

I. Kapitel: Einleitung

1. Einführung

Hagiographische Texte waren im Spätmittelalter äußerst beliebt und erfuhren eine immense Verbreitung. Sie spiegeln bei aller Statik und Topik, die ihnen aufgrund ihrer Thematik und ihres Anliegens unterliegen, die Strömungen der Zeit und die Intentionen ihrer Autoren wider. Einer der Hauptgründe für ihre Beliebtheit dürfte die intensive Heiligenverehrung gewesen sein, die im 15. Jahrhundert ihren Höhepunkt erlebte.¹ „Die Heiligen waren so wirkliche, so leibhaftige und so vertraute Gestalten im alltäglichen Glaubensleben, daß sich mit ihnen alle mehr oberflächlichen und sinnlichen religiösen Impulse verknüpften.“² Der Dominikanerorden hatte lange Zeit trotz seiner zahlreichen exzellenten Hagiographen keine volksnahen und damit populären Heiligen vorzuweisen.³ Dies änderte sich mit Katharina von Siena (1347-1380), die insbesondere in der Dominikanerprovinz Teutonia als spirituelles Vorbild für Ordensfrauen und auch Laien innerhalb der dominikanischen Reformbewegung literarisch propagiert wurde.

Katharina von Siena gehörte zu den markantesten Persönlichkeiten des 14. Jahrhunderts; ihre Wirkung reichte weit über ihre Zeit, die Grenzen ihres Ordens, ihrer Geburtsstadt Siena sowie ihres Heimatlandes Italien hinaus. Ihr Leben fällt einerseits in eine politisch und gesellschaftlich sehr unruhige Zeit, andererseits in eine Epoche der beginnenden geistlichen Erneuerung der gesamten abendländischen Kirche. Als Mystikerin und politische Agitatorin setzte sich die dominikanische Bußschwester vehement für eine umfassende Reform der Kirche an Haupt und Gliedern ein. Entsprechend instrumentalisieren die observanten Dominikanerinnen und Dominikaner Katharina zur Propagierung ihres Reformvorhabens. Es dürfte kein Zufall sein, dass die führenden dominikanischen Reformer Anhänger Katharinas waren und bereits zu Lebzeiten der Heiligen engsten Kontakt zu ihr unterhielten.⁴ Ihr Beichtvater Raimund von Capua

1 Vgl. u.a. MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland; WILLIAMS-KRAPP, Deutschsprachige Hagiographie 267-269; KUNZE, Papierheilige 53f.

2 Vgl. HUIZINGA, Herbst des Mittelalters 231f.

3 Vgl. die Übersicht volkssprachiger Viten von Dominikanerheiligen bei: WILLIAMS-KRAPP, Kultpflege.

4 Vgl. HEUSINGER, Catherine of Siena.

(ca. 1330-1399) verfasste ihre lateinische Vita, die so genannte ›Legenda Maior‹. Die zentrale Figur zur Propagierung ihres Kultes war allerdings Tommaso von Siena, der ab 1395 für die norditalienischen Laiendominikanerinnen verantwortlich war und schließlich 1405 die päpstliche Anerkennung des Dritten Ordens der Dominikanerinnen erreichte.⁵ Raimund von Capua, Tommaso von Siena und ihre observanten dominikanischen Mitbrüder machten den Katharinenkult ab 1390 bis in das 15. Jahrhundert hinein in den jeweiligen Ordensprovinzen bekannt.⁶

