum des 14. Jahrhunderts festzustellenden Vereinfachung des Gehalts in vulgärsprachlichen Erbauungswerken des 15. Jahrhunderts führte. Wenn schon hochrangige und charis-

³⁵ Vgl. dazu zusammenfassend: Thomas Hohmann: »Die recht gelerten maister«. Bemerkungen zur Übersetzungsliteratur der Wiener Schule des Spätmittelalters. In: Herbert Zeman (Hg.): Die österreichische Literatur. Im Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750). Graz 1986, S. 349–365.

matische Gestalten wie Johannes Nider in den 20er Jahren von der Nürnberger Kanzel die Laien zur Anschaffung von religiöser Literatur ausdrücklich aufforderten – er empfiehlt die Lektüre an Sonn- und Feiertagen (wenn du lesen kannst, »so soltu vber ain andächtigt buch sytzen«) –,³⁶ ist es nicht verwunderlich, daß Nürnberg zu einem großen Zentrum der Handschriften- und Druckproduktion wird. Was ist auf diesem Hintergrund von der bisweilen vertretenen Vorstellung zu halten, die Laien hätten sich gegen kirchlichen Widerstand bzw. ohne kirchliches Zutun die Teilnahme am literarischen Betrieb erobert? Waren sie in diesem Bereich, wie auch sonst in dieser Zeit, doch nicht nur folgsame Kinder von als besonders integer geltenden Seelsorgern (an Geiler von Kaysersberg wäre diesbezüglich auch zu erinnern)? Die Antwort auf diese Frage kann selbstverständlich nicht auf ein Entweder/Oder hinauslaufen, denn zweifellos entsprach das Angebot an geistlicher Literatur auch den Bedürfnissen einer nach handfester religiöser Orientierung suchenden, immer stärker an der Buchkultur partizipierenden Leserschaft. Dennoch scheint mir der Anteil kirchlicher Steuerung an diesem »laikalen Emanzipationsprozeß«, von dem immer wieder die Rede ist, bislang zu wenig beachtet worden zu sein.

Charakteristisch für die Frömmigkeitstheologie ist auch die Bejahung einer streng hierarchisch gegliederten Kirche, mit einem deutlichen Autoritätsgefälle zwischen Klerus und Laien. Die absolute Unterordnung des »simplex« unter den Seelsorger, der als alleinige Instanz in geistlichen Fragen zu gelten habe, ist z. B. ein Dauerthema Niders. »Alles das sund anget, das haben die prediger zu vrteilen«, schreibt er in den *24 goldenen Harfen*. Diese Haltung macht sich in dem im Rahmen der Reform entstandenen Schrifttum in einer überaus starken Schematisierung der vorgetragenen Lehre bemerkbar: Lehre wird dabei auf unmißverständliche Anweisungen zum gottgefälligen Leben reduziert. Nichts in der Frömmigkeitspraxis sollte sich der kirchlichen Regulierung und Kontrolle entziehen können: auch nicht die subjektive Frömmigkeit, was Niders Vorbild Seuse allerdings anders sah. Seuse erschien es nur konsequent, daß, an einer hohen Stufe auf dem Weg zur Vollkommenheit angelangt, der Lehrer den Schüler aus dem vorgegebenen Autoritätsverhältnis in die individuelle Gotteserfahrung entlassen mußte. Bei Nider zeichnen dagegen Regel und Normen in einer festgefügtten Ordnung den Weg in das vollkommene Leben vor.³⁷

Nicht nur Nider sah die volkssprachliche Literatur primär als Medium der Regulierung. Es handelt sich dabei um einen der Hauptbeweggründe für die Herstellung volkssprachlicher geistlicher Werke im 15. Jahrhundert überhaupt, was sich auch in der Konsequenz spiegelt, mit der fast jeder Bereich der Frömmigkeit, wo sich evtl. unabhängige Vorstellungen entwickeln könnten, etwa die für die Erlebnismystik so zentrale Passionsmeditation, mit detaillierten literarischen »An-

³⁶ Berlin, SPK, mgq 1593, 43f.