Reformgesinnte Persönlichkeiten in den jeweiligen Gemeinschaften verfolgten das Ziel einer Rückkehr zur strengen Einhaltung der überlieferten Regeln und Gewohnheiten. Zum Zwecke der Verbreitung der Verehrung der dominikanischen Reformheiligen Katharina von Siena entstand um 1400 von einem anonymen Übersetzer eine frühneuhochdeutsche, freie Übersetzung der lateinischen Vita des Raimund von Capua, die nach ihrer Selbstbezeichnung als ›Ein Geistlicher Rosengarten‹ bezeichnet wird. Diese Lebensbeschreibung war von hoher Qualität und erfreute sich insbesondere in Oberdeutschland unter Laien und Ordensleuten gleichermaßen einer starken Resonanz und Beliebtheit.⁷ Die lebendig geschriebene Legende berücksichtigte die äußeren Lebensumstände der Heiligen und ehrte Katharina als herausragende spirituelle Persönlichkeit ihrer Zeit. Sie vermittelte einerseits Hilfestellungen zur religiösen und geistlichen Lebensführung, informierte über die vorbildliche und observante spirituelle Praxis und stiftete bei dem Leser Bewunderung für die dominikanische Drittordensschwester aus Siena: Insofern stand der ›Geistliche Rosengarten‹ im Dienst der Ordensreform und der Laienbildung. Damit kam die Vita Katharinas dem offensichtlichen Bedürfnis der Zeit während und nach dem abendländischen Schisma nach „Heilsgewissheit“ und „Heilssicherheit“ nach. Dem Text konnten Facetten des Heilshandelns Gottes, Exempel eines frommen Lebens sowie ein exemplarischer Weg zur Erlangung des ewigen Lebens entnommen werden.⁸

5 Vgl. zum so genannten „Dritten Orden“, dessen Mitglieder auch „Tertiarrinnen“ genannt wurden: WEHRLI-JOHNS, Frauenfrömmigkeit 17-20, 25-28.- Die klausurierten Dominikanerinnen gehören zum „Zweiten Orden“.

6 Vgl. LEHMIJOKI-GARDNER, *Worldly Saints* 46f., 54f.

7 Das Verbreitungsgebiet der Vita ›Ein Geistlicher Rosengarten‹ ist nahezu deckungsgleich mit der Provinz Teutonia. In den übrigen Dominikanerprovinzen des Deutschen Reiches fanden andere volkssprachige Viten der Heiligen Verbreitung, die aber bei Weitem nicht so populär waren wie der ›Geistliche Rosengarten‹.

8 Vgl. GROSSE, *Heilsgewißheit* 31-34, 230-236; HAMM, *Frömmigkeitstheologie* 5f.

In dieser Arbeit soll die Überlieferungsgeschichte der Vita ›Ein Geistlicher Rosengarten‹ dargestellt und der „Sitz im Leben“ des Textes näher konturiert werden.⁹ Die Ergebnisse münden dann in die Edition der Vita.

Die Untersuchung der geistlichen Prosa des späten Mittelalters, speziell der deutschsprachigen hagiographischen Literatur, hat in den vergangenen Jahrzehnten einen erheblichen Aufschwung genommen.¹⁰ Vermutlich war in keiner anderen europäischen Volkssprache die Legendenliteratur so erfolgreich wie im deutschen Raum.¹¹ Neben zahlreichen Legendaren (u.a. „Legenda Aurea“, „Der Heiligen Leben“, „Passionalen“, „Buch von den heiligen Mägden und Frauen“) fanden auch einzelpersonliche Viten große Verbreitung, die in der Regel aus spezifischen Kultbedürfnissen heraus verfasst worden sind und meistens nur unter Ordensangehörigen Verbreitung fanden. Dies mag dem Umstand geschuldet sein, dass Heiligenlegenden klare Heilsbotschaften transportierten und damit als ideale geistliche Literatur für die so genannten „simplices“ galten, deren Literaturfähigkeit insbesondere im 15. Jahrhundert stieg und die damit gerade auch kirchlicherseits als Adressaten religiöser Literatur auftraten.¹² Es gilt, den ›Geistlichen Rosengarten‹ sowohl in der Dynamik der spätmittelalterlichen (dominikanischen) Reformbewegung als auch im historischen und literaturhistorischen Wandel des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit zu verorten.

Die Geschichtsforschung hatte lange Zeit wenig Interesse an hagiographischen Quellen und betrachtete diese eher despektierlich als nicht editionswürdig.¹³ Erst die französischsprachige Forschung beschäftigte sich intensiv mit der Hagiogra-

9 Die „topographische, chronologische und soziale Ausfaltung“ des Textes soll erfasst und die Prinzipien seiner „Eigenbewegung“ beschrieben werden. Vgl. RUH, Überlieferungsgeschichte 262.

10 Vgl. die ausführliche Aufarbeitung der volkssprachigen Hagiographie bei: WILLIAMS-KRAPP, Legenda 381-472.

11 Vgl. WILLIAMS-KRAPP, Deutschsprachige Hagiographie 267-269.

12 Vgl. BRAKMANN, Verbreitung des ‚Geistlichen Rosengarten‘ 4-11.

13 Vgl. die Position der *Monumenta Germaniae Historica*, wie sie von Oswald Holder-Egger im 19. Jahrhundert (HOLDER-EGGER, *Monumenta Germaniae* 20) formuliert wurde: „Ferner existiert eine unheimlich reiche Literatur von Mirakelgeschichten, Translationen, Elevationen und dergleichen, aus denen in der Regel nur Auszüge, oft nur sehr kleine Partien im Verhältnis zu ihrem ganzen Umfange, gegeben werden, da sie größten Theils ganz werthlose Wundererzählungen enthalten. Alle diese zahllosen Stücke ganz in die *Monumenta Germaniae* aufzunehmen, konnte Niemand einfallen, man hätte dann mindestens die doppelte Anzahl von *Scriptores*-Bänden erhalten, die zur Hälfte historisch unbrauchbares Zeug enthalten hätten. Dagegen konnte man sie ebenso wenig ganz weglassen, da sie viele werthvolle „Goldkörner“ enthalten, welche in der Wüstenei der Heiligengeschichten verloren wären, wenn man sie nicht sorgfältig gesammelt hätte. Auch hat Niemand Bedenken, sich mit diesen Auszügen zu begnügen, sofern dieselben nur nicht zu mager sind, das heißt wirklich Alles bringen, was in der excerpierten Schrift historisch brauchbar ist.“

phie¹⁴ und prägte damit auch die deutschsprachige Geschichtswissenschaft, wo Heiligenlegenden allerdings bis heute nicht denselben Stellenwert genießen.¹⁵ Die Viten- und Legendenliteratur wurde nun stärker als bisher als Manifestation „einer realen Lebensäußerung“¹⁶ begriffen. Während wirkmächtige und voluminöse volkssprachige Legendare, wie die „Elsässische Legenda Aurea“, „Die Alemannischen Vitaspatrum“ und „Der Heiligen Leben“ bereits ediert worden sind, ist nur ein Bruchteil der überaus zahlreichen Einzelviten in Prosa jemals genauer untersucht, geschweige denn ediert worden.

Dies wird der zeitgenössischen Popularität der Legendenliteratur zu Katharina von Siena nicht gerecht. Geht man allein von der Überlieferung im Reich aus, so gehörte Katharina von Siena zu den mit Abstand bekanntesten Heiligengestalten der Dominikaner. Ihr Kult überragte den aller Dominikanerheiligen – einschließlich den des Ordensgründers Dominikus – bei Weitem.¹⁷ Trotzdem hat die Forschung die Vita bislang wenig beachtet. Lediglich Werner Williams-Krapp und Jörg Jungmayr stellten im Rahmen ihrer Forschungsarbeiten den Großteil der Überlieferung der Vita zusammen.¹⁸

Die methodische Grundlage für die Erarbeitung der Überlieferungsgeschichte des ›Geistlichen Rosengarten‹ bietet der überlieferungsgeschichtliche Ansatz.¹⁹ Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil thematisiert überlieferungsgeschichtliche Fragen sowie Problemstellungen aus dem Bereich der Hagiographieforschung, der spätmittelalterlichen Produktion volkssprachiger geistlicher Literatur und ihrer neuen Rezeptions- und Verbreitungsbedingungen im Kontext der Ordensreform sowie einer sich für religiöse Literatur interessierenden Laienelite als Literaturförderer. Im zweiten Teil folgt dann die Edition der Vita ›Ein Geistlicher Rosengarten‹.

Es ist ein Ziel dieser Arbeit, eine Analyse der volkssprachigen Katharinenvita und ihrer Geschichte im Kontext der handschriftlichen Überlieferung zu bieten. Daher müssen zunächst die Textzeugen möglichst vollständig zusammengestellt, die Überlieferung gegliedert und das Verhältnis der verschiedenen Fassungen zueinander untersucht werden. Am Anfang steht daher die Beschreibung aller

14 So gelingt Marc Bloch der Beweis, dass die Hagiographie Einsichten über die mittelalterliche Gesellschaft vermitteln kann. Vgl. BLOCH, *Les rois thaumaturges*.