³⁷ Ulla Williams: »Schul der weisheit«. Spirituelle »artes«-Auslegung bei Johannes Nider. Mit Edition der »14. Harfe«. In: Kunze (Anm. 10), S. 391–424.

leitungen« bedacht wurde. Die Passionstraktate mit ihren peniblen Meditations- und Gebetsanweisungen sind beredtes Zeugnis für diese Einstellung. Daß in der Reformbewegung nirgends die eigenständige laikale Rezeption der Bibel gefördert, sondern, im Gegenteil, sogar davor gewarnt wurde, paßt ebenfalls in dieses Bild.

Auch andere Texte, in denen gefährliche unorthodoxe Interpretationen durch »illiterati« als möglich erschienen, z. B. auch Übersetzungen von theologischer Literatur, die hohe Verständnisanforderungen an den semigebildeten Leser stellten, also Auseinandersetzungen über hohe theologische Fragen – nicht nur im Bereich der Mystik –, sollten den dafür Ungeeigneten vorenthalten oder aber stark vereinfachend vermittelt werden, wie dies Praxis der sog. »Wiener Schule« war.³⁸

Die Warnung vor einer Beschäftigung mit »subtilitäten« mutiert jedoch im Laufe des 15. Jahrhunderts von einer in der Theologie begründeten Richtlinie der pastoralen Frömmigkeitstheologie zum Gemeinplatz, ja sogar zum stigmatisierenden Argument gegen alles, was ein simples Niveau übersteigt. Ausgerechnet Geiler von Kaysersberg, der unermüdliche Vermittler Gersonscher Lehre in lebendiger und für Laien leicht verständlicher Form, von dem der Satz »gehört in die schül, nit auf den predigstül« stammt, wird für eine Prädikatur in Augsburg vom dortigen Domkapitel abgelehnt, weil er »subtilitäten und spitzikaiten« dem »gemeinen volk« predige.³⁹

Volkssprachliche geistliche Literatur des 15. Jahrhunderts gerät durch die seelsorgerische Programmatik der hinter ihr stehenden Reformer zum weitgehend standesübergreifenden Schrifttum. Alle auf volkssprachliche Literatur Angewiesenen lasen im Grunde genommen die gleichen geistlichen Werke. Vergleichsweise wenige Werke, die im Rahmen der Ordensreform verfaßt und verbreitet wurden, waren spezifisch monastischer Natur und daher für Laien ohne Relevanz. Das geht freilich auch zu einem gewissen Grad mit dem Versuch des Reformklerus einher, eine Art Monastizierung der Laienwelt zu propagieren. Analog zum strengen klösterlichen Alltag, der durch klare Handlungsmaxime geregelt war, sollten Laien ihr Leben in der Welt organisieren. Immer wieder fordert Johannes Nider eine Annäherung der Lebensformen, z. B. preist er mehrfach die Josephsehe nach dem Vorbild des hl. Alexius als ideale Form des ehelichen Zusammenlebens an.

Über die volkssprachliche geistliche Literatur dürfte die Zusammenführung der illiteraten bzw. semiliteraten Klosterkultur mit der Welt der frommen Laien wahrscheinlich am deutlichsten gelungen sein: ein wichtiger Teil des ehrgeizigen Reformanliegens wäre damit jedenfalls erreicht worden, allerdings mit weitreichenden und für die Reformer unvorstellbaren Folgen im 16. Jahrhundert.

³⁸ Hohmann (Anm. 35).

³⁹ Vgl. Karl Stenzel: Geiler von Kayserberg und Friedrich von Zollern. Ein Beitrag zur Geschichte der Straßburger Domkapitels am Anfang des 15. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins 79 N. F. 40 (1927), S. 61–113; zuletzt: Werner Williams-Krapp: Johann Geiler von Kayserberg in Augsburg. Zur Predigtreihe »Berg des Schauens«. In: Janota/Williams-Krapp (Anm. 1).