15 Vgl. überblicksartig zur deutschsprachigen Hagiographieforschung: HERBERS, *Hagiographie im Kontext XII-XV*; vgl. auch FEISTNER, *Historische Typologie* 1-22; WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem* 19-36.

16 Vgl. LOTTER, *Gewinnung historischer Erkenntnisse* 303.

17 Vgl. WILLIAMS-KRAPP, *Kultpflege*.

18 Vgl. WILLIAMS-KRAPP, *Kultpflege*; DERS., *Art. Raimund von Capua* 982-986; JUNGMAIR, *Legenda Maior* 223-259; DERS., *Die Legenda Maior* lxxvii-lxxvii; BOK, *Prager Handschrift* 27-50.

19 Vgl. GRUBMÜLLER u.a., *Spätmittelalterliche Prosaforschung*; STEER, *Text- und Überlieferungsanalyse*; WILLIAMS-KRAPP, *Methode*.

Textträger (II. Kapitel). Die folgenden drei Kapitel dienen der Überlieferungsgeschichtlichen Analyse der Vita ›Ein Geistlicher Rosengarten‹. Zunächst wird eine genaue Übersicht über die Gestalt und die Varianten der Überlieferung des Textcorpus der Vita in den unterschiedlichen Textzeugen sowie über die genaue Auflösung der lateinischen Vorlage in der volkssprachigen Übersetzung geboten (III. Kapitel). Es folgt die Erarbeitung der Überlieferungsgeschichte und die stemmatische Gliederung der Überlieferung; dazu gehört auch die Klärung grundlegender Eckdaten wie Autorschaft, Entstehungsort und Datierung der Vita sowie die Analyse ihrer Mitüberlieferung als Schlüssel zum Verständnis der Lebensbeschreibung selbst (IV. Kapitel). Ein weiterer Abschnitt ermittelt die Benutzerkreise, die Hintergründe für die Überlieferung des ›Geistlichen Rosengarten‹ im oberdeutschen Raum und zeichnet die Überlieferungswege nach (V. Kapitel).

Die Verbreitung der volkssprachigen Katharinenlegende wirft Fragen nach dem Zusammenhang der Rezeption religiöser Literatur im Spätmittelalter mit der Ordensreform und der zunehmenden laikalen Autopastoration auf (VI. Kapitel). Im Verlauf des 15. Jahrhunderts fand eine facettenreiche monastisch-literarische Frömmigkeit im oberdeutschen Raum eine umfangreiche Nachfolge. Anhand der Überlieferungsgeschichte des ›Geistlichen Rosengarten‹ können Umrisse und Zusammenhänge der spirituellen Wirkung dieser verschiedenen Reformbewegungen und des damit verbundenen literarisch-laikalen Engagements aufgezeigt werden. Über die konkreten Wege und Bedingungen der Literaturverbreitung ist bislang wenig bekannt, weil außerhalb der Methode der Handschriftenkritik keine überzeugenden Nachweise für Überlieferungswege geführt werden können. Ohnehin gibt es nur sehr wenige Nachrichten über die Übersendung sowie den Leihverkehr von Handschriften,²⁰ obschon ein Zusammenhang zwischen Textmigrationen und der Zugehörigkeit zu einem Reformverband angenommen werden kann. Diese Beziehungen können durch Nachrichten von Visitationen und vom Austausch von Konventualen zwischen einzelnen Klöstern erhärtet werden.²¹ Diesen Fragen zu spätmittelalterlichen literarischen Netzwerken soll vor dem Hintergrund der gewonnenen Erkenntnisse nachgegangen werden, um so über das aktuelle Beispiel des ›Geistlichen Rosengarten‹ hinaus Forschungsperspektiven zur literarischen Kultur der Frauen-, insbesondere der Dominikanerinnenklöster zu skizzieren.

20 Vgl. NIEDERKORN-BRUCK, Briefbuch 277.

21 Vgl. KOCK, Produktion 58: „Die Reform bedingte aber auch einen Handschriftentransfer, der hauptsächlich im Rahmen der Reisetätigkeit, insbesondere der Prioren, sei es zur Visitation oder zum Generalkapitel, organisiert wurde, und der sicherlich gerade für Bibliotheksrekonstruktionen einzelner Gemeinschaften stärker als bisher berücksichtigt werden sollte.“